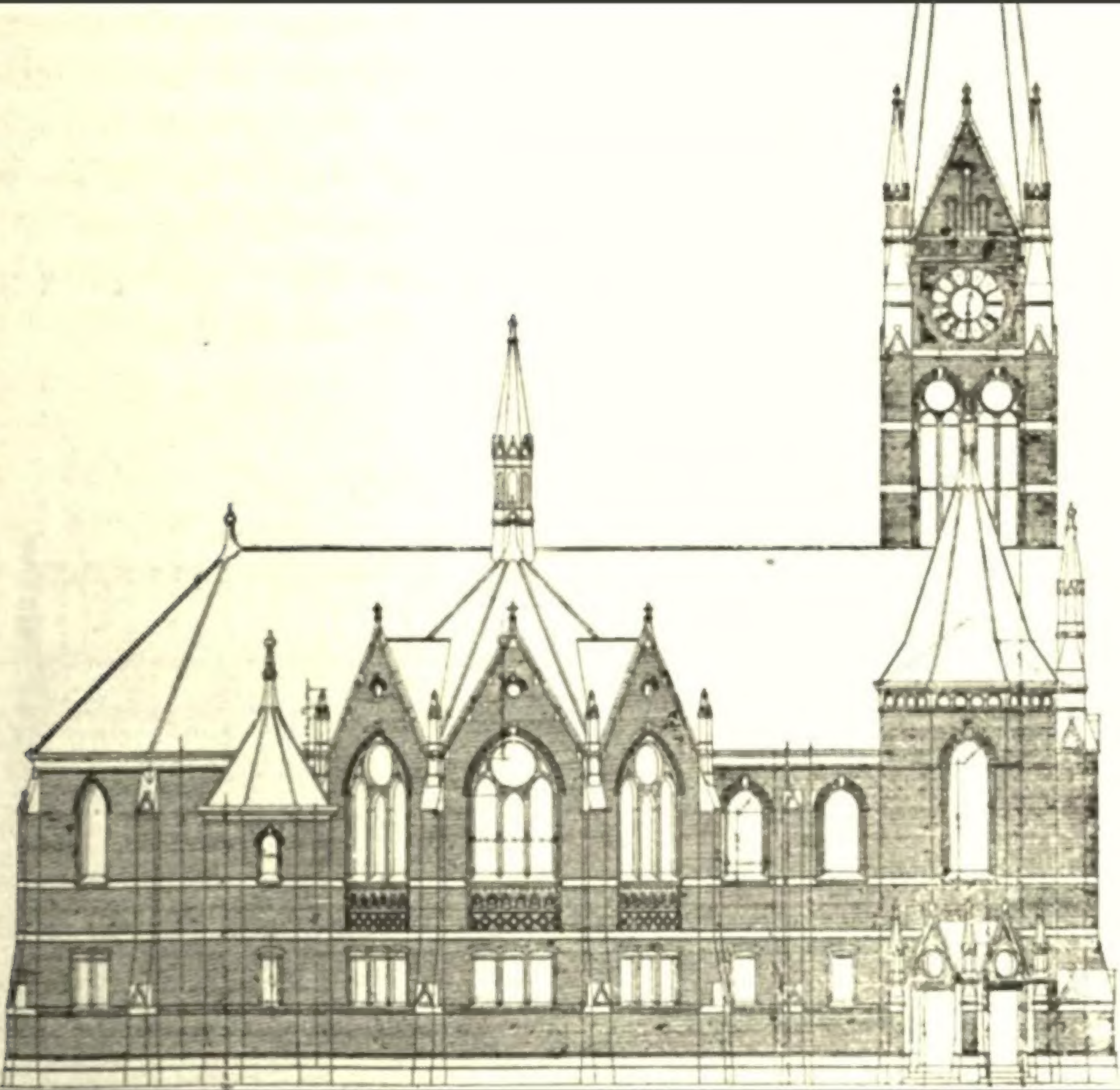


Theologische Zeitschrift aus der Schweiz

Digitized by Google

Period.
1806.62

Digitized by Google

Digitized by Google

XIII. Jahrgang 1896.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6.— für die *Schweiz.* — M. 6.— für's *Ausland.*

Zürich

Verlag von Aug. Frick

1896.

Digitized by Google

2090
32-6
Digitized by Google

Period.
1806.62
v. 13–17
1896–1900

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Hs. Nabholz, Wie lässt sich das kirchliche Interesse in jetziger Zeit und besonders in unsern zürcher. Gemeinden mehren?	1
Prof. Dr. E. Bloesch, Johann Peter Romang als Religionsphilosoph	25
V. Ryssel, Der Einfluss der syrischen Literatur auf das Abendland	43
Dr. R. R. Hoppeler, Die Karthäuser auf Géronde bei Siders	67
M. Lauterburg, Habakuk	74
Lindemann, Die Sonnenuhr des Ahas	102
V. Ryssel, Otto Fridolin Fritzsche	108
Rud. Bär, Einige Untersuchungen über I Mosis 1–3	123
Paul Kind, Ulrich Zwingli und Franz II Sforza (1531)	131
Traugott Ganz, Der älteste St. Galler Catechismus (1527)	139
Rudolf Schöller, Über Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben	179 195
K. Wismer, Dekan, Der Pfarrer am Krankenbett	220
Literatur	66
Notiz	129
Bücherschau	194 246
Programme: Der Haager Gesellschaft	243
Der Teyler'schen Gesellschaft	245

Digitized by Google

Digitized by Google

Wie lässt sich das kirchliche Interesse in jetziger Zeit und besonders in unsern zürcher. Gemeinden mehren?

Von *Hs. Nabholz*, Pfarrer in *Kloten* (Kt. Zürich)

(in der Pastoralgesellschaft Bülach vorgetragen. Febr. 1895).

Es ist keine im besondern Sinne „*wissenschaftliche*" Arbeit, die ich Ihnen hiemit vorlege, sondern eine *praktische* Frage, und zwar eine praktische im eigentlichsten Sinne des Wortes, besonders für uns *Geistliche*, die wir vor allem das Gedeihen unserer Kirche zu pflegen und zu verantworten haben, wie ja auch in der Offenbarung Johannes „der Engel", d. i. der Bischof, das Spiegelbild seiner Gemeinde ist und ihm zuallernächst als Aufgabe zugemutet wird, das zu leisten, was zum Frommen der Gemeinde dient.

Es ist auch keine neue, zum erstenmal in unsere Kreise hineingeworfene Frage, vielmehr eine die Kirche unserer Zeit mächtig bewegende und interessirende und darum immer wieder auftauchende. Sie Alle haben wohl in verschiedenen Kreisen schon Gelegenheit gehabt, diese Frage behandelt oder doch berührt zu sehen. Wir leben ja in einer Zeit *geistigen Kampfes* zwischen den beiden mächtigen, einander diametral gegenüberstehenden Richtungen, des *Materialismus* und *Idealismus* und da kann es nicht anders sein, als dass auch die Kirche und das ganze Gebiet des religiösen Lebens in dieses Ringen um die Weltherrschaft hineingerissen wird! Die Kirche ist aber, neben den Vertretern der Wissenschaft, in erster Linie die von Gott geordnete Anstalt, um die idealen Güter zu verteidigen. Sie hat, je anspruchsvoller und kühner die Mächte des Materialismus auftreten und Eroberungen in grossen Kreisen unseres Volkes machen, um so treuer und energischer für die höchsten Güter der Menschheit, Erhebung des Geistes zu Gott, zu arbeiten. Drum ist es wohl eine nicht genug zu beherzigende Frage und Aufgabe: *Was kann von der Kirche geschehen, um das Interesse für ihre heilige Sache zu wecken, zu heben und zu erhalten?* Und ich möchte hier gelegentlich ganz speziell auf unsere *Zürcher*-, und hie und da *noch* spezieller auf unsere besondern Bezirksverhältnisse hinweisen und so mein Referat möglichst concret und anschaulich gestalten.

Digitized by Google

A. Vor allem müssen wir darüber ins Klare kommen, was zum *Begriff des evangelischen Gemeindebewusstseins gehört,* um das *Objekt* zu fixiren, wofür wir unser Volk interessieren und in *welcher Art* sich dieses Interesse *äussern* soll. Ich denke, wir stellen uns alle auf den Boden unserer zürcherischen reformierten *Landeskirche,* auf den Boden dieser geschichtlich gewordenen *Volkskirche,* die alle evangelisch getauften und konfirmirten Glieder umfasst, dieser allerdings *weitherzigen Volkskirche,* die Raum bietet für verschiedene religiöse Richtungen, wenn sie nur den Zusammenhang mit Christus, dem Haupt der Kirche, aufrichtig und von Herzen festhält. Unsere Landes- und Volkskirchen sind der Acker der Welt, in den der himmlische Säemann seinen guten Samen ausstreut, auf den freilich auch der Feind, während die Leute schliefen, Unkraut säete, wo aber der Herr dennoch in seiner himmlischen Geduld und Weisheit warnend spricht: „Lasset beides wachsen bis zur Ernte!"

Bei dieser Auffassung von der Bedeutung unserer Landeskirche sind wir uns wohl bewusst, dass sich der Begriff derselben keineswegs deckt mit dem der eigentlichen Gemeinde Jesu Christi, der „ecclesia", d. h. der Gemeinschaft derer, die ohne Rücksicht auf nationale Schranken durch den wahren Glauben an Christum Jesum seines Heiles teilhaftig, von der Welt herausgesondert und dem Reich Gottes eingegliedert sind. Natürlich muss es jeder Landeskirche und jeder einzelnen Kirchgemeinde als Ideal vorschweben, sich dem Herrn darzustellen als eine Gemeinde, die nach Eph. 5, 27 „nicht Flecken, „Runzeln oder etwas dergleichen habe, sondern damit sie heilig und „unsträflich sei," und je näher diesem Ideal eine Kirche und Gemeinde kommt, desto besser, um so mehr verdient sie den Namen „ecclesia". Es erbaut sich demnach, wie Lang in seinem trefflichen Schriftchen: „Über Weckung des evangelischen Gemeindebewusstseins" sagt: „im äussern Rahmen der Landeskirche die jetzt noch viel„fach verborgene Gemeinde des Herrn, wie etwa der Dom innerhalb des Baugerüstes" — mit andern Worten: „Unsere empirisch ge„gebenen Volkskirchen sind die wichtige Operationsbasis, von der „aus lebendige Gemeinden sich entwickeln sollen, die mitwachsender „Klarheit sich bewusst sind, sowohl der *Gnadengaben,* die sie von „Gott, durch Jesum Christum empfangen haben, als auch der *Aufgaben,* „die ihnen gestellt sind, „das Salz der Erde" und „das Licht der Welt" „zu sein — Gemeinden, die, wie Joh. sagt, Gemeinschaft haben mit „dem Vater und dem Sohn und durch ihn Gemeinschaft unter ein„ander — die so zu dem auserwählten Geschlecht gehören, zu der „königlichen Priesterschaft, dem heiligen Volk, dem Volk des Eigen„tums, dass sie verkündigen sollen die Tugenden dessen etc. (s. Petri 2, 9)". Oder wie *Luther* am Schluss seiner Schrift: „Von der Freiheit der Christenmenschen" es als Forderung ausspricht: „Siehe

Digitized by Google

„also müssen Gottes Güter fliessen aus dem einen in den andern, „und gemein werden, dass jeglicher sich seines Nächsten annehme, „als wäre er es selber. Aus Christo fliessen sie in uns, der sich „unser angenommen hat in seinem Leben, als wäre er das gewesen, „was wir sind. Aus uns sollen sie fliessen in die, so ihrer bedürfen.“ . . „Zum 30sten: Aus dem allen folget der Beschluss, dass der „Christenmensch lebet nicht in ihm selbst, sondern in Christo und „seinem Nächsten; *in Christo* durch den *Glauben*, im *Nächsten* durch „die *Liebe*, durch den *Glauben* fährt er über sich in Gott, aus Gott „fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer „in Gott und göttlicher Liebe.“

Dies das Ideal einer christlichen Gemeinde und Kirche, mit dem sich ja allerdings unsere uns gegebenen Gemeinden und Volkskirchen nicht decken; dennoch sagen wir: „Verdirb es nicht; es ist ein Segen drin; und gegenüber der vielfach in heutiger Zeit sich geltend machenden Sucht, sich in kleinere Kreise zurück zu ziehen und die allgemeine Kirche vom Schmollwinkel aus zu verdammen oder zu bemitleiden, möchten wir dem Geschlecht unserer Zeit zu Gemüte führen: Halte deine Kirche in Ehren, sie ist doch deine „geistliche Mutter“, der du dein bestes in deiner religiösen Entwicklung verdankst.“

Ist somit unsere geschichtliche, von Gott uns gegebene *Landeskirche* das Gebiet, dem unser ganzes Volk sein Interesse widmen soll, so frägt sich weiter, *wie* denn dieses Interesse sich in einer *lebendigen* Gemeinschaft äussern werde. Vorbild ist da die *apostolische* Gemeinde zu Jerusalem, wie sie in der Apostelgeschichte als bleibender Typus vor uns steht, in der klassischen Charakterisirung: „Sie verharrten in der *Lehre der Apostel*, und in der *Gemeinschaft*, und im *Brechen des Brodes* und im *Gebet!*“ Wir haben also hier die vier Hauptbindemittel der christlichen Gemeinde: 1. die Gemeinschaft der *innern Glaubensüberzeugung*, dann 2. die Gemeinschaft im *Gottesdienst*, 3. die *Sacramentsgemeinschaft* und endlich 4. die *brüderlich-soziale Gemeinschaft.* Vor allem also das geistige, innere Band des gemeinsamen *Glaubens* und *Hoffens*: Ein Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott etc. Dann als notwendige Äusserung desselben die *gottesdienstliche und Sacramentsgemeinschaft*, ohne welche das religiöse Einzelleben verkümmern müsste; endlich aber auch die Gemeinschaft der *Bruderliebe*, wo ein Glied des andern Freuden und Leiden wie seine eigenen empfindet und mitträgt, und die Gemeinschaft der *Arbeit*, wo die Kräfte des Einzelnen zweckvoll und wirksam ausgenützt und wo schlummernde Gaben geweckt und segensvoll verwendet werden!

Wir sehen, überall, nicht blos zu Jerusalem, sondern auch im Grossen der ersten Kirche: die christliche Gemeinde der apostoli-

Digitized by Google

schen Zeit bildete einen in sich *fest geschlossenen* Verein, dessen Glieder durch den gemeinsamen Glauben und durch brüderliche Liebe eng unter sich verbunden waren, wo alle treu, eifrig, feurig an einander hingen, wo gleichsam *ein* Blut durch die Adern strömte, wo die Vielen, wie sie von *einem* Brod assen und von *einem* Tranke sich tränkten, unter sich *einen* Leib bildeten, von dem es in Wahrheit hiess: „Wenn ein Glied leidet, da leiden die andern mit und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit“ (1. Kor. 12,27.). Also die Gemeinde Christi ist ein Verein, wo jedes Glied einen festen Halt, eine Heimat, eine brüderliche Gemeinschaft findet; ein Verein, wo jeder etwas gilt und wo jeder für den andern einsteht, wo namentlich niemand mehr sich verlassen fühlt, sondern wo jede bestürmte Seele, jedes in Not und Schuld, Drangsal und Betrübnis seufzende Gemüt einen Friedenshafen, eine tröstende und helfende Gemeinschaft findet, darin man sich seiner annimmt! *Solcher Gestalt* ist eine Gemeinde und Kirche, die sich ihrer Gabe und Aufgabe bewusst ist!

B. Wie steht es nun damit in unserer Kirche und was fehlt ihr an lebendigem Interesse?

Damit kommen wir zum zweiten Teil unserer Betrachtung, zur *Beurteilung des kirchlichen Interesses* in unserm Volk. Wir wollen uns dabei vor *beidem* hüten, vor einem *unbegründeten Pessimismus*, wie vor einem leichten *Optimismus*. *Jener* ist ein Merkmal von *schwachem Gottvertrauen*, von einem Mangel an Zuversicht für die Sache Jesu Christi und der Wahrheit, — *dieser* aber leicht eine *oberflächliche, weltselige Anschauung*, wo man über den Schaden Josephs ohne tieferen Ernst hinwegspringt und bei allen Erscheinungen der Gegenwart mit einem fröhlichen *„all reigth!“* antwortet.

Gewiss leben wir in einer tief erregten, entscheidungsvollen Zeit, durch deren Geburtswehen auch die Stellung der Kirche und des Christentums in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Zeiten des *offiziellen Kirchentums*, des *Staatskirchentums* und des damit verbundenen kirchlichen Zwangs, wo die Kirche von obrigkeitswegen und von der Überlieferung her im Zentrum des öffentlichen Lebens gestanden, sind vorüber und statt dessen ist absolute Glaubens- und Gewissensfreiheit zum Grundgesetz erhoben worden, kein Zwang — oft nicht einmal mehr ein moralischer — nötigt mehr zur Taufe, Konfirmation, kirchlichen Trauung u. s. w. und die kirchliche Stellung des Einzelnen ist durchaus nicht mehr massgebend für das äussere Fortkommen. Ob getauft und konfirmirt, ob kirchlich getraut und offiziell landeskirchlich — oder nicht — das übt keinen Einfluss aus, weder in staatlicher noch in familiärer, weder in ökonomischer, noch in sozialer Beziehung. Wie in der Schule beim Eintritt kein Impfschein mehr verlangt ist, so wird nicht mehr nach Taufschein und Kon-

Digitized by Google

firmationsschein gefragt, weder bei Verehelichung, noch beim Eintritt in die Lehre oder in ein Amt, höchstens noch etwa in christlichen Anstalten, wie z. B. in den Appenzeller'schen, im evangelischen Seminar u. s. w. Aber hat dadurch unsere Kirche *soviel verloren?* Vielleicht an *äusserer Autorität*, aber nicht an *innerer Kraft!* Dürfen wir nicht die aktive Betätigung unserer Gemeindeglieder am kirchlichen Leben gerade darum um so höher schätzen, weil durchaus kein äusserer, oft nicht einmal mehr ein *„moralischer“ Zwang* dahinter steckt? — Und zudem hat ja auch *faktisch* die *Zahl* der kirchlichen Handlungen seit der Ära der Kultusfreiheit keineswegs in dem Maasse abgenommen, wie man es im Anfang gefürchtet, resp. gehofft hatte. Im Gegenteil weist ja die kirchliche Statistik der Schweiz allenthalben, gerade auch in unserm Kanton ganz, befriedigende Zahlen auf; und in unsern spezifisch landwirtschaftlichen Gemeinden gehören Unterlassung der kirchlichen Handlungen sozusagen zu den seltenen Ausnahmen. Die Ehrfurcht vor den Gnadenmitteln und das Verlangen nach den Segnungen der christlichen Kirche beruht zum Glück nicht auf Convenienz oder althergebrachter Sitte und Gewohnheit, sondern auf einem tief inneren, angeborenen Bedürfnis, auf einem in der Menschenseele wohnenden Hunger und Durst nach einem andern Wasser, als die löcherichten Brunnen dieser Welt ihr bieten können. Das sehen wir gerade auch an jenem unruhvollen Treiben und Drängen nach einer bessern Lebensstellung, nach einem befriedigenden Dasein, das durch die Massen des Volkes, namentlich der unteren Klassen, hindurchgeht; es ist ein *Unbefriedigtsein,* dem Namen nach *„mit dem äussern sozialen* Loos,“ in tieferer Wahrheit aber ist es eine Leere und Öde des Menschenherzens, das irgendwie Frieden und Zufriedenheit sucht und dies nun in einem angenehmeren, leichtern *äussern* Dasein zu finden hofft. So erklärt sich uns z. B. jenes erfreuliche Zuströmen von Massen Volkes zu den religiösen Sonntagabend-Vorträgen von Pfarrer Furrer in der Tonhalle, namentlich auch aus den Kreisen der Arbeiter; und das schöne Zeugnis von Riehl, wenn er sagt: „während seiner gegen 40-jährigen Laufbahn des öffentlichen Auftretens sei jedesmal im Saal eine lautlose Stille und atemlose Spannung eingetreten, so oft er in seinen Vorträgen irgend eine Frage des religiösen Gebietes auch nur gestreift habe“. — Nein, es ist noch *Leben* da, es schlummern tiefe, heilige Bedürfnisse in der Menschenbrust auch unsers heutigen Geschlechts, es handelt sich nur darum, sie zu wecken und ihnen die rechte Richtung und Nahrung zu geben.

Auch in unserer schweizerischen und *zürcherischen* Landeskirche und unseren Gemeinden ist Leben vorhanden, trotzdem wir im

Digitized by Google

Gegensatz zu der protestantischen Kirche von Deutschland ein ungeheures Maass von Freiheit, Subjektivismus und Demokratie und viel weniger Kirchenregiment und offizielles Kirchentum haben. Aber wir freuen uns da um so mehr jeder Äusserung kirchlichen Interesses, so der *Opferwilligkeit* für *Erhaltung, Renovierung, Verschönerung* und Neubau der *Kirchengebäude,* für *Erstellung* von *Orgeln, Kirchenheizungen* und dergleichen. Wohl wissen wir, dass schöne Kirchengebäude und glänzende Gottesdienste nicht immer untrügliche Zeichen sind von wahrem religiösen Leben: aber etwas ist doch daran, wenn unser sonst so materialistisch gerichtetes Geschlecht Wert anf ein würdiges Gotteshaus legt. Allerdings ist noch viel wertvoller das Interesse der Gemeinden für rechte mit Geist gesalbte Verkündiger des Wortes und Hirten der Herde, ferner das Interesse für den *Gottesdienst* selber, reger *Kirchenbesuch,* Übung des Gebetes, Pflege des *Kirchensanges, Lesen* des *Wortes Gottes* auch daheim und Erziehung der *Kinder* in der Zucht und Vermahnung zum Herrn. Auch in dieser Beziehung gibt es doch erfreuliche Erscheinungen; es steht mit dem *Kirchenbesuch* mancherorts nicht übel, namentlich in den Städten und in grössern und geistig regsamen Gemeinden, und besonders wo der Geistliche es versteht, mit seinem Wort die Herzen zu packen. Es mehrt sich auch durchgehends das *Missionsinteresse,* die Kirchenpflegen sind bei diesen Dingen liberal, sodass überall die Missionare und die Missionsprediger offenen und gern gesehenen Zutritt haben zu den Kanzeln unserer Kirchen. Für christliche Zwecke aller Art wird *schön gesteuert,* und religiöser *Lesestoff,* wie das „Appenzeller Sonntagsblatt", und „Christlicher Volksfreund", „Für Alle" etc. findet in unsern Gemeinden allenthalben zahlreiche und dankbare Abonnenten. Das alles sind erfreuliche Zeichen, die uns beweisen: Der Herr treibt sein Werk unter uns. „Er ist nun und nimmer nicht von seinem Volk geschieden".

Nun aber die *Kehrseite* der *Münze!* Dass die angeführten Lichtseiten unserer kirchlichen Lage noch lange nicht eine ideale, tadellose Beschaffenheit unseres religiösen Lebens und unserer kirchlichen Zustände bedeuten, das fällt heutzutage keinem, noch so genügsamen Beobachter ein. Vielmehr sind mit den modernen Verhältnissen und dem Geist unserer Zeit so mancherlei Schattenseiten verbunden, dass es eitle Schönfärberei oder ein Beweis von Farbenblindheit wäre, wenn man sich verschliessen wollte, gegen den Ernst unserer Zeit und die mancherlei Gefahren und Schwierigkeiten, die dem Wachstum unserer Kirche nach innen und aussen entgegenstehen.

Es sind *verschiedene Momente,* die einem bedenklichen Überhandnehmen einer kirchlich und religiös *indifferenten* Geistesrichtung

Digitized by Google

förderlich sind. Einmal der *allgemeine Kulturzustand* unserer Zeit, eine alle Klassen und Stände unseres Volkes durchdringende allgemeine, mehr oder weniger *tief gehende Bildung.* Durch die erhöhte oder doch „modernisierte“ Schulbildung, durch den regen Verkehr, durch die Berührung aller Volksklassen, auch der einfachsten und abgelegensten Gemeinde- und Hofbewohner mit städtischen Verhältnissen und mit der grossen Welt ist in alle Kreise eine Erweiteruug von Weltkenntnis und Weltgewandtheit eingedrungen; „stille“, von allem Treiben der grossen Welt, von aller Kultur unbeleckt gebliebene Menschenkinder, diese Generation ist im Aussterben begriffen. Die Anschauungen und Gewohnheiten der grossen Welt sind unsern Landleuten keine böhmischen Dörfer mehr; namentlich unsere jungen Leute sind zum grossen Teil „weltgewandte“, mit allen Fragen der Neuzeit, mit Aufklärung und Weisheit des Tages wohlvertraute „Allwisser“ geworden. — So wenig das auch an und für sich ein Schaden wäre, so liegen doch darin besondere Gefahren, nämlich jener *Wissens-* und *Bildungsstolz,* der so gern mit aller Halbbildung verbunden ist: ein *oberflächliches Absprechen* über alle noch so wichtigen und ernsten Dinge, — weil man sie nicht versteht; ein *hochfahrender Übermut,* der alles verstehen will und alle demütige Unterwerfung unter höhere Mächte und Wahrheiten als „Zopf“ und „Beschränktheit“ verspottet; eine falsche Eitelkeit, die sich der *Gottesfurcht,* des *Glaubens* als nicht mehr moderner, „veralteter“ Art — schämt.

Fördernd für diese Geistesrichtung wirkt unbestreitbar die moderne *offizielle Schule,* deren Durchschnittsgeist auf religiöse Indifferenz, wo nicht auf Verachtung, Anfeindung und Bekämpfung der Kirche und der Religion als einer unnötigen und lästigen Sache — hinausgeht Wird dies auch nicht offen ausgesprochen, so beweist doch die ganze Art, wie die modernen Lehrer den Gemeinde-Gottesdienst ignoriren, den Choral in den Singschulen vernachlässigen und den Religionsunterricht und das Beten in der Schule so freudlos nnd ohne alle Begeisterung betreiben, dass sie blutwenig von dem Einfluss der religiösen Erziehung auf unsere Jugend halten. — Unbestreitbar ist auch, dass dieser religiöse indifferente Geist nur zu leicht Boden findet in einer gewissen *kühlen,* auf *Materialismus* und *Rationalismus* gerichteten Gemütsrichtung, die durch unsere Zeit im allgemeinen und durch unsere *zürcherische* Bevölkerung im besondern hindurchgeht. Unser Volk, namentlich in unserm Bezirk, ist *religiös* lange nicht so *leicht* beweglich und so leicht für Ideale und *christliche* Religion zu begeistern, wie gerade das schaffhauserische, st. gallische und namentlich das württembergische. Wird es einmal von innerer Wärme ergriffen, so geht es allerdings tief und wohnt ihm

Digitized by Google

Kraft und Constanz inne, aber *bis* es erwärmt wird, dazu braucht es mancherorts viel. Darum findet auf der einen Seite das Sektenwesen in unsern Landgemeinden im ganzen wenig empfänglichen Boden, was wir ja begrüssen, aber auf der andern Seite ist auch für Pflege der Ideale: Bildung, Kunst, Musik, Ausbildung des Geistes und dann für Pflege der Religion, für Gottesdienst, Bibellesen, für die Sache der inneren und äusseren Mission in vielen Kreisen wenig Interesse; die Liebesgaben sind, speziell in unserm Bezirk, verhältnismässig nach der Bevölkerungszahl gering: viele Glieder unserer Kirche meinen immer noch, sie haben gar keine Verpflichtung, da sich mitzubeteiligen, es sei dies vielmehr bloss Sache der Pfarrer, der Pietisten und etlicher solcher Leute, die eine Privatliebhaberei dafür haben. Überhaupt fehlt es vielfach an einem lebhaften, warmen Interesse, an Liebe und Anhänglichkeit gegenüber der *geistlichen Mutter, der Kirche.* Wenn auch, wie oben bemerkt, eine Unterlassung der kirchlichen Handlungen zu den Ausnahmen gehört, so nimmt man es doch mit andern kirchlichen Pflichten und Bedingungen oft leicht. Mancherorts sind die Begehren um *verfrühte Konfirmation* eine wahre Modesache geworden und die Begründung dieser Begehren durch die Eltern und sogar auch durch die Kirchenpflegen — oft rein nur aus Bequemlichkeit und andern nichtswertigen Motiven — lässt nur zu klar und deutlich erkennen, wie wenig Wert da und dort im Grund auf diesen abschliessenden Jugendunterricht und auf die Konfirmation gelegt wird.

Gleichgültigkeit macht sich namentlich auch vielfach geltend bei den *Wahlen* von Kirchenpflegen und andern kirchlichen Behörden. Als vor etlichen Jahren in unserm Bezirk eine offizielle Bekanntmachung der vorzunehmenden Erneuerungswahlen die sämtlichen Bezirksbehörden, die wieder zu bestellen seien, aufzählte, da fehlte nur *eine,* nämlich die *Bezirkskirchenpflege.* Und wenn etwa durch Tod eine Stelle in dieser Behörde innerhalb der Amtsperiode vakant geworden, so fällt es keiner Ober-Behörde ein, von sich aus eine Neuwahl anzuordnen. Wie ganz anders ist das Interesse für andere, oft ganz materielle und mindere Gemeindefragen, für Bestellung der weltlichen Gemeindeämter — die Wahl der Kirchenältesten lässt einen grossen Teil der Gemeinde kalt, ja man wählt mitunter mit Absicht und Berechnung solche Männer hinein, die nicht das geringste Interesse für das sittlich-religiöse Leben der Gemeinde, weder bei der Jugend, noch bei den Erwachsenen in sich tragen, ja die oft nur darum in den Vordergrund gestellt worden sind, „damit sie dem Pfarrer gegenüber etwas Obstruktionspolitik treiben, was für ihn ja „äusserst gesund“ sein müsse.“ — Wie wenig Kenntnis und Interesse nimmt der Laie im ganzen an unserer

Digitized by Google

kirchlichen Organisation; die *Synode* ist ihm eine fern liegende, kaum dem Namen nach bekannte Versammlung, der „Antistes“ tritt jährlich bloss einmal, nämlich bei Anlass des Bettagsmandates, in Verkehr mit ihm, um unsere theologische Hochschule und seine theologischen Lehrer kümmert sich unser Volk, mit Ausnahme der Eltern, die etwa einen Sohn studieren lassen, gar nichts, und ebenso wenig interessiert es sich um kirchliche Fragen. Von einer Notwendigkeit einer Revision des *zürcherischen Kirchengesetzes* hat es jedenfalls kein Verständnis, betrachtet vielmehr diese Bestrebungen als eitel neuerungssüchtige Liebhaberei. Fragen von kirchlichem Interesse, wie z. B. Erstellung eines neuen Gesangbuches, einer neuen Liturgie, Beibehaltung oder Abschaffung des Katechismus, Differenzen über eine christliche Lehre, überlassen unsere Laien ganz ruhig den Geistlichen, sie ereifern sich deshalb nicht im geringsten und selbst bei religiösen Ärgernissen bleiben unsere Leute kühl bis ans Herz hinan. Mag der *Sonntag* noch so entwürdigt werden durch laute Feste und Schaustellungen, mag ein *Gotteshaus* und *Gottesdienst* noch so entweiht oder gestört werden durch rücksichtslose Anlässe, mögen die Heiligtümer des evangelischen Glaubens noch so schmählich angegriffen werden in Zeitungen, in öffentlichen Vorträgen —, ausserordentlich selten wird dagegen reagiert aus der Mitte der Gemeinde, deren geistiges Besitztum es doch ist, das mit frecher Hand angetastet wurde. Kaum da und dort macht sich eine leise Entrüstung geltend wider solche Verunglimpfung, aber lieber nicht öffentlich — immer spielt dabei die Ansicht mit, das gehe ja nicht sie, sondern nur die Pfarrer an, die seien dabei „persönlich“ beteiligt und beleidigt, *sie* mögen sich also ihrer Haut wehren. (Wie lange sind in dieser Hinsicht die Zeiten der 39ger Bewegung vorbei!) Ganz anders in der *katholischen Kirche!* Wenn etwa hier ein radikales Blatt sich herausnimmt, irgend eine Einrichtung dieser Kirche zu kritisieren, und an den Pranger zu stellen, so bleibt die Reaktion gewiss nicht aus; nicht bloss die Hierarchie erhebt sich dagegen, sondern das *katholische Volk* selbst verbittet sich solche Angriffe und straft das fehlbare Blatt damit, dass es einfach demselben den Eintritt in ihre Häuser verschliesst. Dagegen bei uns *Protestanten* lässt es das oft völlig erstorbene konfessionelle Ehrgefühl zu, in dieser Hinsicht die unglaublichsten Dinge hinunter zu schlucken und mit Todesverachtung zu verdauen; man abonniert solche Schandblätter immer wieder und unterstützt sie also in ihren Minierarbeiten moralisch und finanziell. Deshalb nimmt auch die öffentliche Meinung im Ganzen so wenig Rücksicht auf unsere Kirche, die man ja ungestraft verhöhnen darf, während dagegen, wo es sich um die katholische Kirche und etwa um die Juden handelt, oft ganz radikal gesinnte

Digitized by Google

Leute merkwürdig „säuberlich fahren mit dem Knaben Absalom". „Und doch ist religiöse Indolenz weit verhängnisvoller für *unsere* „Kirche, als für die *römische,* weil hier der Schwerpunkt in der „straffen Organisation und in der Aktion der leitenden Persönlich- „keiten liegt, während die Kraft unserer Kirche einzig und allein in „der bewusst gläubigen Gemeinde beruht." (Lang.) Gewiss — sagt mit „Recht die „christliche Welt" — „wenn jede Verhöhnung der evangelischen Heilsgüter einen Schrei der Entrüstung seitens der in ihren heiligsten Gefühlen verletzten Gemeinde einen lauten Protest hervorriefe, es würde mancher Schaden Josephs nicht so klaffend zu Tage treten."

Viel reger ist in dieser Beziehung das kirchliche Bewusstsein in der *niederrheinischen* und in der *freien schottischen* Kirche. Von letzterer machte einst *Dr. Barth* in *Calw* die Bemerkung: „Über eine Frage, um deretwillen bei uns (also in dem frommen *Württemberg*) kein Bauer vors Haus gehen würde, wurde die ganze Kirche Schottlands bis in die innersten Grundfesten erschüttert." Auch wurde uns aus der *englischen* Kirche von Leuten, die mit den dortigen kirchlichen Verhältnissen vertraut sind, bezeugt, dass daselbst sich ein viel regeres kirchliches Bewusstsein zeige als bei uns. — Ganz besonders sind die *amerikanischen* Kirchenverhältnisse, wenigstens „hinsichtlich des entwickelten kirchlichen Lebens und Interesses, „ausserordentlich viel günsiger als bei uns. Dort auf jenem Boden „gestaltet sich eben die Sache von vornherein insofern vorteilhaft, „dass, wer sich nicht an eine Kirche anschliesst, überhaupt in kirch- „lichen Dingen nichts drein zu reden hat; und wer sich anschliesst, „der bringt in der Regel schon ein religöses und kirchliches Interesse „mit. Jede sich sammelnde Gemeinde hat die Ordnung ihrer Ver- „hältnisse in der Hand und dadurch wird das Gemeindebewusstsein „geweckt und gestärkt; ja schon durch ihre Beisteuern für Bauten, „Pfarrergehalte und dergleichen sind die Leute dort für die Kirche „interessiert. Zur Mitarbeit werden sie sodann noch besonders heran- „gezogen durch die Wahl in den Gemeindevorstand, durch Beschick- „ung der Synodalversammlungen seitens der Gemeindedelegirten, die „Einsicht in das kirchliche und synodale Leben erlangen und zu „Hause davon erzählen und so wächst das Interesse für alle diese „Dinge." Haben Sie nicht auch schon von Schweizern in Amerika, die etwa auf Besuch heimkehrten, sich erzählen lassen, wie dort ganz schlichte Farmer oder Handwerker ein merkwürdiges Interesse und Verständnis für kirchliche Fragen an den Tag legen, wie sie dort gerne Opfer an Geld, Zeit und persönlicher Hingabe bringen und eigentlich stolz darauf sind, an der Kirche ihrer neuen Heimat aktiv sich mitbeteiligen zu können? Daheim wären sie vielleicht so gleich-

Digitized by Google

gültig für solche Sachen geblieben, wie der Jude gegenüber der Einführung eines neuen Kirchengesangbuches!

Ein Zeichen, wie viel unsere Kirche von ihrer zentralen Stellung eingebüsst hat, ist auch das — und darauf weist *Sulze* in der „Christl. Welt“ in seinen Aufsätzen: „Gemeindeprinzip und Predigt“ hin, — dass selbst auf dem heiligen Gebiet der *Liebestätigkeit* die Kirche keineswegs in der Mitte dieser Bestrebungen mehr steht, sondern von vielen geflissentlich als auf diesem Gebiet überflüssig und gar hemmend und störend auf die Seite geschoben wird. Wie bei uns, wenigstens im Bezirk Bülach und Dielsdorf, jedenfalls nicht ohne eine antikirchliche Tendenz, das *Armenwesen* von den *Kirchenpflegen getrennt* und *politischen* Behörden überwiesen worden ist, so ist überhaupt der „liberale“ Bürger aus Grundsatz unkirchlich, er steht der Kirche fern, ja mit einer gewissen Abgneigung gegenüber, verachtet sie vom Standpunkt seiner höheren Vernunftreligion aus, ja glaubt auch, sie bekämpfen zu *müssen.* Im Gefühl aber, dass blosse Irreligiosität doch auch kein Standpunkt sei, und, dass er doch irgendwie seinen religiösen Sinn auch an den Tag legen müsse, sucht er seinen Schwerpunkt in Wohltätigkeit und allerlei humanitären Bestrebungen. In seinen Wohltätigkeitsvereinen hat er sich eine Humanitätskirche gebildet und hier glaubt er sein Ideal verwirklicht zu sehen, wo man ohne spezifisch „christliche“ Religion die Religion der reinen Humanität pflegen könne. Indem er praktisch tüchtiges leistet, hofft er den Beweis zu führen, dass die *Kirchen entbehrlich* wären, oder dass sich jenseits derselben eine Kirche der reinen Humanitätsreligion gründen lasse. Oder also, nach dem evangelischen Katechismus ausgedrückt: Es gebe eine Religion ohne metaphysische Unterlage, eine Liebe ohne die Wurzel des Glaubens — eine Blume, abgeschnitten und mit dem Stengel in ein Glas gestellt, solle doch fortleben!

Viel tragen zur Entfremdung von der Kirche, zum Misstrauen gegen dieselbe natürlich auch die Lehren der *Sozialdemokratie* bei. Mag auch die Kirche viel versäumt haben in der Fürsorge für die sogenannten „Arbeiter“, die „Enterbten“ und „Vernachlässigten“ in der Welt, mag sie auch lange Zeit vergessen haben ihrer Aufgabe, gerade diesen in ihrem inneren Leben den meisten Gefahren ausgesetzten Gliedern des Volkes einen Halt, ein bergendes Zelt, eine Heimat zu bieten, so wissen doch die Führer der Sozialdemokratie, dass gerade die Kirche ihnen in ihrem Werben und Gewinnen der Massen, in ihrer unbedingten Herrschaft über die Gemüter die gefährlichste Konkurrenz macht. Wenn einmal die Kirche es versteht, auch diese Kreise wieder zu gewinnen, durch die Macht der aus dem Glauben stammenden Liebe und ihnen einen Halt, eine

Digitized by Google

Gemeinschaft und eine Hand zu bieten, die sie mit Vertrauen erfassen, so ist es mit der dämonischen Macht der herrschsüchtigen Arbeiterführer und Hetzer vorbei und die irregeleiteten Seelen wenden sich wieder *den* „Genossen“ zu, die es ehrlicher mit ihnen meinen, als ihre unheimlichen Treiber, und denen sie sich doch mit besserem Gewissen hingeben können, als den unlautern Gewalten, die sie immer auf eine kommende Propaganda der Tat vertrösten. Darum ist auch ein richtiger Führer der Sozialdemokraten ein erklärter Gegner der Kirche und die erste Operation, die er an seinen frisch eingetretenen Jüngern vornimmt, ist eine Purgierung von dem aus gottesfürchtigem Elternhaus und christlichem Jugendunterricht hergebrachten geistlichen Erbgut. Wie empfänglich solche junge unerfahrenen Leute sind für solche bezaubernde neue Weisheit, wie die Lehren der Sozialdemokratie ihrem jugendlichen Ehrgeiz schmeicheln und wie bald sie sich wirklich als „bisher bethörte, gebundene und unglückliche Sklaven einer ungerechten Gesellschaftsordnung“ betrachten lernen, das sehen wir schon an jenem blind-willigen Volk Israel, als unter den Toren von Jerusalem der schöne, süsse Absalom den Eintretenden so innig warm die Hand drückte, das lehrt uns der verlorne Sohn im Gleichnis, das lehren uns so viele Erfahrungen an unsern *ausgezogenen Konfirmanden!*

Eine bedeutende Gefahr für unser kirchliches Gemeinschaftsgefühl ist endlich auch jener *Subjektivismus*, der ein Merkmal unserer Zeit, unserer reformierten Kirche und *unseres Volkes* im besondern ist und aus dem nun die Zersplitterung in viele *Sekten* und *engere Gemeinschaften* hervorgeht. Ja, wie leicht nimmt man es heute mit der Loslösung von der Kirche, nicht nur bei den religiös Indifferenten, die gar keine Kirche mehr besuchen, sondern auch bei den religiös angeregten und erregten! Es ist ein Mangel an *Pietät* vor der *geistlichen Mutter*, der *Kirche*, ein Mangel an Verständnis für den Wert der Kirche und für die Pflicht gegen sie, ein Mangel an *Gemeinschaftsgefühl* und an *Zusammenhang*, und auf der andern Seite die *Sucht* und *Eitelkeit*, eine grössere Rolle spielen zu können, als in der grossen Gemeinde, wie denn auch Luther sagt: „Kein Ding „ist dem Glauben und dem Christentum unleidlicher und schädlicher, „denn der Dünkel: er kanns ja nicht lassen, er muss ein eigen Wesen „anrichten und vom gemeinen Wesen abgehen, auf dass er ein eigenes „habe und sich darin wohlgefalle!“ Ja, wie leicht nimmt man es in heutiger Zeit mit dem Austritt aus seiner Kirche, in der man getauft und konfirmiert worden ist und mit dem Anschluss an irgend eine religiöse Gemeinschaft, die einem gerade zusagt oder in der man für seine Eitelkeit und Eigenliebe am meisten Nahrung findet. Wie bald ärgert man sich an seiner heimatlichen Kirche, findet verschiedene schöne Gründe, die dem ängstlichen, zarten Gewissen das

Verbleiben nicht mehr erlauben sollen. Es ist ja wahr, unsere Kirche hat viele *Gebrechen* an sich, viel Stagnation, viel Uneinigkeit in den Lehrmeinungen, viel dürre Zweige am Baum; aber können's denn wirklich entschiedene Bekenner des Glaubens nicht mehr bei uns aushalten? Haben wir neben den Zeichen des Schlafes nicht auch wieder Beweise des Lebens und der Kraft? Geht nicht durch all die *verschiedenen Lehrmeinungen* der Gegenwart doch wieder *eine Grundströmung*, evangelischer gemeinsamer Grundüberzeugungen hindurch, wie sie in unsern Liturgien, Gesangbüchern und Gebetbüchern zum Ausdruck kommen? Liegt nicht noch unserem kirchlichen Bekenntnis, unseren Predigten und unserem Jugendunterricht, so mannigfaltig es auch nach Gehalt, Tiefe und Ernst sein mag, die *Bibel*, das *Evangelium* Jesu Christi zu Grunde, das immer wieder als eine allbeherrschende Macht *über* dem Menschenwort unserer Verkündigung steht, das so vieles korrigiert, beleuchtet und ergänzt, was wir in Schwachheit und Irrtum lehren? So lange das Evangelium Jesu Christi nicht von unsern Kanzeln und unsern kirchlichen Unterweisungsstunden verbannt ist, darf uns niemand den Charakter einer christlichen Kirche absprechen. Und findet nicht eine Seele, die christliche Gemeinschaft sucht, in jeder Gemeinde ein oder mehrere Glieder, an die sie sich anschliessen und in gegenseitiger Handreichung Förderung im Glauben finden kann? Wahrlich nicht das *Absondern* und sich *Zurückziehen* ist der göttlich gewollte Weg, sondern dass der Christ sein *Licht* leuchten lasse in der *Gemeinschaft* und als ein *Salz* wirke im Verkehr und in der Gemeinschaft mit den andern! Halten Sie solchen ängstlichen, engen Gemütern das Beispiel *unseres Herrn* vor: Hat er sich zur Zeit seines Erdenwandels auch von seiner Kirche abgesondert? Hat er nicht, trotz des vorhandenen pharisäischen Sauerteigs und des sadducäischen Unglaubens, treu zur Synagoge gehalten und mit verzehrendem Eifer den Tempel seines Gottes gereinigt, obwohl er wusste, dass von demselben kein Stein auf dem andern bleiben würde? Ist nicht das Wort des Apostels Paulus I. Cor. 1 ein eindringlicher Warnungsruf an die Frommen unserer Zeit: „Ich ermahne euch, ihr Brüder, durch den Namen unseres Herrn Jesu Christi, dass ihr alle einerlei Rede führet und nicht Spaltungen unter euch seien". Gewiss ist es etwas schönes und gesegnetes um die Pflege brüderlicher Liebe und Gemeinschaft im engsten Kreis, aber man kann das tun, ohne daneben geflissentlich auf Auflösung der Kirchengemeinschaft hinzuarbeiten und ohne sich ein Verdienst daraus zu machen, möglichst schnell das Band der Gemeinschaft mit seiner Mutterkirche zu zerschneiden. „Zu dem Gebahren mancher exaltierten Sektenleute, „wie sie heutzutage in manchen Gemeinden ihr Wesen treiben und „sogar von einer Gemeinschaft in die andere überspringen und nir-

by Google

„gends kein Bleiben haben, muss jeder ernste Christ, dem es nur „um seinen Herrn und die Wahrheit ohne unreine Nebenabsichten „zu tun ist, bedenklich den Kopf schütteln; das ist nicht nach dem „Sinn und Geist des Meisters, der seinen Jüngern die Warnung auf „die Zeiten der Verwirrung und Stürme hinterlässt: „Wenn alsdann „jemand zu euch sagen wird: Siehe, hier ist Christus oder dort! Siehe, „er ist in der Wüste, siehe, er ist in der Kammer, so glaubet ihnen „nicht und folget ihnen nicht!“ (Lang, Gemeindebewusstsein.)

Da haben es *unsere Vorfahren* zur Zeit des *Rationalismus* anders gehalten. Wohl war es auch eine dürre Zeit, wo viele suchende Seelen vergeblich den Wunsch aussprachen: „Wir möchten gerne Jesus sehen!“ Aber deshalb schieden die Glieder, die tiefere Bedürfnisse hatten, nicht einfach aus der Kirche aus, sie behielten, den kirchlichen Übelständen und der unbefriedigenden Ausbeute in den Kirchen zum Trotz, zum guten Teil Fühlung mit der grossen Gemeinde. Anstatt das Schiff einfach seinem Schicksal zu überlassen, halfen sie das schwache Fünklein des Glaubens durch ihr Gebet und durch ihre Teilnahme vor dem gänzlichen Auslöschen bewahren und es wieder anfachen, und wenn die Pfarrer, die sich als Herren über dem Glauben geberdeten, ihnen wenig Erbauung zu bieten vermochten, so gieng man *doch* in die Kirche und erbaute sich da an den evangelischen Kernliedern, die trotz der rationalistischen Verwässerung noch Gemeingut der Kirchen blieben, und an den biblischen Texteswörten! Und daneben vereinigte man sich in kleineren Versammlungen und las daheim in den Häusern alte Predigten und Andachtsbücher. So sollte auch die heutige Krisis in der Kirche durchgemacht werden. Leicht und bequem ist es, um allerlei Mängel willen einfach das Schifflein der Kirche zu verlassen und dabei sich in dem Wahn zu gefallen, man sei ganz besonders feurig im Geist und tue ein dem Herrn besonders wohlgefälliges Werk! Nein! Hier ist Geduld und Glauben der Heiligen vonnöten. Das ist *Glaube,* dass man auf die Macht des Herrn und der Wahrheit sein Vertrauen setzt, die werde immer wieder durch die Nebel hindurchbrechen und siegen, und das ist *Liebe* zum Herrn, dass man nicht stolz und kalt an dem Verwundeten am Wege vorbeirauscht und ihn nicht mehr wert hält, ihm die Hand der Hülfe und Gemeinschaft zu bieten, sondern dass man, wie der Samariter, sich zu den irrenden und geschlagenen Brüdern niederbeugt und ihnen sucht den Weg zur Umkehr und zur Heiligung und zur Herberge zu zeigen und durch ihre Gemeinschaft zu erleichtern.

Sollte wo ein schwacher fallen,
Der stärk're spring ihm bei;
Man trag', man helfe allen,
Man pflanze Lieb' und Treu.

Digitized by Google

Die eigentliche Achillesferse des Protestantismus und auch unserer Landeskirche ist der Mangel an *einem festen Zusammenhalt,* an einem *treuen Einstehen für die Kirche* und ihre *Ehre,* ihre *Entfaltung* und *Wirksamkeit.* Daran fehlt es in den weitesten Kreisen, bei der Masse *leichtlebiger, oberflächlicher* Leute, die keine Ideale kennen und allen Ernst in Spiel und Trunk ersticken; bei vielen mit moderner *Bildung und Aufklärnng gesegneten,* die in der Eitelkeit ihrer Geisteshöhe alle Religiosität und Kirchlichkeit als ein Zeichen der Schwäche und Geistesarmut verachten; bei vielen *Einflussreichen,* die mit Berechnung die Kirche niederhalten und alle Regungen eines lebendigen Christentums im Keime ersticken wollen, weil sie nichts so sehr fürchten, wie, wenn Christus aus dem Grab auferstünde, und endlich auch in den Kreisen *mancher Frommen,* „die in rührender Eintracht mit den vorhingenannten auf ein baldiges „seliges Sterben der Kirche rechnen und in heiliger Andacht das „Lied anstimmen: „Brüder, heilet Babel nicht, — Es ist nichts mit „ihr zu machen.“ —

Aber all dieser Ungunst der Zeitverhältnisse zum Trotz wollen wir nicht mutlos am Wege stehen und die Flinte ins Korn werfen, namentlich uns hüten vor dem Schlendrian des Gehenlassens und vor dem trägen *Pessimismus* und *Quietismus,* dessen ganze Weisheit lautet: „Man macht eben fort, so gut oder so schlecht es noch gehen will“. Nein, unsere Sache wird siegen, wenn wir den Glauben und die Liebe zum Herrn bei uns behalten, aber wir müssen solche Knechte sein, die auf ihren Herrn warten, die Lenden umgürtet und die Lichter brennend. „Wer ist der treue und kluge Haushalter, den der Herr über sein Gesinde setzen wird, dass er ihnen zu rechter Zeit die verordnete Speise gebe? Selig ist derselbe Knecht, den sein Herr, wann er kommt, finden wird, dass er also tut?“

Damit kommen wir nun zu unserer *dritten,* zur Hauptfrage: *C. „Was sollen wir tun, um in unserm Volk das Interesse für seine Kirche zu mehren, und zu erhalten?“*

Wenn wir nach den *Mitteln* und *Wegen* fragen, wie mehr Leben und Zusammenschluss in unsere Kirchgenossen zu bringen sei, so ist von vornherein zweierlei zu beherzigen: Einmal, dass es nicht an der Menschen wollen und laufen, auch nicht der wohlmeinendsten und geistgesalbtesten liegt, sondern an *Gottes Erbarmen*, und zweitens, dass wir nicht Zuflucht nehmen dürfen zu allerhand *künstlichen* Mitteln und Reizen, die gegen den nüchternen, lautern Sinn und Geist des Evangeliums streiten und bei denen keine tieferen Regungen, sondern nur vorübergehende Neugierde, Kurzweil und überspannte Aufregung zustande gebracht wird.

Digitized by Google

Wir können's nicht machen. Der gleiche *Herr* mit seinem *Geiste,* der die Kirche gebaut, muss sie auch erhalten und stärken, und unsere erste und letzte Bitte wird die sein, um eine *neue Geistesausgiessung,* um einen Geist der Gnade und des Gebets. Man sagt manchmal, Gott müsse wieder einmal schwere *Notzeiten* über unser Geschlecht kommen lassen, dass es gedemütigt werde und wieder lerne nach Gott fragen. Aber abgesehen davon, dass wir schwerlich da Gott Vorschriften machen und ihn so recht eigentlich bitten dürfen, er möchte wieder einmal den Stab „Wehe" über die Menschen dahinfahren lassen, abgesehen davon ist, wie ich die Sache betrachte, auch nicht sicher, ob wirklich äussere Notzeiten eine Geistesausgiessung herbeiführen und die Menschen unserer Zeit bessern würden. Viele Beispiele in der Geschichte lehren, dass furchtbare Gerichte wohl bei einzelnen, aber nicht im allgemeinen, Früchte der Gerechtigkeit hervorgebracht haben. Die Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte haben wohl die Gemeinde Jesu Christi in einzelnen ihrer Glieder wacherhalten und ihren Glauben geläutert, aber doch nicht die allgemeine Kirche vor späterer Entartung und Verweltlichung bewahrt. Die furchtbaren Stürme des 30jährigen Krieges, die Drangsale der napoleonischen Tyrannei und der damit verbundenen blutigen Kriege haben wohl tausende aus dem Schlafe geweckt, aber nachhaltige Früchte eines neuen geistigen Lebens doch nicht gezeitigt. Und was hat die Kirche Frankreichs durch die Wunden, die diesem Lande anno 1870—1871 geschlagen worden sind, eigentlich gewonnen? Ich wenigstens wüsste davon nicht viel zu berichten. Und umgekehrt sind die grossen Erscheinungen der Reformation und andere Perioden wieder erwachenden Glaubens und Lebens nicht gerade aus äusseren Notzeiten herausgeboren worden. Ich will gewiss nicht die grosse Bedeutung und Gnadenabsichten Gottes mit solchen Gerichten unterschätzen, aber es ist mit solchen Geschicken im Leben eines ganzen Volkes und einer ganzen Generation ähnlich wie oft im Leben einzelner Menschen: So lange das Gericht anhält, ist man demütig und sucht Gott wieder, aber bald nach dem Nachlassen ergiesst sich oft der Strom des Weltgeistes wieder in sein altes Bette. Die Hauptsache ist und bleibt in meinen Augen eine neue *Geistesausgiessung,* dass Gott einen Hunger sendet über die Lande, nicht einen Hunger nach Brot, sondern das Wort Gottes zu hören." Amos 8,11. Warum sollte Gott das nicht einmal wieder tun, wenn er dafür die rechte Zeit herbeigekommen sieht?

Mit diesen Behauptungen will ich nun aber keineswegs einem trägen Gehenlassen, einem tatenlosen Quietismus das Wort reden, sondern ich meine, wir sollen vielmehr treue Knechte sein, die

Digitized by Google

allezeit ihre Pflicht im Weinberg tun und mit den anvertrauten Talenten handeln, um damit andere zu gewinnen!

Nach dem allgemeinen Erfahrungssatz, dass ein Werk mit denselben Kräften erhalten und gefördert wird, mit denen es gebaut worden, gilt es vor allem das *Wort Gottes* wirken zu lassen. Mit dem einfachen Wort Gottes sind die Zeugen des Herrn in diese Welt hinausgegangen und haben die Kirche aufgebaut — mit demselben Wort gilt es, ihr Werk fortzusetzen. Zentrum der pastoralen Tätigkeit ist und bleibt die *Verkündigung des Wortes.* Und damit hat der Geistliche gerade in unserer Zeit eine ungemein grosse und wichtige Aufgabe, die er sich durch keinen noch so schönen und edlen Allotria verkümmern darf. Je mehr der allgemeine Bildungsstand unserer Zeit erhöht oder doch verfeinert ist, je mehr Ansprüche an den Prediger gemacht werden, und je wählerischer unser Geschlecht ist infolge der mannigfachen Quellen, aus denen es seine geistige Nahrung schöpft, umsomehr müssen wir unsern Zuhörern zu bieten suchen in lebendigen, gedankenreichen und namentlich das praktische Leben mit allen seinen Erscheinungen und Bedürfnissen berührenden *Predigten.* Unsere Predigten dürfen nicht doktrinär, abstrakt und namentlich nicht *langweilig* sein (letzteres bezeichnet bekanntlich Spurgeon als eine der grössten Sünden beim Predigen). Wir müssen mit dem Volk vertraut sein, seine Sprachweise, seine Anschauungen, seine Fassungskraft, seine Freuden und Sorgen kennen, und uns danach richten, dass wir den Bauern ein Bauer, den Arbeitern ein Arbeiter, den Herren ein Herr werden. Das lernt sich nicht auf der Hochschule, sondern nur durch liebendes Eingehen in die Gemeinde, bei gesunden und kranken, bei jungen und alten, in ihre Arbeiten und ihr Familienleben; da lernt man *so reden,* dass sie uns *verstehen* und uns gerne zuhören, ohne zu gähnen oder dann selig einzuschlafen. Für unsere Bevölkerung speziell werden wir uns zur Regel machen müssen, dass wir nicht *einfach* und *schlicht* genug sprechen können. Mit der christlichen Erkenntnis und mit der Vertrautheit mit der Bibel und dem Glaubensinhalt unserer kirchlichen Lehre ist es leider im Durchschnitt bei unserer Landbevölkerung ziemlich ärmlich bestellt und da wollen wir unreren Zuhörern lieber Milch zu trinken geben, die sie doch verdauen können, als starke Speise, von der sie nichts fassen. Es gibt ja auch Anlässe, Zeiten und Gelegenheiten, wo wir unsern Zuhörern einen Gang höher hinauf und tiefer hinein zumuten dürfen, aber auch da so viel als möglich in der „Sprache Kanaans“ und so anschaulich als möglich. Treffliche Dienste tut es dem Pfarrer immer, wenn er ein etwas praktischer Mensch ist, etwas vom Naturleben, von landwirtschaftlicher und technischer Beschäfti-

Digitized by Google

gung versteht und überhaupt ein solcher Mensch ist, der dem Leben und schaffen der gewöhnlichen Menschen nicht fremd und ohne Verständnis gegenüber steht. Wie feine Naturbeobachter waren die Propheten des Alten Bundes, der Herr Jesus und der Apostel Paulus! Wie zieht es die Zuhörer an, wenn ihnen gezeigt wird, welche tiefe Wahrheiten, welch eine prächtige Symbolik die einfachen täglichen Lebenserscheinungen für sie enthalten — eine Kunst, wie sie namentlich die grossen Prediger des Mittelalters, und auch Luther und andere nach ihm, verstanden.

Die Predigt soll das *Centrum* der pastoralen Tätigkeit in der Gemeinde sein und bleiben. In Norddeutschland wird der Geistliche schlechtweg „Prediger" geheissen uud unser Volk hat gewiss recht, wenn es den Pfarrer immer noch hauptsächlich nach seiner Leistungen auf der Kanzel taxirt. Auch der bekannte und bedeutende christliche Sozialpolitiker Pastor Sulze in Dresden-Neustadt weist bei all seiner Betonung des Prinzips von dem allgemeinen Priestertum, der *Predigt* ihre Stellung im Centrum der Gemeindetätigkeit an. Er sagt in der „christlichen Welt" in seinem Aufsatz: Gemeindeprinzip und Predigt: „Jetzt ruht das kirchliche Leben im wesentlichen auf der Predigt. Sie ist das Band, das die Gemeinde. oder doch wenigstens einen Kreis von Anhängern eines Geistlichen noch zusammenhält. Auch wenn einmal Gemeinden mit eigentlicher Gemeindeseelsorge sich gebildet haben, d. h. wo die religiöser und sittlich tüchtigeren der Gemeindeglieder sich der anderen annehmen, sie belehren und weiter führen, so sind doch auch in solchen Gemeinden die Theologen und die Geistlichen nicht zu entbehren. Ihre Stellung beruht freilich nicht darauf, dass sie an religiös und sittlicher Tüchtigkeit alle Mitglieder der Gemeinde übertreffen sollen, das würde zu den grössten Gefahren führen, die einen unter den Geistlichen würden zur Überhebung verleitet, die den Fall zur Folge hat, die demütigen müssten sofort ihr Amt niederlegen, oder sich in Gewissensangst verzehren; — auch nicht darauf, dass der Geistliche das Recht zu seiner Stellung von seiner rednerischen Begabung her habe, denn das führt zu einer Vergötterung der natürlichen Begabung, des Kanzelvirtuosentums, von welchem Beecher ein schlimmes Beispiel gegeben hat. Der Gottesdienst ist kein Kunstgenuss, Religion ist keine zufällige natürliche Begabung, sondern eine Gestaltung des Charakters; durch kluge Worte wird das Kreuz Christi nur verdunkelt, nicht erhellt. Vielmehr beruht die Stellung der Geistlichen darin, dass sie innerhalb der Gemeinden die *Religion* der *Gottes- und Menschenliebe,* wie sie sich auf dem Boden der *reinen Vernunft*, ohne Zusammenhang mit der geschichtlichen Überlieferung, herausgebildet hat, mit der *christlichen Über-*

Digitized by Google

lieferung in Wechselwirkung bringen, jene, die *ungeschichtliche* Religion, den „Liberalismus“ vor Verflachung und Versiechung bewahren, dieser aber ihre volle Kraft und Bedeutung verleihen und eben auf die Wechselwirkung der beiden Faktoren das Gemeindeleben gründen“.

Nächste und wichtigste Aufgabe der Geistlichen ist nun, nach Sulze, den Gemeinden das Leben der heiligen Schrift so zu erschliessen, dass sie nachempfinden und in sich aufnehmen können, was die Seelen der Propheten und Apostel bewegt hat, und was in Christus uns gegeben ist. Und hier stellt nun Sulze eine eigentümliche Maxime auf. Er sagt: „Es genügt gar nicht, dass *über* Abschnitte der Schrift gepredigt wird; wir müssen durchaus den Grundsatz zur Geltung bringen: *Predigt* für sich und *Schrifterklärung* für sich. — Sonst kommt keine zu ihrem Recht. Daher der Umstand, dass der grösste Teil der Gemeindeglieder die heilige Schrift nicht mehr liest. Die Predigt erfüllt also in dieser Hinsicht ihren Zweck nicht und kann ihn nicht erfüllen. Sie ist auf den inneren Fortschritt ihres Grundgedankens angewiesen. Verliert sie sich in Einzelheiten der Schrifterklärung, dann wird ihre innere Folgerichtigkeit unterbrochen und ihre Wirksamkeit gehemmt. *Die Gemeinde bedarf aber einer vollständigen, ununterbrochenen, systematischen Darlegung ihres Glaubens an Gott, an Christus, an das Werk des heiligen Geistes* und den sittlichen *Inhalt* aller *menschlichen und göttlichen Lebensordnungen.* Der Atheismus lebt als *System* in den Massen des Volkes, er kann nicht durch Aperçü's, sondern nur durch ein *System* überwunden werden“. Demgemäss verlangt Sulze, dass in den Predigten des Hauptgottesdienstes nicht bald dieser, bald jener Gegenstand der Glaubens- und Sittenlehre behandelt werde, ohne innern Zusammenhang; — er nennt diese „Erfindungspredigen“ — sondern dass für eine seelsorgerlich gesammelte Gemeinde in den Hauptgottesdiensten systematisch zusammenhangende *Katechismuspredigten* gehalten werden, wo der Gemeinde das ganze Gebiet des christlichen Glaubens und Lebens im Zusammenhang vorgeführt wird, sodass alle Teile davon zur Besprechung kommen. — Dafür soll die *fortdauernde Erklärung* der *biblischen Schriften* auf die Abendgottesdienste oder auf wöchentlich regelmässig wiederkehrende *Bibelstunden* verlegt werden. Im näheren giebt er für diese Katechismuspredigten die Anweisung, in der Festhälfte des Kirchenjahres sei immer über den II. Artikel zu predigen, in der festlosen Hälfte das erste Jahr über die zehn Gebote, das andere über die sieben Bitten, das dritte über den ersten und dritten Artikel und über die Sakramente. — Die Forderung Sulzes ist wohl neu, aber meines Erachtens liegt etwas richtiges darin!

Digitized by Google

Vom Abschluss des Konfirmandenunterrichts an kommt den Gemeindegliedern keine Gelegenheit mehr zu einer zusammenhängenden, systematischen Darlegung ihrer Glaubens- und Sittenlehre. Alles wird ihr bruchstückweise, in buntem Durcheinander geboten und das ist ein *Mangel.* Aber allerdings hat diese Art nur dann einen Sinn, wenn unsere Gemeinden innerlich geeint sind, und dann, wenn den Katechismuspredigten der Hauptgottesdienste *Bibelstunden* an *Sonntagabenden* oder in der Woche regelmässig zur Seite gehen. Dass letztere bei uns nicht in Übung sind und aus Mangel an offizieller Begünstigung oder noch besser Anordnung und Organisation in unsern Gemeinden nur schwer oder fast unmöglich eingeführt werden können, ist ein schwerer Schaden, unter dem ich viel leide. Aber für solche Sachen hat man weiter oben kein Gehör!

Das zweite Moment, für das kirchliche Interesse unseres Volkes zu sorgen, ist der *religiöse Jugendunterricht.* Wir haben in unserem Kanton das nicht genug zu schätzende Band zwischen *Kirche und Schule,* dass der *Geistliche* schon auf der Stufe der Ergänzungs- und Sekundarschule den Religionsunterricht zu erteilen hat. So sind ihm doch zusammen mit der Unterweisung vier schöne Jahre geboten, wo er auf die heranwachsende und in diesen Jahren so empfängliche und dankbare Jugend religiös einwirken und in ihr den Grund zu kirchlich-religiösem Interesse legen kann. Und diese schöne Gelegenheit soll der Geistliche denn auch mit Aufbietung aller Kraft uud Geschicklichkeit auszubeuten suchen. Der Jugendunterricht ist neben der Predigt die schönste Aufgabe des Geistlichen, und, wenn er sie versteht, die *dankbarste.* Da gilts nun aber auch, die Sache *ernst* zu nehmen und so mit den jungen Leuten zu sprechen, dass sie von dem Stoff, der ihnen geboten wird, erwärmt, für denselben begeistert, von ihm mit Lebenskräften erfüllt werden. Ob wir Geistliche das können? Oft wirft man uns, und gewiss nicht immer mit Unrecht, *pädagogische Ungeschicklichkeit, Unbeholfenheit, Trockenheit* vor; wir werden *langweilig* und verleiden den jungen Leuten die Bibel, die Kirche und die ganze Religion. Ein Mangel herrschte, wenigstens früher noch, auch an unserer Hochschule, inbezug auf katechetischen Unterricht und Übungen. Da entsteht für jeden Geistlichen, namentlich für den jungen, unerfahrenen und befangenen, die Aufgabe, sich zu üben, alle Kraft zusammen zu nehmen, und auch von andern durch Besuche durch ihren Unterrichtsstunden, nach Art der Lehrer, zu *lernen.* Ich verdanke z. B. meinen Besuchen als Bezirks-Kirchenpfleger viel Anleitung und Belehrung, und bin darum für diese Gelegenheit jedesmal dankbar. Eine besondere Art des Unterrichts bildet hier die *Kinderlehre,* und ihr ist besondere Sorgfalt und Vorbereitung

Digitized by Google

zuzuwenden, dass sie anregend auf die Jugend wirke. Dabei soll ihr nach meiner Ansicht auch durchaus der Charakter eines *Gottesdienstes* gewahrt bleiben, daher der ganze Ton ein gehobener, pathetischer sein und auch eine besondere Weihe erhalten soll durch den *Ort*, den *Tag*, den *Kirchengesang* und die *liturgischen* oder *freien Gebete*, sowie endlich sogar durch den *Ornat* des Geistlichen, den ich in der Kinderlehre nur ungern von vielen jungen Geistlichen daheimgelassen sehe.

Den Höhepunkt erreicht der kirchliche Jugendunterricht in dem abschliessenden und auf das erste Abendmahl vorbereitenden *Konfirmanden-Unterricht*. Hier sollen besonders, z. B. bei dem Artikel von der *Kirche*, den angehenden Gemeindegenossen neben den Rechten auch die *Pflichten* gegenüber der *kirchlichen Gemeinschaft* ans Herz gelegt werden, die *Treue* gegen ihre geistliche Mutter, die evangelisch-reformierte Kirche, in der sie getauft und in die sie nun mit bewusstem Vorsatz einzutreten entschlossen sind, die *Verpflichtung*, durch fleissigen Besuch des Gottesdienstes, durch *aktive Betätigung* am kirchlichen Gemeindeleben und an den *Liebeswerken* der Kirche zum *Wachstum* der Gemeinde beizutragen. Am nächsten liegt da die Aufmunterung zur Beteiligung am Kirchengesangswesen, an der Sache der *Sonntagsschule* und an *Arbeitsvereinen* für Arme und für die *Mission*.

Dies führt mich hinüber zum dritten Punkt, der zur Belebung kirchlichen Interesses dient, nämlich der *Pflege brüderlicher Gemeinschaft*. In erste Linie stelle ich da die *Seelsorge*. Der Geistliche wohnt als Hirt unter seiner Herde, und da soll er zu allererst mit dem Beispiel liebevollen Zusammenlebens mit seinen Gemeindegliedern vorangehen; sie sollen zu ihm allezeit einen freien, offenherzigen Zugang haben, und er wiederum in ihren Häusern ein gern gesehener und vertrauter Gast sein. Als ich im Frühjahr 1870, also jetzt vor 25 Jahren, als junger Pfarrer, in meiner ersten eigenen Gemeinde Bachs aufzog, da war bei meiner Ankunft die halbe Gemeinde vor dem Pfarrhaus versammelt und der Gemeindepräsident überreichte mir feierlich den Hausschlüssel, ein Riesenmöbel von „Petrus“, und legte mir in seiner Ansprache in sinniger Weise ans Herz, dieser Schlüssel sei nicht zum *Zuschliessen* des *Pfarrhauses*, sondern nur ein Sinnbild, dass ich nun da Herr und Meister im Hause sei, dass aber die Gemeinde es gerne sehe, wenn dieses Haus immer für die Glieder offen sei. Dieser treffliche Gedanke gab mir dann willkommenen Anlass, eine jugendlich schwungvolle Begrüssungspauke an die neugierig versammelten neuen Kirchgenossen von Stapel zu lassen, worin ich ihnen versprach, dass mein Pfarrhaus für jedermann offen sein und bleiben solle, dass

Digitized by Google

ich aber erwarte, dass auch ihre Häuser und Herzen mir offen sein werden. Das war ein Empfang, so lieblich und herzlich, dass er mir mein Leben lang in lebendigster Erinnerung bleibt. Übrigens haben wir auch gehalten, was wir, Gemeinde und ich, einander bei jenem Empfang versprochen haben. Es giebt wohl heutzutage nicht viele Gemeinden mehr im Kanton Zürich, wo solch ein trautes Verhältnis zwischen Seelsorger und Gemeinde herrscht, wie es dazumal in der übrigens in jeder Beziehung damals blühenden Gemeinde im stillen, idyllischen, abgeschiedenen Bachsertal geherrscht hat. Als ich dann 6 Jahre später nach meiner jetzigen, mehr an der Heerstrasse und näher an der Kultur gelegenen Gemeinde kam, da wollte ich im Anfang in guten Treuen im bisherigen Styl mit meinen neuen Gemeindedenossen verkehren, aber siehe da, ich hatte den rechten Schlüssel nicht bekommen.

Immerhin soll der Pfarrer in allen Verhältnissen suchen, der Freund aller, selbst der „Sünder und Zöllner“, zu werden, und keinen Anlass, Freud und Leid, Hochzeiten und Krankheiten, unbenützt vorbeigehen lassen, um mit den Leuten in nähern seelsorgerlichen Verkehr zu kommen. Es geht nicht in allen Gegenden gleich leicht, aber zuletzt treten auch von Natur zugeknöpfte und misstrauische Leute aus sich heraus, wenn sie ein warmer Hauch des Wohlwollens anweht. Wie wichtig ist da der fortgesetzte Verkehr mit den *Konfirmanden*, brieflich mit den entfernten, gesellschaftlich in Gesangvereinen, landwirtschaftlichen Vereinen u. s. w. Ich habe angefangen, mit meinen Neukonfirmierten an einem Sonntag nach Palmsonntag einen Ausflug zu machen und es sehr nett und dankbar gefunden.

Eine wichtige Aufgabe ist dann auch die Verbindung des Ortsgeistlichen mit den neu einziehenden *Niedergelassenen,* freundliche Erkundigung nach dem woher?, nach dem Familienstand u. s. w. Solch freundliche Ansprache tut den Fremdlingen wohl! Lernen wir da von den Arbeitervereinen und Arbeiterführern, wie die sich Mühe geben, sofort solche neue Ankömmlinge anzuziehen und ihnen eine Heimat in ihren Vereinigungen zu bieten! Was der Arbeiterverein dem alleinstehenden Fremdling ist, das sollte noch viel mehr die christliche Gemeinde sein; der Fremdling sollte da einen Halt, eine bergende heimatliche Stätte finden, wo es ihm zum Bewusstsein kommt: Es giebt eine christliche *Gemeinde!* „Längst vermisste Brüder find' ich nun in Jesu Jüngern wieder!“

Von grossem Wert, um die Leute kirchlich zusammen zu halten, sind religiöse volkstümliche *Festanlässe,* wie die *Jahresfeste* unserer *Rettungsanstalten* im Freien; man sollte solche auch von der Kirche aus, in der Art wie die *kirchlichen Bezirksfeste* im Kanton

Digitized by Google

Bern, veranstalten; — dann wieder Volksversammlungen über kirchliche Fragen, wie die *Sonntagsfrage,* die *Temperenz-* und *Prostitutionsfrage* u. dgl., wo besonders auch *Laien* mitwirken sollten!

Zu der Pflege und Belebung der Gemeinschaft rechne ich auch die schon so oft besprochene und angeregte Mehrung und Organisation der *christlichen Laientätigkeit* in *Sonntagsschulen, Krankenbesuch* und *Krankenpflege, seelsorgerlicher Einwirkung, freiwilliger Armenpflege, Verteilung guten Lesestoffes,* Wachen über *Kinderzucht* u. s. w. Diese Sachen kennen Sie ja schon, ich will darüber hinweggehen und zum Schluss eilen! Aber eins kann ich bei diesem Punkt nicht übergehen, das mir als ein grosses Moment zur Belebung kirchlichen Sinnes in unserm Volk erscheint, nämlich die *Einführung* einer *gemischten,* d. h. *Volkssynode.* Gegenüber allen Bedenken, die dagegen sich erheben, müssen wir doch an dem durchaus evangelischen und darum auch protestantischen Prinzip des allgemeinen Priestertums festhalten, und da ist es ein wahrhafter Anachronismus, dass wir im Kanton Zürich immer noch eine reine *Geistlichkeitsynode* haben, als wären die Geistlichen die alleinigen Vertreter der Kirche!*) Man führt zur Verteidigung des bisherigen als Beispiel die *Schule* an, wo auch blos die Lehrer die Synode beschicken; allein abgesehen davon, dass gerade in Schulkreisen auch von einer gemischten, frei gewählten Schulsynode stark gesprochen wird, stehen Schule und Kirche nicht parallel neben einander. Jene ist ein Zweig, ein Ressort der Staatsleitung, diese aber ein für sich selbständiger Verein, wo jedes Glied, ob gelehrt oder ungelehrt, einen gleichberechtigten und organisch dem Ganzen eingegliederten Bestandteil bildet. Es wird auch die gemischte Synode uns nicht das 1000jährige Reich bringen, aber das dürfen wir doch erwarten, dass bei einer solchen, übrigens schon in der apostolischen Zeit organisierten Kirchenvertretung weit mehr Interesse in unser kirchliches Volk kommen würde. Und auch das dürften wir dann erwarten, dass der Kirche mehr *Freiheit* in ihren innern Fragen und ihrer Entwicklung zuteil würde. Gerade der Widerstand der einer Kräftigung unserer Kirche abgeneigten Partei, der sich seit Jahren schon gegen eine solche Volkssynode geltend gemacht und mir einmal von einem angesehenen Vertreter jener Partei in einer sehr drastischen Manipulation mit dem *Daumen* der rechten Hand ad oculos demonstriert wurde, gerade dieser Widerstand ist mir ein Beweis, dass etwas gutes an dem Bestreben nach einer solchen Neuerung für unsere Kirche ist und wir darum mit gutem Gewissen dafür arbeiten und beten dürfen.

Als viertes und letztes Moment für Weckung und Mehrung des kirchlichen Interesses wäre endlich noch die Aufgabe zu nennen,

*) Seither nun durch eine gemischte Synode ersetzt. Red.

Digitized by Google

die der Kirche in der *Liebestätigkeit* gestellt ist. Die darf natürlich in einer ihrer Aufgaben bewussten Gemeinde nicht fehlen. Sie kennen das Synodalreferat von Dekan Fay von vorletzter Synode und die von der Synodalkommission gestellten Anträge, wonach die Kirche folgende Gebiete der innern Mission an Hand nehmen sollte:

1. Fürsorge für die Neukonfirmierten, 2. Gemeindediakonie, 3. Kampf gegen die Trunksucht, 4. Flugblätter, 5. Sonntagsheiligung, 6. Sonntagsschulen, 7. Verzeichnis wohltätiger Anstalten, 8. Interkantonaler Ausschuss (pendent).

Indertat viel auf einmal: Dazu ist dann noch nach dem Beschluss der letzten Synode auch der Kampf gegen die *Prostitution* aufgenommen worden! Ich will mich über das Kapitel der Liebestätigkeit nur noch ganz kurz fassen. Gewiss giebt es Gebiete, die wie die *Sonntagsheiligung*, die Fürsorge für die *Armen, Kranken, Arbeiter*, durchaus in erster Linie von der Kirche sollen gepflegt werden, doch frägt es sich, ob nicht manches, wie z. B. das Diakonissenwesen, Fürsorge für verwahrloste Kinder, Stadtmission etc. besser von freien Vereinen als von der Kirche aus betriebeu werde. Fangen wir einmal mit dem zunächst liegenden, mit der kirchlichen *Kranken-* und *Armenpflege* und *Sonntagsheiligung* an, so werden sich Schritt für Schritt neue Bahnen zeigen. Auf jeden Fall aber ist die Christengemeinde berufen, Hand ans Werk zu legen, um der grossen sozialen Not unserer Zeit zu steuern. Unser Kirchenvolk darf nicht länger in dem Wahn belassen werden, als seien alle Rettungs- und Liebeswerke nur Sache einer Anzahl Pietisten und Stündler, sondern man soll allgemein in der evangelischen Gemeinde in dem Bewusstsein stehen: Es ist unsere Aufgabe, unsere Ehre, das Werk des Herrn an den Armen und Verlornen zu treiben. Wärmen wir dem Frierenden zuerst den von Frost erstarrten *Leib*, so können wir dann auch den Weg finden, sein an Glauben und Vertrauen so leeres und darum gegen Gott und Menschen erkaltetes *Herz* zu erwärmen, der Arme lernt durch die Erfahrung *menschlicher* Liebe wieder an eine *göttliche* Liebe glauben!

Meine lieben Amtsbrüder! Ein grosses Arbeitsfeld hat sich uns aufgetan. Heute sind an die Kirche und besonders an uns Geistliche Aufgaben gestellt, grösser als je! Die Ernte ist gross, bittet den Herrn, dass er Arbeiter in seine Ernte sende, treue, gottbegeisterte, von Liebe glühende und sich selbst vergessende Arbeiter. „Und ihr, meine geliebten Brüder," ruft uns der Apostel (I. Kor. 15,58) zu, „seid fest, unbeweglich, nehmet immer zu in dem Werke des Herrn, weil ihr wisset, dass eure Arbeit nicht vergeblich ist im Herrn!"

Digitized by Google

Johann Peter Romang als Religionsphilosoph.

Vortrag von Prof. Dr. E. Bloesch in Bern

Als ich vor mehr als 30 Jahren bei Richard Rothe ins Zimmer trat, begrüsste er mich mit den Worten: „Und was macht Ihr grosser Landsmann Romang?“. Ja, *gross* ist Romang seiner ganzen Wesensrichtung nach gewesen. Dass heute wenig mehr von ihm die Rede ist, sein Name nur etwa in der Geschichte der Philosophie beiläufig angeführt wird, das beweist nichts dagegen; konnte man doch auch bei seinen Lebzeiten von „Berühmtheit“ nur in einem verhältnismässig engen Kreise von Fachmännern sprechen. Das Schicksal der Philosophen, von wenigen verstanden und von diesen Wenigen missverstanden zu werden, hat er vollauf geteilt, und in noch höherm Masse das Loos der selbständigen Denker, von allen Seiten verkannt zu werden, vielfachen Anstoss zu geben, allein und einsam da zu stehen unter dem Geschlechte der Zeitgenossen.

Zu dieser Einsamkeit hat freilich bei Romang nicht in erster Linie seine Religionsphilosophie Anlass gegeben, sondern nicht weniger sein eigentümlicher Charakter, seine praktische Stellung im Leben, seine Teilnahme an den kirchenpolitischen Kämpfen. Als davon die Rede war, der heutigen „Versammlung von bernischen Theologen verschiedener Richtung“ diesen Mann in Erinnerung zu bringen, musste ich ernstliche Bedenken hegen: Die Reformer haben Romang gehasst; — die Orthodoxen haben ihn nie als den ihren anerkannt, und von den Vermittlern hat *er* nichts wissen wollen. Ein Tischnachbar erwiderte mir, als ich ihm diese Bemerkung zuflüsterte: Gut! da haben wir ja gerade den Einigungspunkt, in welchem die Parteien sich zusammenfinden! —

Nun ja! Wenden wir das Scherzwort zum Ernste. Romang war ein Berner, ein bei uns verkannter, aber im Ausland anerkannter Berner, auf einem Gebiete, auf welchem wir sonst ganz ausserordentlich wenige Namen aufzuzählen vermögen. Er war ohne allen Zweifel der bedeutendste Philosoph, den unser Land je hervorgebracht hat — ja, er ist vielleicht sogar der einzige Berner, der als selbständig denkender, philosophischer Schriftsteller sich hervorgetan und ausgezeichnet, der Bern hat mitarbeiten lassen an dem grossen Bau der strengen erkenntnistheoretischen Wahrheit. Da dürfen wir ihn wohl in Ehren halten, wie er unserm Lande Ehre gemacht hat, und vielleicht werden wir jetzt auch, nach mehr als einem Menschenalter, seine kirchliche Stellung besser verstehen, als es damals möglich war, es eher begreifen, dass auch diese

Digitized by Google

ihren Grund hatte in der eigentümlichen Grösse des Masstabs, nach dem der Mann geschnitten war.

Freilich kommt mir nun noch ein anderes Bedenken. Wenn diese Aufgabe, die Bedeutung Romang's darzustellen, mir zugedacht worden ist, so musste ich mir ja wohl sagen, dass ich zwar den Vorzug hatte, als vielleicht der einzige unter den noch lebenden, ihm nahegestanden zu haben im täglichen Verkehr als Hausgenosse, dass ich aber nicht Religionsphilosoph bin und sehr wenig imstande, gerade diese Seite seines Wesens zu würdigen. Indessen schien denn doch der erstere Umstand für mich soweit eine gewisse Verpflichtung in sich zu schliessen, dass ich mich der Sache nicht entziehen kann, aber auch Sie, meine Herren, wohl bitten darf, es zu entschuldigen, wenn ich im Laufe meiner Arbeit, auch unwillkürlich, mehr den Kirchenmann als den Philosophen schildern werde.

Zuerst einige Worte über den äussern Lebenslauf. Johann Peter Romang wurde im November 1802 (Taufe am 28. November) in dem hochgelegenen Gebirgsdorf Gsteig bei Saanen geboren, in der zuletzt bernerisch gewordenen Landschaft des alten Kantons, deren Bewohner teilweise aus deutschem und welschem Blute gemischt sind. Der Familienname deutet wohl auf letztern Ursprung hin. Er stammt aus wohlhabendem, aber ländlich einfachem Hause und hat als Knabe des Vaters Ziegen auf die Weide geführt. Schon 18 Jahre alt begann er erst den ernstlichen Schulunterricht; er trat in das neugegründete, aber bereits eines guten Rufes sich erfreuende Gymnasium in Biel. Als er sich bei der Institutsvorsteherin meldete, fragt diese den schon ausgewachsenen Jüngling, wo er „seinen Buben" habe! Rasch vorwärts schreitend und wohl vorbereitet, kam er von da an die Berner Akademie als Studiosus theologiae, übernahm dann auf kurze Zeit eine Lehrstelle an der städtischen Elementarschule, begab sich nach Berlin, wo er Hegel und Schleiermacher hörte, und wurde dann Professor der Philosophie an der Akademie, wo er mit Auszeichnung und Erfolg in einer seiner Geistesrichtung, seinen Anlagen und Neigungen entsprechenden Tätigkeit arbeitete. Die Gründung der Hochschule wurde ihm verhängnisvoll. Er glaubte, vielleicht ohne Grund, dass er dem Regiment der Schnell und Neuhaus missbeliebig sei; zu stolz, um einer Übergehung sich aussetzen zu wollen, nahm er selbst — voreilig, wie er später erkannte — den Abschied von seiner Professur.

Ohne Freude am geistlichen Amte, so wie es historisch bei uns geworden ist, übernahm er nach einigem Zaudern, 1837, das Pfarramt zu Därstetten im Simmental. Geistesmächtig und ernst, wohl von wenigen geliebt, aber von allen geachtet, von einigen bewundert, und von vielen gefürchtet, mit sich selbst am wenigsten zufrieden, wirkt er hier mit seiner charakterstarken Gattin, einer

Digitized by Google

Schwester des Dekans Jakob Ziegler in Messen, bis die politische Aufregung des Jahres 1850 ihn vertrieb. Auch jetzt von übergrosser Empfindlichkeit erfüllt, glaubte er das Vertrauen seiner Gemeinde nicht mehr zu besitzen und verlangt seine Versetzung. Er wollte nicht mehr Pfarrer sein und liess sich zum Vorsteher des Bieler Gymnasiums wählen, an welchem er einst seine Studien begonnen hatte.

Hier war er erst nicht an der richtigen Stelle. Zunehmendes Missbehagen gegenüber den Schülern und der Lehrerschaft, ja den Ortsbehörden und Bewohnern, vor allem aber wieder Misstrauen gegen sich selbst, liessen ihn nicht lange aushalten. Er flüchtete sich 1852 nach wenig mehr als Jahresfrist wieder ins Pfarramt nach Niederbipp und tat hier sein bestes, von der Gemeinde geehrt, aber immer überzeugt, dass er nicht zum Pfarrer tauglich sei. Als zu dieser geistigen Reizbarkeit noch körperliche Gebrechen kamen, die ihn zwangen, einen Gehülfen zu suchen, da hielt er sich erst recht für überflüssig. Sein Ehrgefühl gestattete ihm nicht, sich auf die Dauer in das damals noch so häufig vorkommende Verhältnis zu schicken; er zog im Frühling 1864 mit seiner kleinen Familie sich in die ländliche Einsamkeit nach Kiesen zurück und ist dort 11 Jahre später gestorben, am 25. Juli 1875.

Es ist kein erfreulicher Lebensgang, aber er war mit gewaltiger geistiger Arbeit ausgefüllt. Nur mit dieser haben wir es jetzt zu tun.

Die Studienzeit Romangs fiel in die Blüteperiode der Hegelschen Philosophie. Diese war zur Mode geworden, in einem Grade, wie man es sich heutzutage nicht mehr vorzustellen vermag. In ganz Deutschland, in voran Berlin, bewegte sich das geistige Leben der Gebildeten, am Hof, wie in der Geistlichkeit, an der Universität, wie bei den Offizieren, in den Denkformeln und der Terminologie des schwäbischen Denkers. Als Romang in Berlin auf der Strasse im Eise ausglitschte und in eine Pfütze fiel, sagte er aufstehend: „Das heisst: sich in ein anderes umsetzen!“ Er konnte sicher sein, dass die Anspielung auf die Hegel'sche Phrase von den vorübergehenden verstanden wurde. In diesem System des „Seienden und Nicht-Seienden“, das „an sich“ und „für sich“ und „an und für sich“ glaubte man alles Ernstes nun die Rätsel der Weltordnung entdeckt zu haben, über alles ganz im Reinen zu sein und jede Erscheinung an der ihr gebührenden Stelle rubriziren zu können.

Unter dem Eindruck dieses allgemeinen Interesses für philosophische Fragen, aber im bestimmten Gegensatz gegen die dünkelvolle Einbildung der absoluten Weltweisheit entwickelte sich Romang zum selbständigen Denker. Wie damals viele am Glauben zu zweifeln begannen, so zweifelte er am Wissen, an der unbedingten Richtigkeit und an dem Werte der Formeln, in denen man die

Digitized by Google

Welterkenntnis abschliessend zu besitzen vermeinte. Von der Grösse des Universums und der Kleinheit des Menschen war er aufs tiefste durchdrungen. Als er einst im finstern Walde ein Johanniswürmchen erblickte, das seinen Schein auf die nächsten Blätter warf, da sagte er zu seinem Vikar: „Seht, so beleuchten wir mit unserm Wissen die Welt, ein kleines Stücklein um uns her, aber ringsum ist das grosse, unendliche Dunkel!"

An der Wissensherrlichkeit der Zeit zweifelte er nun um so mehr, als er erkannte, dass dabei die sittliche Aufgabe des Menschen und damit auch die religiöse Seite des Lebens ausser Acht gelassen werde. Das gewisseste war für Romang nicht das *Wissen*, sondern das *Gewissen*. In dem angebornen, moralischen Bewusstsein, im Unterschiede von gut und böse, sah er der einzig sichern Punkt, welcher feststeht, nach welchem alles gemessen werden muss und von welchem daher auch alle menschliche Erkenntnis ausgehen soll. „Denn allerdings nicht nur das höchste, sagt er einmal (Natürl. Relig. Lehre. Einleit. S. XVI.) — nicht nur das höchste, sondern das ohne Vergleich sicherste für das menschliche Bewusstsein ist das sittliche —; eher werde alles zur Torheit, was mit diesem im Widerspruche stünde, als dass die Gewissheit des sittlichen Bewusstseins irgendwie wankend gemacht werden sollte!"

So griff er denn über Hegel hinaus auf Kant zurück, aber nicht auf dessen erkenntnis-theoretische Untersuchungen, sondern auf dessen „praktische Vernunft" und suchte, an die von Kant aufgestellten, aber von ihm wenig entwickelten „Postulate der praktischen Vernunft" anknüpfend, das Gebiet der Sittlichkeit und der Religion um so tiefer philosophisch zu begründen.

So kam er zu seiner ersten grössern Arbeit, die bereits das Programm seines Lebens enthielt. Es ist dies seine sogenannte Inauguralrede beim Antritt seines Amtes als Professor der Philosophie: „Von den sittlichen Dingen unter der Voraussetzung des Determinismus" (Bern 1833).

Sie zeigt uns Romang bereits als den ruhelos mit den höchsten Problemen, ja mit den Gegensätzen seines eigenen Bewusstseins ringenden Geist. Er ging in derselben von der Ansicht aus, dass jede wissenschaftlich logische Welterkenntnis durch die unausweichliche Konsequenz der Gedanken zum Determinismus geführt werde. Dieser Satz wird nicht bewiesen, aber als Voraussetzung hingenommen. Allein das gewönliche Bewusstsein sträubt sich dagegen im Interesse der durch diese Lehre gefährdeten Sittlichkeit; mit Recht, sofern das moralische Bewusstsein schlechterdings keinen Schaden leiden darf; mit Unrecht aber, weil die vermeinte Schädigung auf einem Missverständnis beruht.

Digitized by Google

„Wer sollte über diese Kraft des sittlichen Interesses, die das intellektuelle zum Schweigen bringt, sich nicht freuen? Wer wollte es wagen, eine Lehre zu verteidigen, durch welche die Sittlichkeit aufgehoben, das Leben verwirrt werden müsste? Doch auch das Aufgeben des folgerechten Denkens ist traurig, auch die Ausbildung ist eine sittliche Aufgabe, auch sie ist von sittlichem Wert“ (S. 3).

Die Lösung dieses Konflikts findet er in einer Vertiefung des Begriffs des Sittlichen, indem er von der blossen Einzeltat auf den sittlichen Zustand zurückgeht: „Gutes finden wir nur da, wo sich vernünftiges Leben entwickelt hat, böses hingegen, wo wir eine solche Entwicklung, die wir der Natur des Gegenstandes nach fordern müssen, noch vergeblich suchen. Daher sind Irrtum und Laster nur die noch nicht gewordenen Wahrheit und Tugend“ (S. 17).

Das Schuldbewusstsein oder das Verantwortlichkeitsgefühl ist deshalb durchaus nicht eine Einbildung, sondern eine sehr reale Macht und wohl begründete Wirklichkeit. „Nach unserer Ansicht wäre das Bewusstsein des Sittengesetzes die erste zeitliche Wirksamkeit des Geistes selbst, inwiefern er sich als reale Potenz nach seiner innern Gesetzmässigkeit entfaltet.“ „Die Erkenntnis desjenigen, was geschehen sollte, entsteht früher, als es in unserm Leben verwirklicht ist; aber das Bewusstsein, dass unser eigener Zustand von der Vernunft verwerflich ist, ist das böse Gewissen“. — „Damit ist die gangbare Meinung, dass die Missbilligung des Gewissens bei einer durchgängigen Vorherbestimmung unserer Tätigkeit undenkbar wäre, durchaus unbegründet. Im Gegenteil: es musste auch bei der absolutesten Vorherbestimmung ein sehr bedeutsamer Wertunterschied der menschlichen Handlungen fortwährend stattfinden“. — „Die absolute Aufhebung und Überwindung des bösen ist die realste Differenz des guten und bösen, von welcher allerdings das sittliche Interesse verlangt, dass sie festgehalten werde, und die festgehalten werden kann und muss, unter unserer Voraussetzung nicht weniger, als ohne dieselbe.“

Die in diesen Sätzen ausgesprochenen Gedanken, auf deren Verwandtschaft mit der altreformierten Theologie er nur beiläufig hinwies, hat Romang zwei Jahre später in einer grössern Schrift durchgeführt: „Über Willensfreiheit und Determinismus“ (Bern 1835). Was dort blos als hypothetische Voraussetzung eingeführt war, wurde hier als positive Ansicht aufgestellt und allseitig begründet, nämlich, dass der gemeine Begriff der Willensfreiheit oder durch keinen Grund bestimmten Wahlfreiheit wissenschaftlich nicht festgehalten werden könne, aber damit auch die Behauptung wiederholt, dass die Unbedingtheit der sittlichen Weltordnung und die Unerbittlichkeit der

Digitized by Google

sittlichen Forderung an den Menschen dabei erst recht in ihrer vollen Tiefe und Notwendigkeit erscheine.

Der grösste Teil des Werkes beschäftigt sich mit dem Beweise, dass der Determinismus, richtig verstanden, weder mit den sittlichen noch mit den juridischen Begriffen der Zurechnung und Strafe im Widerspruch stehe; denn „mit der Strafe ist doch nur ein zur Besserung determinirendes Mittel gemeint.“ Ja selbst der Anstoss, den die gewöhnliche Vorstellung daran nimmt, ist durchaus nur ein scheinbarer; „denn die praktische Lebensweisheit im Urteil über andere ruht immer auf deterministischer Voraussetzung. Die gemeine Willensfreiheit steht im Widerspruche mit dem, was wir mit dem Worte Charakter bezeichnen“.

Im weitern folgt die Auseinandersetzung des Determinismus mit den speziell religiösen Begriffen, der Gottesvorstellung, der Vorsehung, des Wunders, der Offenbarung und der Bedeutung des Gebets. Hier kommen Sätze vor, welche für manche sehr auffallend lauten mögen, so wenn es heisst: dass dem, der eines richtigen Begriffes von Gott und Welt fähig ist, die gewöhnliche Wundervorstellung nicht dargeboten werden darf, weil sie jedes vernünftige Denken über göttliches und weltliches durchaus korrumpiert.“ (S. 248), weil die Dignität des göttlichen bei dieser Vorstellung nicht genügend gerettet werden mag“ (S. 247), und wieder: „Eine Offenbarung in *diesem* Sinne — d. h. der wunderbaren Wahrheitsmitteilung — müssen wir, wie das so gefasste Wunder überhaupt, ganz und gar verwerfen“ (S. 257). Dann aber wieder das andere: „Wer daher die Realität aller in den biblischen Büchern beschriebenen aussergewöhnlichen Tatsachen läugnet, der würde sich wirklich eine Beurteilung erlauben, welche nach unserer Überzeugung innerhalb der Kirche nicht Platz finden kann“ (S. 248). Das Bestreben geht hier überall dahin, zu zeigen, dass die Religion, weit entfernt durch die Lehre des Determinismus etwas zu verlieren, im Gegenteil durch dieselbe ihr volles Recht und ihre ganze Wahrheit erhalte. In einer Anmerkung wird beigefügt, „dass Schleiermacher in dem, was sich auf das Religiöse bezieht, vorzugsweise unser Führer ist“ (S. 238). Im übrigen fühlte er sich besonders mit Spinoza verwandt.

Dieses erste grössere Werk Romang's sollte indessen nur die Einleitung zu einem folgenden bilden, nur die Einwände oder besser gesagt, den einen gewichtigen Einwand, entkräften, der sonst als Missverstand dem religionsphilosophischen *System* in den Weg treten könnte.

Es war die Zeit des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen. Die auf sich selbst gestellte Wissenschaft gieng beinahe

Digitized by Google

ausschliesslich darauf aus, in negativer Arbeit sich gegen die kirchliche Überlieferung zu wenden, ihre historischen Irrtümer nachzuweisen, ihre logischen Widersprüche aufzudecken. Das Wissen, nach Hegel die höhere Stufe des Glaubens, fühlte sich als solches im Gegensatze zum Glauben und sah seine Aufgabe allermeist darin, zu sagen, was man *nicht glauben* solle.

Strauss' „Leben Jesu" war eben erschienen und hatte nicht nur diese einseitig kritische, zerstörende Arbeit auf die Spitze getrieben, sondern das Bewusstsein dieses Gegensatzes gegen den Glauben vermöge der prächtigen Klarheit der Sprache aus dem Kreise der gelehrten Diskussion heraus in die Massen geworfen.

Da schien es Romang an der Zeit, den Nachweis zu versuchen, dass die menschliche Vernunft, zwar absehend von dem historischen Boden des Christentums, aber auch ohne Kampfstellung gegen denselben, zu einer zugleich reichern und reinern Religionserkenntnis gelange, als die meisten damals anzunehmen pflegten; denn, „was die gemeine Aufklärung in ihrer hohlen Vorstellung vom höchsten Wesen und von einer sogenannten moralischen Weltordnung für eine kurze Religion übrig behält, ist genugsam bekannt".

Während die meisten Apologeten des Christentums ihre Aufgabe darin erblickten, dieses Ungenügen der unter der Bezeichnung der Naturreligion bekannten religiösen Vorstellungen darzutun, um daraus die Behauptung zu folgern, dass nur der christliche Glaube Befriedigung zu bieten vermöge, schlug Romang den entgegengesetzten Weg ein, er wollte die Naturreligion wissenschaftlich darstellen in der Hoffnung, „dass dieselbe sowohl durch den Reichtum, als durch die Weise ihres Inhalts geeignet sei, dem nicht mehr gläubigen Bewusstsein einen Halt zu bieten, dessen dasselbe nur zu oft entbehrt".

Er schrieb das „System der natürlichen Religionslehre, aus den ursprünglichsten Bestimmtheiten des allgemeinen religiösen Bewusstseins entwickelt" (Zürich 1841). „Die Abhandlung", erklärt der Verfasser in der Einleitung (S. XVI), „geht aus von den ursprünglichsten Tatsachen des religiösen Bewusstseins überhaupt, von einer ganz allgemeinen Naturbestimmtheit des menschlichen Gattungswesens, nicht von einer nur einem bestimmten Erfahrungskreise angehörenden Tatsache, und sucht dann diesen Inhalt des religiösen Bewusstseins in der Weise eines möglichst naturgemässen und doch in scharfer Begriffsbestimmtheit sich bewegenden Denkens vollständig zu entwickeln, so dass die Zustimmung zu der aufgestellten Lehre jedem gebildeten Bewusstsein zugemutet werden dürfe".

Darin liegt Zweck und Methode ausgesprochen. Er will die natürliche Religion darstellen; allein nicht in ihrem Gegensatz gegen

Digitized by Google

die positive, nicht dadurch, dass er kritisch abschneidet, was vor der Vernunft nicht mehr besteht oder nicht mehr zu bestehen scheint, sondern so, dass das angeborne religiöse Gefühl aus sich selbst heraus entwickelt, gewissermassen ruhig und unbefangen angehört wird. Auf diesem Wege glaubte er der stets geforderten Voraussetzungslosigkeit der wissenschaftlichen Prüfung besser zu genügen als die im Widerspruche gegen das gegebene, im Emanzipationskampf gegen das bestehende, befangenen Gegner. Der wissenschaftlichen Strenge soll dabei nichts vergeben werden, denn „in ihrem Fortschritt soll sich die Untersuchung nur leiten lassen durch die Indikationen und die Nötigung des den Inhalt des frommen Bewusstseins in begriffliche Form fassenden Denkens".

Nicht als Ersatz der positiven Religion wollte er sein System betrachtet wissen, oder doch nur als Ersatz für diejenigen, welche bereits im Glauben an jene irre geworden sind. „Denn für das von der Macht der geschichtlichen Autorität losgelassene Bewusstsein entsteht mit Notwendigkeit die Aufgabe, in sorgfältiger und vollständiger Ausbildung des natürlichen Bewusstseinsgehaltes eine Befriedigung zu gewinnen. Jedenfalls werden diejenigen einer gediegenen begrifflichen Ausbildung der natürlichen Religion bedürfen, welche der positiven entbehren. Das alte Dogma können sie nicht sofort wieder anziehen, wie man ein Kleid wieder hervorlangt. Und ohne alle religiöse Conviktion gibt es doch keinen wahren Adel der Seele, keine Consistenz der Gesinnung" (S. XIII).

Von einem Ersatz freilich kann dabei um so weniger die Rede sein, da Romang kein Hehl daraus machte, dass er vom Standpunkt der praktischen Frömmigkeit aus auch der richtigsten wissenschaftlichen Gotteserkenntnis niemals den Wert zusprechen könne, der dem positiven Glauben innewohnt: „Durch eine im nüchternen Denken sich entwickelnde und an das nüchterne Denken sich wendende Lehre kann wohl das in der Sphäre des Denkens lebende, nicht aber das gemeine Bewusstsein seine Ruhe und Festigkeit gewinnen. Ja, es mag diese und ähnliche Darstellungen ohne Schaden ganz unbeachtet lassen, wer noch festgewurzelt ist in der Substanz des alten Dogmas und keine Veranlassung hat, sich mit der rationalen Zeitbildung auseinander zu setzen. Offen soll es auch gleich hier ausgesprochen werden, dass wir selbst, obschon wir meinen, eine würdige, ernste und wissenschaftlich besonnene Abhandlung darzubieten, diese Lehre in Hinsicht auf die Bedürfnisse des menschlichen Bewusstseins im allgemeinen für keineswegs so gut halten, als das Credo des gemeines Mannes, wenigstens in derjenigen Weise, wie von einigermassen besonnenen Lehrern der kirchlichen Dogmen, nicht nur in den protestantischen, sondern überhaupt in den christlichen Ländern gelehrt wird."

Digitized by Google

Nicht als einen Ersatz, sondern höchstens als ein unzulängliches Surrogat will er die „Natürliche Religionslehre“ betrachtet wissen.

Schon in dieser so sehr bemerkenswerten Einleitung bekennt sich Romang ausdrücklich, — wenn auch ohne den Namen zu nennen — im Gegensatz zum damals allein seligmachenden Hegeltum, als Anhänger und Fortsetzer von Kant, indem er erklärt, dass „die Arbeit eine noch vor kurzem hochgeachtete und dann zu schnell ziemlich in den Hintergrund gedrängte religiös-wissenschaftliche Richtung zu vertreten und auf einer von dem Urheber derselben vernachlässigten Seite auszufhüren unternimmt“.

Nach einer erkenntnistheoretischen Erörterung, welche den Eingang bildet, bringt das Werk im ersten Teil die Entwicklung der Idee Gottes im allgemeinen, und hier steht als eigener Paragraph der Satz, welcher für alles folgende die entscheidende Beleuchtung gibt: (S. 111) „In der Nötigung des Bewusstseins, zu dem, was nicht durch sich selbst zu sein vermag, die bedingende höhere Ursache zu suchen, liegt das bewegende Prinzip, durch welches die religiöse Überzeugung von ihrer untersten Stufe, dem Polytheismus, zum Monotheismus des gemeinen Verstandes, und über diesen hinaus zum Pantheismus fortgetrieben wird, von dem zurückkehrend sie endlich in einem tiefer begründeten monotheistischen Vernunftglauben ihre Beruhigung findet“.

Der „Monotheismus des gemeinen Verstandes“ ist nichts anderes als die mit Anthropomorphismus versetzte Gottesvorstellung, wie sie sich sowohl auf dem Boden der positiven Religionen, als auch im Deismus findet. Der Pantheismus aber erscheint hier als ein notwendiger Durchgangspunkt, zu welchem das religiöse Bewusstsein sich erhebt, sobald ihm, sei's in religiös-mystischer Vertiefung, sei's in logisch denkender Betrachtung, die naive Vorstellung nicht mehr genügt; ein Durchgangspunkt, der aber wieder überwunden werden muss und notwendig überwunden wird von dem Augenblick an, wo das *moralische* Bewusstsein zur Gestaltung des Gottesbegriffs mitwirkt.

Diese Weiterentwicklung ist der Gegenstand des 2. Teils, er handelt von den Eigenschaften Gottes und zwar zuerst von den Eigenschaften Gottes ohne Beziehung auf das gute, und dann mit Beziehung auf den Unterschied von gut und böse. Gott ist der absolute Geist, aber nicht allein in intellektuellem, sondern in *moralischem* Sinne; als der heilige und absolut gute ist er nicht blosse Weltseele, vielmehr — Romang selbst vermeidet den Ausdruck, wir können ihn nicht entbehren — vielmehr ein persönliches Wesen. Das göttliche ist zu fassen als die absolute Causalität, welche absoluter Geist und als solcher das absolut-gute ist.

Digitized by Google

Wir würden aber diese Aufstellungen völlig missverstehen, wenn wir den Schlussparagraphen der Erörterung übersehen wollten; hier heisst es (S. 177 und 180): „Der hier gewonnene Begriff des Göttlichen hat das Ungehörige, dass wir das Absolute darin zu ergreifen suchen, es aber als Geist so sehr von der Welt unterscheiden, dass es wiederum mehr oder weniger in ein Verhältnis verendlichender Entgegensetzung zu dieser zu stehen kommt. Daher ist das Bewusstsein von dem Göttlichen mehr ein Glaube, als ein Wissen."

„Wir nennen daher unsere Überzeugung von dem Göttlichen einen Glauben, aber, im Unterschiede von dem auf historischer Autorität beruhenden, einen Vernunftglauben."

Die weitern Teile: „Entwicklung des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem das religiöse Bewusstsein sich und alles Endliche von Gott abhängig weiss," und „von den Beschaffenheiten der Welt" ergeben sich aus diesem wichtigsten Resultate von selbst. Nur das sei noch hervorgehoben, dass Romang in dieser natürlichen Religion nicht blos von der Entfremdung der Menschen von Gott spricht, sondern — hier wesentlich über Kant hinausgehend — auch von der Zurückführung der Kreatur zu Gott, oder von dem „Bewusstsein der Gnade und der Erlösung".

Es war ein hochbedeutsames Werk, das da, „vom Pfarrhofe Därstetten im Kt. Bern" datiert, in die Welt hinausflog und nun eine Zeit lang die Augen aller derjenigen auf sich zog, welche das Sehnen empfanden, in den Rätseln der Welt und den Zweifeln der Zeit sich Klarheit zu suchen, ein Buch, das auch heute noch kein denkender Theologe ungelesen lassen sollte.

Es ist wohl zu bedauern, dass Romang nicht fortfahren konnte, in dieser ruhigen, wahrhaft philosophischen Weise die religiösen Fragen zu erörtern. Die kirchlich-politische Bewegung der 40er Jahre riss auch ihn aus seiner stillen Pfarrerstudierstube heraus. Als die Fragen auf einmal praktisch zu werden begannen, konnte auch er nicht stumm bleiben: Temperament und Pflichtgefühl riefen ihn gleichmässig hervor; aus dem einsamen Gelehrten wurde ein Kirchenmann und ein Kämpfer.

Biedermann begann in der „Kirche der Gegenwart" seine „freie Theologie" im Sinne der Hegel'schen Philosophie zu vertreten. Romang bekämpfte dieselbe auf wissenschaftlichem Boden in einem Aufsatze vom Jahre 1845; allein die Dinge sollten ihm noch näher rücken.

Im Jahre 1846 berief bekanntlich die Berner Regierung den jungen Dr. Ed. Zeller als Professor für das neue Testament an die Universität. Den Eindruck dieser Wahl haben wir hier nicht zu beschreiben, wohl aber wird es zu unserer Aufgabe, der Würdigung

Digitized by Google

Romang's, gehören, dass wir dessen Beteiligung an dem nun ausbrechenden Streit aus dem Zusammenhang seiner religiösen und philosophischen Denkweise begründen.

Da war vor allem eines massgebend: „Pflicht und Ehre scheinen mir in solcher Lage eine gänzliche Zurückhaltung nicht zu erlauben“. Wiederholt hat Romang ausgesprochen, dass er mit der durch die evangelische Gesellschaft veranlassten Agitation nicht einverstanden sei; dagegen fühlt auch er sich aufs tiefste empört über die Art, wie der Hauptverteidiger Zellers, Professor Friedr. Ris, seinen Gegner, den Pfarrer L. Fellenberg, und dessen Darstellung der Unwahrheit beschuldigte und unermüdlich behauptete, die Lehre Zellers stimme mit dem Kirchenglauben überein. „Gewiss, hielt Romang ihm entgegen, ist in ihren Worten durchgängig ein anderer Sinn, als diejenigen, zu welchen sie reden wollen, damit verbinden. Wie soll man dieses Verfahren nennen?“ Dass Zellers Ansicht allerdings in den, wie er meinte, allerwesentlichsten Punkten sich von der christlichen im bisherigen Sinne unterscheide, wies Romang nach in der Lehre von Gott, von der Person Christi und im Unsterblichkeitsglauben. „Gewiss redet auch ihr von einer Gottheit, einem andern Gott aber, als dies allgemeine Weltwesen; einen Gott im wirklichen Unterschiede von der Welt, einen göttlichen Geist, der nicht aufginge in dem Menschengeiste, habt ihr nicht; das aber ist dem ungebildeten Verstande nichts anderes als Gottesleugnung; das zu sagen, ist keine Unwahrheit, aber das in Abrede zu stellen, ist Täuscherei“. Man kann nicht gleichzeitig nach der einen Seite prahlend von dem Sturmwind reden, der mit dem neuen Theologen in die veraltete Kirche fahren werde, und nach der andern Seite hin beruhigend erklären, es sei lächerliche Heuchelei, von Religionsgefahr zu sprechen.

Wir können hier nicht untersuchen, ob eine kirchliche Erneuerung notwendig oder doch wünschenswert, ob eine Vertretung der modernen Theologie an der Hochschule zweckmässig war oder nicht, sicherlich lag in der Läugnung einer dahingehenden Absicht eine Unaufrichtigkeit, die nicht nur den Gegnern Zellers auffallen musste.

Allein es kam für Romang noch ein anderes und wichtigeres in Betracht. Es war seine Überzeugung, dass die Lehre, welche Zeller bringen sollte, in Wirklichkeit eine verderbliche sei; verderblich nicht zwar im Sinne der Orthodoxie, welche das Fürwahrhalten eines bestimmten Glaubensbekenntnisses als Bedingung zur Seligkeit ansieht, aber verderblich vom praktisch-religiösen Standpunkt aus. Er glaubte, dass der Pantheismus der Hegel'schen Schule, und namentlich ihres linken Flügels, vielleicht unter günstigen Verhältnissen den gebildeten einen gewissen Ersatz für den positiven

Digitized by Google

Glauben zu bieten, niemals aber dem gemeinen Manne den zur moralischen Gesundheit unentbehrlichen Trost im Leben und Sterben zu geben vermöge, dass also mit dem Zweifel an der geltenden Kirchenlehre unvermeidlich, wenn nicht unmittelbar beim einzelnen, so doch beim Volke als ganzem, auch eine Zerstörung des einfach gottesfürchtigen Sinnes, der Gewissenhaftigkeit und edlerer, tieferer Sittlichkeit verbunden sein werde. „Ihren politischen Freunden und Gönnern", rief er deshalb Professor Ris zu, „haben Sie mit der Anstellung Zellers gewiss nicht gut geraten, und für die Kirche, die Religiosität und Sittlichkeit des Volkes haben Sie noch weit schlimmer geraten."

Die Schrift Romang's „Über das junghegelische Chritentum und das Ris-Zeller'sche Symbolum" musste Aufsehen machen, weil sie von einem Denker, einem Philosophen ausgieng. Aber gerade das bildete begreiflicherweise auch den Angriffspunkt gegen ihn. Man fand seine Parteinahme auffallend, und Ris wollte nachweisen, dass Romang's Ansichten mit denen Zellers vielfach übereinstimmen, er somit kein Recht habe, vor ihm zu warnen. Romang sah sich daher zu einer zweiten Schrift gezwungen: „Meine Opposition gegen die junghegelische Tendenz und mein Verhältnis zu der bisher geltenden christlichen Lehre." Die wesentliche Differenz seiner Philosophie von derjenigen Zellers findet er im Gottesbegriff, der sittlichen Qualität der Persönlichkeit Gottes, durch welche auch die Verurteilung des Bösen als Sünde eine ganz andere Bedeutung erhält. Das ist ihm der alles entscheidende Punkt. Dabei machte er kein Hehl daraus, dass er zu diesem Gottesbegriff nicht durch die *reine* Vernunft, sondern durch die *praktische* Vernunft, nicht durch das Wissen, sondern durch das Gewissen geführt werde. „Die irren sehr, welche meinen, es gebe bei einem gebildeten Manne kein aufrichtiges Anschliessen an positive Glaubenslehren, deren spekulativer Beweis ihm nicht gelungen ist. Die Kirchenlehre ist immer für mich eine ehrfurchtgebietende Macht geblieben, also mute ich dem Philosophen zu, gegen seine Philosophie misstrauisch zu werden, wenn er sich mit derselben in Widersprüche verwickelt mit den Hauptgrundsätzen der christlichen Lehre."

Auf der andern Seite wollte er sich allerdings auch nicht zu einer ängstlichen Beschränkung der Lehrfreiheit bekennen. „Zu engeren Umgrenzungen der positiven Kirchengemeinschaft aber könnte ich bei dem allseitigen Auseinandergehen der Überzeugungen nicht Hand bieten. In necessariis unitas, und zwar so, dass ich die necessaria ziemlich zu reduzieren geneigt wäre. Grössere Beschränkungen, als z. B. De Wette billigen würde, begehre ich heute so wenig, als zu irgend einer Zeit, der Entwicklung verschieden-

Digitized by Google

artiger Lehren entgegenzustellen.“ Das Bewusstsein, in der Grundauffassung auf dem Boden des christlichen Glaubens zu stehen, und das Pietätsgefühl gegen die Kirche, als den unersetzlichen Träger aller wahrhaft idealen Güter und die religiöse Erzieherin des Volkes, bestimmten Romang's Stellung zur vorliegenden Frage und machten ihn zum Glaubenskämpfer. „Demnach, bekannte er, ergreife, hege und pflege ich denn auch die Kirchenlehre in meiner Weise, nach meinem Vermögen, um so eifriger, je deutlicher ich erkannt zu haben glaube, was das natürliche Bewustsein von sich aus zu erreichen vermag, was aber nicht.“

Absichtlich haben wir uns bei diesem Eingreifen Romangs in den theologischen Streit etwas länger aufgehalten; es war dasselbe entscheidend für seine fernere Haltung. Wenige konnten sie verstehen; für die meisten war sie räthselhaft oder widerspruchsvoll, und doch war sie die Konsequenz seines Wesens und Charakters nicht nur, sondern auch seiner philosophischen Denkungsart; sie gieng hervor aus seinem Zweifel an der unbedingten Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnisformen und entsprach seiner Forderung, „dass, wo unser schulgemässes Denken eine Wendung nimmt, bei welcher es zu der Überzeugung des gesunden aber ungebildeten Bewustseins in einen schroffen Gegensatz gerate, man sich dadurch zu immer neuer Revision seiner Schuldoktrin auffordern lasse.“ Vielleicht begreifen wir dieses Misstrauen in die alleinseligmachende Weisheit jetzt besser, als es damals möglich war,

Ob seine Befürchtung, dass die Popularisierung des Hegel'schen Verstandes-Pantheismus der Volksreligion und damit der Volksittlichkeit gefährlich werden müsse, begründet gewesen, das haben wir hier nicht zu untersuchen; vielleicht urteilt mancher — angesichts der Selbstmordmanie, der Überhandnahme gewisser Verbrechen und der Symptome eines schrankenlosen Egoismus — jetzt auch darüber mit weniger zuversichtlichem Optimismus, als man im allgemeinen vor 50 Jahren beim Spott über „Religionsgefahr“ kundgegeben hat.

Romang musste indessen selber fühlen, dass seine im Drang des Federkriegs hingeworfenen Schriften nicht genügend seien, um seine Auffassung der Frage wissenschaftlich zu begründen und insbesondere sein persönliches Verhältnis zu den Parteien begreiflich zu machen. Er verfasste sofort ein grösseres Werk: „Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und pracktischen Konsequenzen. Allen Denkenden gewidmet.“ Die einleitenden Worte enthalten eine bemerkenswerte persönliche Erklärung, die wir hier hervorheben müssen: „Handelte es sich nur um den Gegensatz der ehemaligen autoritätsmässigen Überzeugung, wie sie z. B. von den Urhebern der Agitation

Digitized by Google

gegen Zeller vertreten wird, und der freieren Bildung überhaupt, so hätte ich mich nie in die Sache eingelassen, da ich doch mehr der letztbezeichneten Bildung angehöre, als der erstern.“ Demgemäs geht er dann darauf aus, den Nachweis zu leisten, dass der Pantheismus der Schule Hegels *nicht* die moderne Wissenschaft als solche sei, sondern eine Einseitigkeit und Ausartung derselben, die sich mit Unrecht als notwendige Folgerung vorurteilslosen Denkens ausgebe. Trotz des etwas pamphletartigen Titels haben wir in der Schrift eine verhältnismässig ruhige, wissenschaftlich gehaltene Kritik.

Inzwischen hatte Romang Veranlassung gehabt, sich mit einer andern Zeiterscheinung zu befassen, die, wenn auch nicht direkt religiöser Natur, doch mit der religiösen Frage im engsten Zusammenhang steht. Er wurde aufgefordert, vor der schweizerischen Predigergesellschaft im Jahre 1847 das Hauptreferat zu übernehmen über den Communismus, wie man damals das hiess, was man heute Sozialismus nennt. Die sehr umfangreiche Arbeit ist separat gedruckt worden und enthält eine ganze Reihe von Gedanken und Ratschlägen, welche gerade jetzt von den erleuchtesten und tatkräftigsten Theologen, den „christlich sozialen“, ausgesprochen werden, aber freilich jetzt oft mit dem melancholischen Zusatz, dass es wahrscheinlich bereits zu spät sei zur Ausführung. Als Romang das sagte, da war es eben noch *zu früh*, als dass man ihn verstanden hätte.

Ebenfalls auf ein praktisches Gebiet begab er sich, als er in zwei verschiedenen Broschüren seine Ansicht auseinandersetzte über die Wichtigkeit und richtige Gestaltung des kirchlichen Religionsunterrichts. Je mehr die hergebrachte Kirchenlehre die Herrschaft über die Massen einbüsste, je mehr namentlich die Schule in den Dienst einer wesentlich anders gearteten Bildung trat, um so unabweisbarer schien ihm für die Kirche sich die Pflicht aufzudrängen, ihrer Aufgabe an der Jugend die grösste Aufmerksamkeit zuzuwenden, und ihren Einfluss auf diesem Boden viel ernstlicher und intensiver geltend zu machen, als es gewöhnlich geschah. Hat Romang vielleicht auch in dieser Beziehung zu früh gemahnt und zu spät Gehör gefunden?

Je mehr die kirchlichen Parteien auseinander gingen, die einen ängstlicher, die andern kühner wurden, um so mehr fühlte Romang sich isoliert. Das furchtsame Sichanklammern an Bekenntnisworte und traditionelle Schriftauslegung, das Hängen am Gewohnheitschristentum bei gleichzeitiger Hinneigung zu rein individualistischem auf das Volksganze verzichtendem Methodismus, war ihm eben so zuwider, wie die pietätslose Verhöhnung dessen, was bis dahin allen heilig gegolten, und das leichtfertige Untergraben von Formen, mit welchem immerhin Vielen der Glaube selbst verloren gehen musste,

und die scheinbar geistreiche, mitunter aber auch recht rohe Kritik- und Zweifelsucht. Verstand und Temperament stiessen ihn von jenen zurück, Vernunft und Gewissen trennten ihn von diesen; aber eine wirkliche Gefahr für die Zukunft erblickte er nur in dem Auftreten der letztern Richtung, darum hat er auch nur diese bekämpft.

Er tat dies in den zwei letzten Schriften, die er selbständig veröffentlicht hat. Im Jahr 1859 erschien das Werk: „Über Unglauben, Pietismus und Wissenschaft, ein Beitrag zum Verständnis unserer Zeit und ihrer Aufgaben." Sie bewegte sich im allgemeinen in den nämlichen Bahnen, wie die frühern, ist aber etwas weniger polemisch gehalten und sucht, soweit es Romang überhaupt möglich war, in populärer Ausdrucksweise zu den Gebildeten und Denkenden zu reden. Die richtigste Vorstellung von ihrem Inhalt empfangen wir in Kürze, wenn wir die Überschriften der letzten Kapitel nennen:

„Andauernde Wirkung der neuen Wissenschaftsentwicklung im Gegensatz zur frühern Gestaltung des Glaubens". „Wissenschaft und Glaube in ihrer Verschiedenheit". „Subordination des Wissens unter den Glauben" und umgekehrt, oder „Coordination von Wissen und Glauben". „Wünschenswerte Berichtigungen unächter Wissenschaftlichkeit." „Wünschenswerte Berichtigungen allzu beschränkter Frömmigkeit". „Andeutungen über einige wichtigere Gesichtspunkte für die zeitgemässe Gestaltung der religiösen Überzeugung". „Von demokratischer Gestaltung des religiösen Lebens". „Anforderungen an die Geistlichen". „Aufgaben der Staatsmänner in Hinsicht auf das Religiöse". „Nähere und entferntere Aussichten".

Unserm Interesse läge wohl dasjenige am nächsten, was von den Geistlichen gesagt ist, und gewiss findet sich hier viel noch heute oder heute erst recht beherzigenswertes, aber origineller und vielleicht auch belehrender, wenigstens für die Kenntnis des Verfassers und seiner Denkungsart, ist das, was er den Staatsmännern zu sagen wünschte. Hier finden wir z. B. den zusammenhängenden Satz: „Auch neue religiöse Entwicklungen wären nicht zu unterdrücken; und wenn sie als einer ähnlichen Anerkennung würdig sich bewähren, so würden ihnen ähnliche Zugeständnisse gemacht werden sollen, wie den längst bestehenden. Doch würde ein seiner Stellung recht entsprechender Staatsmann nicht begünstigen, was die Spaltung und Auflockerung des gemeinsamen Bewusstseins und Lebens vermehrt."

Wenn er dabei zunächst an dissidentische Religionsgemeinschaften dachte, so ist es unzweifelhaft, dass er die Sekte der Freidenker zu denen rechnete, deren Auftreten die Spaltung uad Auflockerung des gemeinsamen Bewusstseins und Lebens zu vermehren drohte, und die daher ein seine Aufgabe richtig erfassender Staatsmann im Interesse des Volkslebens und der religiös begründeten Volkssitte nicht begünstigen dürfte.

Digitized by Google

Dieser Gedanke beherrschte nun Romang je länger je mehr und setzte sich im nämlichen Masse einseitig fest, als er die von ihm bekämpfte Denkweise in der Reformtheologie vom Katheder auch auf die Kanzeln und mit der Tätigkeit des Reformvereins auch in alle Bevölkerungskreise eindringen sah. Dieser pessimistisch verbitterten Stimmung gab die letzte Schrift Ausdruck: Die 1870 veröffentlichten „Reden über verschiedene Fragen der Religion". Er wendete sich hier noch mehr als in der zuletzt genannten an alle für Religion und Kirche sich interessirenden im weitesten Sinne. Demnach richteten sich denn auch die Argumente, auf welche er seine Folgerungen stützte, und die Motive, welche er in Bewegung zu setzen versuchte. Er schrieb sie nicht mehr als Philosoph, sondern als Apologet des historischen Christentums und der hergebrachten Kirchenlehre, jetzt wesentlich als einer der Wortführer der kirchlich-konservativen Partei.

Dennoch hat er sich selbst niemals vollständig dieser Partei zugezählt, wie sie ihn zwar als wichtigen und wuchtigen Bundesgenossen, aber nicht als Glaubensgenossen betrachtete. Er war trotz allem Kantianer geblieben. Der Glaube, für welchen er sein Leben einsetzte, war nicht die orthodoxe noch weniger die pietistische Dogmatik, sondern es war im Grunde die alte bekannte rationalistische Trias: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, aber freilich in ganzer und vollster Tiefe verstanden: der Glaube an den persönlichen Gott, im Gegensatz gegen einen Gottvertrauen und Gottesfurcht ausschliessenden Pantheismus; der Glaube an die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen, mit einem Ernste, welcher das Sündenbewusstsein und die Erlösungsbedürftigkeit unmittelbar in sich fasste, und der Glaube an die Unzerstörbarkeit der Seele im Gegensatze zu einer mehr oder weniger materialistischen Verflüchtigung der bezüglichen Vorstellungen.

Von aller dogmatischen Enge und Ängstlichkeit war und blieb er darum weit entfernt; er legte wenig Wert auf das Führwahrhalten, um so grössern auf den Glauben nach seinen moralischen Wurzeln und sittlichen Konsequenzen. Die Annahme des Bekenntnisses forderte er, nicht weil sie ihm als Bedingung der Seligkeit, als intellektuelles opus operatum galt, sondern weil er dessen Leugnung als Beweis von Oberflächlichkeit, von Impietät und Selbstüberschätzung betrachtete, und sie ihm, psychologisch angesehen, als gefährlich erschien. Wenn Tholuck, der übrigens einmal Romang in seinem Pfarrhause zu Niederbipp besucht hat, eben damals den etwas sonderbaren Ausspruch tat: bei der modernen Theologie bleibe ja vom Christentum nichts übrig als „nur die Liebe", so dachte Romang umgekehrt: er hätte die ganze Rechtgläubigkeit

Digitized by Google

fahren lassen, wenn er nur nicht überzeugt gewesen wäre, dass dabei die Liebe, der göttliche Beruf des Menschen, notwendig Schaden leiden müsse. Dadurch war er prinzipiell von seinen Bundes- und Kampfgenossen geschieden, deren Furcht vor der Wissenschaft eben so sehr seinen Verstand abstiess, wie ihre Gefühlsweichlichkeit seinem männlichen Temperamente widerwärtig war.

Wenn somit Romang nicht ganz mit Unrecht der Rechten als ein Ungläubiger, der Linken als ein Orthodoxer galt, so gehörte er offenbar zur Mittelpartei! — Nichts weniger als das! Von seinen Gegnern konnte Romang mit furchtbarem Ingrimm aber auch mit hoher persönlicher Achtung reden, für die Geistlichen der kirchlichen Mitte hatte er im grossen und ganzen nur Hass und Verachtung. Warum? Er fand, dass sie die Zeichen der Zeit nicht verstehen oder nicht verstehen wollen, weil die Behaglichkeit und Gemütlichkeit des Pfarrhauslebens ihnen mehr am Herzen liege, als der Zeugenberuf, durch den sie allein ihre Stellung in der Welt zu legitimieren vermöchten; dass das „leben und leben lassen“ viel zu sehr ihre Handlungsweise bestimme, kurz dass sie zu sehr *Pfarrer* und zu wenig *Propheten* seien. Das war sein Urteil: wir haben nicht zu untersuchen, ob es richtig ist. Der Mangel an Verständnis freilich, den gerade die vertrauensseligen Vermittler seinen pessimistischen Kampfrufen entgegenbrachten, macht das Urteil wenigstens teilweise begreiflich. „Die ordlichen, guten Leute“, sagte er einmal mit grimmiger Parodoxie; „sie allein sind schuld, dass es so schlecht geht in der Welt.“

Der Schlüssel zu diesen Widersprüchen ist nicht schwer zu finden: Er liegt in Romangs Kirchenbegriff. Die Kirche war für ihn nicht bloss eine Lehr-Institution oder eine Glaubensgemeinschaft, sondern eine historisch gewordene und objektiv dastehende Gesellschaftsform, deren Aufgabe es ist, das Kirchenvolk zu erziehen, eine gottgewollte Gestaltung, der gegenüber das Individuum, das kleine kurzlebende Individuum, nur sehr relative Berechtigung beanspruchen darf.

Sein Kirchenbegriff war unstreitig dem katholischen verwandt. Es war nicht bloss ein Scherz, als er einmal im Gespräche lachend zu mir sagte: „Jetzt wäre es der Mühe wert, Papst zu sein. Das wäre eigentlich ein Posten für mich!“ Mehr als er sich selbst zu gestehen wagte, imponierte ihm die Institution der katholischen Kirche mit ihren reichen Mitteln zur moralischen Beeinflussung und Heranziehung der Massen. Wenn Rothe die Tatsache anerkannt und begründet hat, dass der Protestantismus den Begriff der Kirche verloren habe, so hat Romang diese Tatsache dagegen bedauert.

Sogar die Konsequenz war ihm nicht ganz fremd, dass er zu einer Unterscheidung neigte zwischen philosophischen Wahrheiten

Digitized by Google

und religiösen Wahrheiten, zwischen einer esoterischen Lehre für die durch geistige und moralische Bildung vorbereiteten, und einer exoterischen für den gemeinen Mann, bei welchem diese Voraussetzung und damit ebenso das Bedürfnis, wie die Möglichkeit einer höhern Auffassung fehlt. Der Bildungslose, der immer und überall seinen Glauben von seiner Umgebung annimmt, bedarf der Vormundschaft durch eine gutgeleitete Kirche; aber auch der Höchstgebildete tut wohl daran, im Interesse seiner moralischen Gesundheit, ihre Hand nicht ganz loszulassen. Hier haben die Sätze ihre Stelle, die uns oben schon entgegentraten, dass die moderne, von Hegel abhängige Theologie bei einzelnen zwar mit echtem Christentum vereinbar sei, auf die Menge aber nur verderblich und für die Volksreligion nur zerstörend wirken könne; und ebenso der andere: dass es Pflicht des Philosophen sei, seine durch Verstandesoperationen gewonnene Welterkenntnis einer ernsten Revision zu unterziehen, sobald dieselbe mit dem hergebrachten Glauben der Christenheit in Widerspruch trete.

Solche Sätze sind uns fremd geworden. Bei Romang standen sie im Zusammenhang, eben sowohl mit seiner Wertschätzung der Verstandesbildung, als auch mit der eminenten Wichtigkeit, die er der Religion als Sitte, als Fundament und Bedingung des moralischen Gemeinschaftslebens beilegte. Für sich wollte er Wahrheit; für die Andern galt ihm die Nützlichkeit einer Lehre mehr als ihre Wahrheit; aus dem einfachen Grunde, weil er nicht gewiss war, ob das, was er als Wahrheit erkannte, auch die ganze und volle Wahrheit sei, und noch mehr: ob sie auch auf andere als Wahrheit wirke; für die Wirksamkeit des positiven Christentums bürgte ihm dagegen die Erfahrung der Jahrhunderte. Das Glauben war für ihn nicht ein unklares und darum untergeordnetes Wissen, wie für Hegel und alle seine Anhänger, sondern eine auf der spezifisch moralischen Natur des Menschen beruhende psychologische Tatsache, welcher eben deshalb in der Religion ein selbständiges Recht zukommt, neben dem Wissen, ja *über* dem Wissen, weil zuverlässiger und wichtiger als dieses.

Das instinktiv-ahnende Erfassen der göttlichen Weltordnung galt ihm so viel, dass er nicht vor dem paradoxen Ausspruch zurückschreckte: „Ohne Aberglauben keine Religion."

Es ist ihm freilich nie gelungen, den Intellektualismus prinzipiell zu überwinden, und darum ist er aus dem Zwiespalt mit sich selbst, aus innerem Kampf und Zweifel nie herausgekommen; das war die Tragik seines Lebens.

Wir sollten zuletzt noch eine Charakter-Schilderung geben. Je mehr die Begriffe von gut und böse das ganze System Romangs be-

Digitized by Google

herrschten, um so näher liegt uns die Frage: wie war denn *er selbst?* Wir machen es kurz: Alle gemeinen, alle sinnlichen, alle kleinlichen Leidenschaften lagen *tief* unter ihm; dagegen kochte in seiner Seele ein Ehrgefühl von ganz ungewöhnlicher, fast krankhafter Empfindlichkeit, Stärke und Heftigkeit. Keiner hat je mit aufrichtigerem Ernste, mit grösserer Energie und Willenskraft dieses äusserst spröde Temperament, diese heidnische Naturanlage, bekämpft, um sie zur christlichen Gesinnung zu zwingen.

Es dient vielleicht als versöhnender Schluss für die Erinnerung an diesen Mann des Kampfes, wenn wir erzählen, dass Romang dem einzigen unter seinen Gegnern, der ihm wissenschaftlich ebenbürtig war, Aloys Emanuel Biedermann, zeitlebens in niegetrübter Freundschaft verbunden war; nachdem er allen seinen Freunden durch seine Reizbarkeit den ferneren Verkehr unmöglich gemacht hatte, war Biedermann der letzte, der ihn auf dem Totbette besucht hat. Romang ist nicht nur ein bedeutender Religions-Philosoph, er ist ein religiöser Mensch gewesen.

Der Einfluss der syrischen Literatur auf das Abendland.

Ein Vortrag von V. Ryssel.

So unbestimmt und schwankend die Bedeutung des Landesnamens Syrien [1]), ist, ebenso bestimmt und fest abgegrenzt ist die Bezeichnung „syrische Sprache und Literatur“. Man versteht darunter durchaus nicht die Sprache und Literatur der gesamten *Σύροι*, mit welchem Namen die Griechen zunächst die Völkerschaften, die einst dem assyrischen Reiche unterworfen waren, nach späterem Sprachgebrauche aber die vom Mittelmeere bis zum Tigris wohnenden Aramäer bezeichneten, sondern nur die Sprache und Literatur der christlichen Syrer, sodass zeitlich und räumlich die Grenzen dieses Literaturgebietes gegenüber der allgemeinen Bedeutung des

[1]) Dass *Συρία* nichts als eine Verkürzung des Landesnamens *Ἀσσυρία* ist, hat Th. Nöldeke endgültig nachgewiesen (Hermes V, 443—468, s. weiter Zeitschrift für Assyriologie, Jahrg. 1886, S. 268—273). Über die Bedeutung des Namens Aschschur d. i. Assyrien vgl. z. B. Eb. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Test., 2 S. 116—118, sowie im allgemeinen über die Herkunft und die verschiedene Bedeutung des Namens Syriens den Artikel „Syrien“ in Herzog's Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche. B. 15, S. 168 f.

Digitized by Google

Landesnamens Syrien eine wesentliche Einschränkung erleiden. Es scheidet somit bei einer Betrachtung der syrischen Literatur das Geistesleben Syriens während des gesamten Altertums aus, so interessant es auch wäre, die Spuren der geistigen Bildung jener Gegenden bis tief hinab in die Zeit der assyrischen Weltherrschaft ins Auge zu fassen. Denn durch die assyrischen Keilinschriften sind wir über die Staats- und Kulturverhältnisse nicht bloss des Assyrerreichs, sondern auch der benachbarten Völker bis weit ins zweite vorchristliche Jahrtausend hinein unterrichtet, während durch die Ausgrabungen von Sendschirli in Nordsyrien, deren imposante Funde teilweise im Berliner Museum Aufstellung gefunden haben, uns jetzt auch interessante Einblicke in die Kunstbestrebungen und Kunstleistungen der ältesten syrischen Kultur erschlossen worden sind[2].) Aber während des Altertums kann weder von einer eigentlichen Literatur Syriens noch auch von einer direkten Einwirkung des Geisteslebens seiner Bewohner auf das Abendland die Rede sein.

Jene syrische Literatur nun hat sich unter Anlehnung an die Geistesbildung, die in den Werken der christlichen Literatur niedergelegt ist, in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt entwickelt. Sie hatte von vornherein einen spezifisch christlichen Charakter und beschäftigte sich zumeist mit Bibelauslegung, Dogmatik, mit der Anfertigung von Chroniken und Legenden und von Liturgien für den Gottesdienst, daneben aber auch mit Philosophie, Medizin und Naturwissenschaften. Eben weil man wusste, dass diese Literatur der christlichen Syrer zum grossen Teil in Übersetzungen, Bearbeitungen und Erklärungen griechischer Originalwerke besteht, glaubte man lange Zeit ihr alle Originalität absprechen zu müssen; und weil man in den spezifisch theologischen Werken, welche aus dem Gebiete der syrischen Literatur bis um die Mitte dieses Jahrhunderts fast ausschliesslich — zunächst aus kirchengeschichtlichem oder dogmatischem Interesse — veröffentlicht worden waren, das Formtalent und den Geist der gleichzeitigen christlichen Schriftsteller griechischer Zunge vermisste, so stand die syrische Literatur bis vor nicht zu langer Zeit in argem Misskredit. Aber rasch änderte sich das allgemeine Urteil, als man anfing, die reichen Schätze des Britischen Museums, die aus dem Marienkloster

---

[2]) Vgl. hierüber „Ausgrabungen in Sendschirli", Berlin 1893 ff., in den „Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen des königlichen Museums in Berlin". Eine gut orientierende Zusammenstellung über jene Funde, über den Inhalt ihrer Inschriften und über die geschichtlichen Voraussetzungen findet sich in dem „Verzeichnis der vorderasiatischen Altertümer und Gipsabgüsse [der königlichen Museen zu Berlin]. Herausgegeben von der Generalverwaltung. Berlin 1889. (Preis 50 Pfg.)

Digitized by Google

in der nitrischen Wüste in Ägypten stammten[3]), zu veröffentlichen, und dabei im Gegensatz zu früher sein Hauptaugenmerk auf die Profanliteratur richtete, indem man besonders auch die Bearbeitungen philosophischer und naturwissenschaftlicher Hauptwerke der griechischen Klassiker[4]), sowie die Geschichtsdarstellungen der syrischen Literatur[5]) ins Auge fasste. In rascher Folge erschienen da z. B. längst verloren geglaubte Werke der christlichen und auch der klassischen Literatur in vortrefflichen Übersetzungen, die uns

[3]) Eine Darstellung der Erwerbung dieser syrischen Handschriften findet sich in der Einleitung zu F. Larsow's deutscher Übersetzung der „Fest-Briefe des Heiligen Athanasius Bischof's von Alexandrien". Leipz. und Gött. 1852.

[4]) So veröffentlichte P. de Lagarde 1858 in seinen „Analecta Syriaca" syrische Übersetzungen von der [pseudo-]aristotelischen Schrift *περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον*, von dem [pseudo-]sokratischen Dialog über die Seele, von der Rede des Isokrates *εἰς Δημόνικον*, von zwei moralischen Abhandlungen Plutarchs, von Sentenzen des Pythagoras u. dgl. Ed. Sachau fügte in seinen Inedita Syriaca (Wien 1870) eine weitere „Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griechischer Profanliteratur": Schriften des Lucian, Themistius, Galen, „Definitionen Plato's", dessen „Rat an seinen Schüler" und Sprüche des Menander, der Theano und anderer Philosophen, hinzu. Jüngst ist noch eine Übersetzung von Plutarchs Abhandlung „De capienda ex inimicis utilitate" im Katharinenkloster auf dem Berge Sinai aufgefunden und in den Studia Sinaitica (IV. London 1894) von Eb. Nestle herausgegeben worden. Hierher gehören auch die syrischen Geoponica (herausgegeben von P. de Lagarde, Leipzig 1860), das „Syrisch-römische Rechtsbuch" (herausgegeben von Bruns und Ed. Sachau, Leipzig 1880), des Pseudo-Callisthenes „Leben Alexanders des Grossen" (herausgegeben von Budge, syrisch und englisch, Cambr. 1889) u. a. Über die „Sextussentenzen" (syrisch in den Analecta Syriaca", pag. 1—31) s. jetzt meinen Aufsatz in der Zeitschrift für wissensch. Theol. B. XXXVIII f.

[5]) Von solchen „Kirchengeschichten", die aber auch wertvolle Aufschlüsse über die Weltgeschichte geben, sind zu nennen die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus (deren 3. Buch herausgegeben von Cureton, Oxford 1853, englisch von Payne Smith eb. 1860, deutsch von Schönfelder, München 1862; Fragmente daraus und seine „Heiligenbiographieen" herausgegeben von Land im 2. Bande seiner Anecdota Syriaca, Leiden 1868, lateinisch von Van Douwen und Land, Amsterdam 1880), die „Annalen" des Dionysius von Telmahre (deren 1. Buch herausgegeben von Tullberg, Upsala 1850; das 4. Buch wird von Chabot gegenwärtig in der Bibliothèque de l'École des Hautes-Études [section des sciences histor. et philol.] zum Druck gebracht), das von einem monophysitischen Mönche compilierte Geschichtswerk, für dessen 3.—6. Buch das ursprünglich griechisch geschriebene Werk des Bischofs von Mitylene auf Lesbos, Zacharias Rhetor, benutzt ist (herausgegeben von Land im 3. Bande seiner Anecdota Syriaca, Leiden 1870), die Chronik des Josua Stylites (syrisch und französisch herausgegeben von Martin, Leipzig 1876, und syrisch und englisch von W. Wright, Cambr. 1882), das Chronicon ecclesiasticum des Gregorius Barhebraeus (syrisch und lateinisch herausgegeben von Abbeboos und Lamy, 1872—77), das Chronicon Edessenum (syrisch und deutsch von L. Hallier, Leipzig 1892) und die „Mönchsgeschichten" des Thomas, Bischofs von Marga seit 840 (syrisch und englisch von Budge, 2 Bände, London 1892); ferner Einzeldarstellungen, wie u. a. „Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi

Digitized by Google

fast das Original ersetzen,[6]) eine reiche Zahl geschichtlicher Aufzeichnungen über die Begebenheiten des staatlichen und kirchlichen Lebens in Syrien, teilweise sogar von Augenzeugen und Zeitgenossen der geschichtlichen Ereignisse verfasst, die durch sie aufgezeichnet wurden und die nun durch die Veröffentlichung dieser Aufzeichnungen plötzlich in ein helles Licht gerückt wurden. Kurz, mit der wachsenden Kenntnis der syrischen Literatur wuchs auch ihre Wertschätzung, und bald stellte es sich zugleich heraus, dass die Syrer nicht etwa in einer mehr oder minder geistlosen Reproduktion der Geisteswerke anderer Nationen ihr Dasein verträumt hatten, sondern dass sie diese Geisteswerke der Griechen nur in zielbewusster Absicht ihrem streng stufenweise fortschreitenden gelehrten Jugend-

---

Sassanidi (herausgegeben von Ign. Guidi, Leiden 1891, vgl. Theod. Nöldeke, Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik, übersetzt und commentiert 1893, Separatabdruck aus den Sitzungsber. der philos.-histor. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften. 128 B. unter Nr. IX). Auch gehören hierher die Legenden und Märtyrergeschichten, von denen u. a. Cureton und Wright „Ancient Syriac Documents relative to the earliest etablishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries“ (London 1864) und G. Phillipps die Doctrina Addaei (London 1876) herausgegeben haben, während die Acta Martyrum et Sanctorum Syriace des P. Bedjan noch im Erscheinen begriffen sind (bis jetzt 5 Bände. Paris 1890—95). Für die Geographie und Geschichte der darin in Betracht kommenden Gegenden sind am ausgiebigsten die „syrischen Akten persischer Märtyrer (syrischer Text im 2. und 3. Bande von Bedjan's Acta; sowie „Auszüge“ daraus von G. Hoffmann in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipz. 1880). Für die Textpublikationen der genannten Werke wurden z. T. auch Handschriften anderer Bibliotheken als des Britischen Museums benutzt.

[6]) So von Werken christlicher Schriftsteller ausser der vielleicht unächten, sicher aber nicht mit der von Eusebius (hist. eccl. IV,26. § 5—11) erwähnten identischen Apologie des Melito von Sardes (in Cureton's Spicilegium Syriacum, p. 22 u. 23) vor allem die Festbriefe des Athanasius (syrisch herausgeg. von W. Cureton, London 1848; ins Deutsche übersetzt von F. Larsow, s. o. Anm. 3), die Theophania des Eusebius von Caesarea (syrisch herausgeg. von Sam. Lee, Cambr. 1843, in englischer Übersetzung 1844), eine bisher ganz unbekannte Schrift des Gregorius Thaumaturgus „an Theopompos über die Leidensunfähigkeit und die Leidensfähigkeit Gottes“ (syrisch in Lagarde's Analecta Syriaca p. 46—64, deutsch in meinem „Gregorius Thaumaturgus“. Leipzig 1880, S. 71—99). Auch die vier Bücher der Schrift des Titus von Bostra gegen die Manichäer, deren griechischer Originaltext nur zumteil erhalten ist, sind uns in syrischer Übersetzung vollständig überliefert (herausgegeben von Lagarde, Berlin 1859). — Von Profanwerken der griechischen Literatur, deren Original uns verloren gegangen ist, sind uns folgende in syrischen Übersetzungen erhalten: die Schrift [Pseudo-]Plutarchs „über die Übung“ (syrisch in Lagarde's Analecta Syriaca p. 177—186, deutsch von Gildemeister und Bücheler im Rheinischen Museum für Philologie, Neue Folge B. XXVII, 1872, 21 SS.), der pseudo-sokratische Dialog über die Seele (syrisch in Lagarde's Analecta Syriaca, p. 158—167, deutsch von mir im Rheinischen Museum, Neue Folge, B. XLVIII, Jahrgang 1893, S. 175—195), die Rede des Themistius *περὶ*

Digitized by Google

unterrichte zu Grunde legten,[7] um auf dieser Grundlage selbständige Leistungen wissenschaftlichen Denkens zu ermöglichen. Und tatsächlich haben sie auch solche ins Leben gerufen,[8] wie denn z. B. die Bibelauslegung nirgends so sehr unserer modern wissenschaftlichen

---

ἀρετῆς (syrisch in Sachau's Inedita Syriaca, p. 17—37, deutsch von Gildemeister und Bücheler, im Rheinischen Museum, Jahrg. 1872, 27 SS.). In neuester Zeit waren die wichtigsten Funde die von Rendel Harris im Sinaikloster entdeckte syrische Übersetzung der Apologie des Aristides, von welcher man dann einen grossen Teil des griechischen Urtextes innerhalb der „Geschichte des Barlaam und Joasaph" wiederfand (beide Texte veröffentlicht von R. Harris, Cambr. 1891) und die (abgesehen von den durch W. Cureton 1858 herausgegebenen Bruchstücken bis jetzt unbekannte) altsyrische Übersetzung der Evangelien, die Agnes Smith-Lewis 1892 im Sinaikloster entdeckte und 1894 herausgab (auch separat in englischer Übersetzung, London 1894; vgl. J. Wellhausen, Der syrische Palimpsest vom Sinai, in den Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-Hist. Klasse. 1895. S. 1—12).

[7]) Vgl. hierüber Näheres in dem Artikel „Syrien" in Herzog's Protest. Realencyklopädie, B. 15, 186.

[8]) Einen vortrefflichen Überblick über die Geschichte, den Umfang und Inhalt der syrischen Literatur bietet W. Wright in A short history of Syriac Literature (London 1894), einem Abdrucke seines Artikels Syriac Literature im 22. Bande der Encyclopaedia Britannica (1887). Eine kürzere Zusammenstellung, nach den einzelnen Disziplinen geordnet, findet sich in dem eben zitirten Artikel Syrien in Herzog's Realencyklopädie, B. 15, S. 186—192, vgl. B. 18, S. 717. — Das älteste uns erhaltene syrische Schriftstück ist der noch heidnische offizielle Bericht über die grosse Wasserflut zu Edessa vom Jahre 201, der uns in der „Edessenischen Chronik" (s. o. Anm. 5) erhalten ist. Derselben Zeit muss ungefähr der von W. Cureton in seinem Spicilegium Syriacum (S. 43—50) veröffentlichte Brief des Mara bar Serapion aus Samosata an seinen Sohn angehören, dessen Verfasser, der von der griechischen Wahrheit nicht befriedigt ist, wohl noch nicht Christ war, wohl aber dem Christentum nahe stand, indem er im wesentlichen die ethische Gesinnung des damaligen populären Stoicismus hatte. Ganz im Anfange des 3. Jahrhunderts geschrieben ist auch der von den Kirchenschriftstellern häufig erwähnte Dialog *Περὶ εἱμαρμένης*, der in seiner griechischen Gestalt früh verloren ging, jetzt aber im syrischen Originale als „Buch über die Gesetze der Länder" in einer der Handschriften des Britischen Museums wieder aufgefunden wurde (herausgeg. ebenfalls in Cureton's Spicilegium Syriacum, p. 1—21, deutsch bei Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863); doch rührt der Dialog nicht von Bardesanes, dem bekannten syrischen Gnostiker († nach 222) her, dem ihn die Kirchenschriftsteller zuschreiben, sondern wahrscheinlich von einem seiner Schüler namens Philippus (vgl. hierüber wie über andere neuere Funde aus dem Gebiete der syrischen Literatur die beiden Leipziger Universitäts-Programme von G. V. Lechler, Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums, Leipzig 1885 und 1886, I. S. 28—37 und S. 49 ff., II. S. 12—14). Dagegen stammen vielleicht mehrere in den apokryphen Akten des Thomas enthaltenen syrische Hymnen, darunter der schöne Hymnus von der Seele, von Bardesanes selber her, der seine gnostischen Ansichten durch Hymnen verbreitete und so der erste Hymnendichter wurde (s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, B. I., Braunschw. 1883, vgl. B. II., 2. Hälfte, 1884, S. 423). Später zeichneten sich als Dichter unter den Syrern besonders aus der be-

d. h. historisch-kritischen Auffassung nahe kommt wie gerade in Syrien durch Männer wie Theodor von Mopsuestia [9]) und andere hervorragende Vertreter der syrischen Gelehrsamkeit.

Aber es stellte sich auch dies heraus, dass gerade unter der grossen Zahl der reproduzierenden Schriften sich verschiedene Werke verbargen, die sich bei näherer Nachforschung eben nicht als die Wiedergabe eines griechischen Originals erwiesen, sondern umgekehrt als die Originale, von denen alle anderen Bearbeitungen der behandelten Stoffe, auch die der griechischen Literatur, ihren Ausgang genommen hatten. Zu diesen gehören nun einige Erzählungsstoffe des Mittelalters, die im Orient und Occident die weiteste Verbreitung fanden und im vollsten Sinne des Wortes beliebte Volksschriften wurden. [10]) Es handelt sich dabei um die Legende von

rühmte „Ephraim der Syrer" († 373) und Jacob von Sarug († 521). In deutscher Übersetzung hat G. Bickell „ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Balaeus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug" in Thalhofer's Bibliothek der Kirchenväter (Kempten 1872) herausgegeben, während besonders P. Pius Zingerle Dichtungen Ephraims ins Deutsche übersetzt hat. Doch haben die Syrer fast nur kirchliche und liturgische Poesie geliefert, die zumeist ohne hohen Schwung ist und schon durch die dichterische Form etwas Steifes erhielt. Als Exeget hat sich vor allem Jakob von Edessa († 708) hervorgetan, der sich auch um den Text der syrischen Bibelübersetzung besondere Verdienste erworben hat. Der Abschluss zu dieser reichen und vielseitigen Literatur der Syrer wird von Gregorius Barhebraeus († 1286) gebildet, der nicht nur auf allen Gebieten der theologischen Literatur der Syrer tätig war, sondern auch alles, was seine Vorgänger in den verschiedensten Disziplinen geleistet hatten, in seinen Werken zusammenfasste.

[9]) Dieser nambafte Vertreter der antiochenischen Theologie († 429), einer der bedeutendsten Exegeten der alten Kirche, schrieb zwar seine Werke in griechischer Sprache, gehörte aber nach Herkunft — er stammte aus Antiochien — und Bildung Syrien an. Er erkennt u. a. makkabäische Psalmen an und sieht mehrfach in dem redenden Ich der Psalmen die personifizierte Gemeinde. Vgl. die Aufsätze von Fr. Baethgen, Der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung und Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von M. in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, B. V (1885), S. 53—101 und B. VI u. VII (1886 u. 1887), S. 261—288 u. S. 1—60.

[10]) Vgl. für alles Folgende meine Aufsätze unter dem Titel: „Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe" in dem „Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen": I. Die Kreuzauffindungslegende, B. XCIII, S. 1—22; II. Die Siebenschläferlegende, B. XCIII, S. 241—280; III. Der Pariser Text der Siebenschläferlegende, B. XCIV, S. 369—388 und IV. Die Silvesterlegende, B. XCV, S. 1—54. Man findet dort eine deutsche Übersetzung der in den letzten Jahren neu veröffentlichten, z. T. ältesten, syrischen Originaltexte. In den Einleitungen habe ich kurz zusammengestellt, was man bis jetzt über die Herkunft jener Erzählungsstoffe und über den Zusammenhang der verschiedenen Relationen derselben weiss. Eine volle Verwertung der neuen Texte in dieser letzteren Richtung lag ausserhalb meiner Absicht; vielmehr wollte ich den Literaturhistorikern, die der syrischen Sprache unkundig sind, das Material zu weiteren Untersuchungen an die Hand geben.

den Siebenschläfern, von der Kreuzauffindung durch die Kaiserin Helena und von der Taufe Konstantin des Grossen durch den Papst Silvester. Nicht nur, dass sich hier literarische Berührungen nachweisen lassen, die nur auf dem Wege einer Entlehnung erklärt werden können, sondern diese von dem Abendlande aus der syrischen Literatur entlehnten Stoffe sind auch direkt von den Syrern zu den abendländischen Schriftstellern hinübergewandert. Dagegen haben die Syrer den höchst bedeutenden, aber freilich im einzelnen weit schwerer nachzuweisenden geistigen Einfluss, den sie als die Vermittler der griechischen Philosophie an das Abendland auf dieses ausgeübt haben, nicht direkt, sondern mittelbar durch die Araber ausgeübt. Gerade durch ihre Übersetzungen und Erläuterungen der Hauptwerke der griechischen Philosophen sind die Syrer im 8. und 9. Jahrhundert die Lehrmeister der Araber geworden. Dadurch, dass diese syrischen Schriften damals ins Arabische übersetzt wurden, wurden die ersten Bausteine zur arabischen Philosophie geliefert, die sehr bald im Osten wie im Westen zu grosser Blüte gelangte und die wiederum durch lateinische Übersetzungen dem christlichen Abendlande die Kenntnis der griechischen Philosophie, freilich vielfach in modifizierter Gestalt, überlieferte. So haben die Syrer auch hierdurch, wenngleich nur auf einem Umwege, das geistige Leben des Abendlandes beeinflusst. Während aber der Reichtum dieser philosophischen Literaturwerke an tiefsinnigen Erkenntnissen und Anschauungen nur wenigen hochstehenden Geistern zugute kam, haben jene Erzählungsstoffe auf die breitesten Schichten des Volkes eingewirkt und eine fast unübersehbare Literatur ins Leben gerufen.

Wir beginnen nun unseren Nachweis der Abhängigkeit der mittelalterlichen Bearbeitungen jener bekannten Legenden im Abendlande mit einer Betrachtung der Legende von den Siebenschläfern. Obwohl die Erzählung im wesentlichen überall dieselben Züge trägt, so ist es doch ratsam, ja notwendig, dass man sich mit den Grundzügen ihrer syrischen Gestalt bekannt macht, ehe auf den Nachweis der literarischen Berührungspunkte näher eingegangen wird, da gerade aus den einzelnen Momenten dieses Erzählungstypus weittragende Schlüsse gezogen werden können.

Als Kaiser Decius — gemeint ist der bekannte Christenverfolger, der von 249—251 regierte — von Karthago her über Byzanz nach Ephesus kam, da wurden in dieser Stadt die christlichen Kirchen geschlossen und die Gläubigen zerstreuten sich, um seine Nähe zu meiden. Decius aber liess Altäre in Ephesus bauen und gab den Befehl, dass die Patrizier der Stadt den heidnischen Göttern opfern sollten. Am dritten Tage dieses grossen Opferfestes, das die Christen mit Betrübnis und Angst erfüllte, befahl der Kaiser

plötzlich, dass die Christen ergriffen werden sollten, um zum Opfern gezwungen zu werden. Unter schadenfroher Beihülfe der heidnischen und jüdischen Bevölkerung wurden die Christen aus ihren Verstecken gewaltsam hervorgeholt und vor den König gebracht. Manche der Gläubigen liessen sich durch Todesfurcht bestimmen, den Götzen zu opfern; die aber standhaft blieben, wurden unter grässlichen Martern getötet und ihre Leichname zerstückelt auf die Türme und Zinnen gehängt zum Frasse für die Raben und Geier. Hier folgt nun zunächst ein kurzes und schlichtes Klagelied, wie solche Proben der poetischen Prosa der Syrer bisweilen in die Erzählung eingefügt werden:

'Dies war der wunderbare Wettkampf, der Kampf voller Schrecken für alle, die es schauten! Dies war das staunenswerte Ringen, über das die Engel und die Menschen sich entsetzten! Die Wände der Häuser schrieen um Hilfe ob der Schreckenstaten, die in ihnen vollführt wurden; selbst die Dächer der Häuser jammerten, da sie von selbst sich herniedersenken mussten wegen der Schmerzensklage, die laut unter ihnen erscholl. Leidensvoll waren die Strassen der Stadt, weil die Christen auf ihnen herbeigeschleppt wurden; ihre Augen waren von Tränen überströmt ob der Leichen ihrer Lieblinge, da sie sehen mussten, wie Vögel aller Art auf sie sich niedergelassen hatten. Die Mauern der Stadt aber wankten, um einzustürzen, da auf ihnen die Leiber der Heiligen aufgehäuft waren. Kann es ein Leiden geben, das härter ist als dieses war? — als die Gläubigen bei einander Zuflucht suchten, um sich zu retten vor den erbarmungslosen Menschen, als Eltern ihre Kinder verleugneten und Kinder von ihren Eltern nichts wissen wollten, Freunde von ihren Freunden sich lossagten wegen der Drangsal, die sie umgab, der Glaube an Christus aber in der Drangsal erprobt wurde und die erlauchten Bekenner sich durch Erduldung der Martern wie Gold im Schmelzofen in der Versuchung sich bewährten.'

Nun wird von den sieben Jünglingen, die den vornehmsten Familien der Stadt angehörten, erzählt, dass sie während der Zeit der öffentlichen Opfer nach dem Staatsarchive innerhalb des Palastes, wo sie den Wachtdienst inne hatten, flohen. Aber ihre Altersgenossen, die ihnen nachgingen und sie betend auf dem Boden ausgestreckt fanden, meldeten dies dem Kaiser. Er lässt sie nun vor sich bringen und hält ihnen ihren Ungehorsam vor und fordert sie zum Opfern auf. Dies aber lehnen die Jünglinge unter Hinweis auf ihren Christenglauben ab, worauf sie der Abzeichen ihrer Stellung entkleidet werden. Da aber Decius zunächst seine Reise fortsetzen und dann erst nach Ephesus zurückkehren will, so bewilligt er ihnen bis zu seiner Rückkehr eine Frist, um bis dahin ihr Unrecht einzusehen. Sie

Digitized by Google

aber verlassen die Stadt, um in einer grossen Höhle am Berge Anchilos, sicher vor den Beunruhigungen der Welt, zu warten, bis ein anderer Kaiser zur Regierung kommt, vor dem sie als Christen erscheinen können. Während sie nun in dieser Höhle längere Zeit verweilten, stieg einer von ihnen als ihr Schaffner im Bettlergewande von Zeit zu Zeit nach der Stadt Ephesus hinab, um Lebensmittel einzukaufen und Erkundigungen über den Kaiser Decius einzuziehen. Dieser aber war mittlerweile nach der Stadt Ephesus zurückgekehrt. Und als nun ihr Schaffner, der zufällig dem Einzuge des Kaisers beiwohnte, seinen Genossen in der Höhle von seinem Befehle, sie zum Opfern herbeizuschaffen, berichtete, da liessen sie ihre Köpfe hangen und sassen zusammen mitten in der Höhle da, mit Tränen in den Augen und Leid im Herzen. Und da es die Zeit des Sonnenunterganges war, so schlummerten sie ein, weil ihre Augen schwer waren wegen der Betrübnis ihrer Herzen. Gott aber verwandelte ihren Schlummer in einen ruhigen und sanften Tod und mit einem Bekenntnisse auf ihren Lippen gaben sie ihren Geist auf.

Als nun am Morgen des folgenden Tages die Jünglinge nicht vor dem Kaiser erscheinen, wird er über diese Nichtachtung seines kaiserlichen Befehles zornig. Man rät ihm, die Väter der Jünglinge herbeiholen zu lassen, denen er den Tod androht, wenn sie ihre Söhne nicht zur Stelle bringen; schliesslich aber entlässt er sie in Frieden, da er sich von ihrer Unschuld überzeugt und sie ihm den Aufenthaltsort der Jünglinge, jene Höhle, angeben. Nun befiehlt er, die Oeffnung der Höhle, in die sie geflohen sind, mit Steinen zu verschliessen, damit sie drin eines qualvollen Todes durch Hunger sterben sollen, weil er meint, dass sie noch am Leben sind. Zwei Hofbeamte aber, die heimlich Christen waren, lassen von den Maurern zwei bleierne Tafeln, auf denen sie über das Märtyrertum der Jünglinge Bericht erstatten, mit in die Höhle hineinlegen, durch die man dann später die wunderbare Tatsache ihres Wiederauflebens nach langem Todesschlummer festzustellen vermag.

Nun springt die Erzählung über mehrere Jahrhunderte hinweg zum 38. Jahre der Regierungszeit des Kaisers Theodosius II., des Sohnes des Arcadius, der von 408 bis 450 regierte, über und berichtet uns zunächst von verschiedenen Irrlehrern, die den Frieden der Kirche dadurch störten, dass sie die Auferstehung der Toten leugneten. Da auch Kaiser Theodosius sich durch den Irrglauben beunruhigen liess, so wollte Gott, wie es heisst, durch das Wiederaufleben der entschlafenen Jünglinge die Glaubenszuversicht der Kirche und des Kaisers stärken und das Gift des Unglaubens aus der Kirche ausrotten. Es wird nun erzählt, wie der Besitzer des Grundstückes, auf welchem die Höhle liegt, in ihrer Nähe eine Hürde

Digitized by Google

für sein Vieh bauen will. Um die Steine für ihren Bau zu benutzen, räumen die Werkleute sie von der Oeffnung der Höhle hinweg, so dass der Eingang zu ihr freigelegt wird. Am Morgen des nächsten Tages erwachten die Jünglinge in der Höhle von ihrem tiefen und langen Schlafe, ohne zu wissen, dass sie im Todesschlafe gelegen hatten, in dem Glauben, dass sie nur eine Nacht hindurch geschlafen hätten. Denn ihre Kleider waren nicht zerfallen und das Fleisch ihrer Leiber frisch und fest. Ihr erster Gedanke aber fiel sorgenschwer auf den Kaiser Decius nnd auf den Befehl, den dieser erlassen hatte, dass sie den Göttern opfern sollten.

So schickten sie nun ihren Schaffner auf's Neue aus, um Erkundigungen in der Stadt Ephesus einzuziehen und zugleich noch etwas Speise einzukaufen. Dieser nimmt aus seinem Beutel Geld und macht sich auf den Weg. Zwar wundert er sich über die Steine, die vor der Höhle liegen, aber er kann sich diese Veränderung nicht erklären. Er eilt zur Stadt hinab und sieht dort mit Staunen auf dem Thore der Stadt das Zeichen des Königs angebracht, und ebenso auf allen andern Thoren, wie er bei einem Rundgange um die Stadt, deren Bauwerke ihm auch ganz verändert vorkommen, bemerkt. Er glaubt zu träumen, fasst aber Mut und geht in die Stadt hinein, nachdem er sein Haupt mit einer Kapuze verhüllt hat. Sein Staunen wächst, als er hört, wie der Name Christi in aller Munde ist; er fragt einen Jüngling, ob die Stadt wirklich Ephesus sei, und als dieser bejaht, eilt er mit stillem Grauen nach den Ständen der Brodverkäufer, um nach Besorgung seines Auftrages sogleich die ihm unheimlich gewordene Stadt wieder zu verlassen. Als er nun sein Brod bezahlen will, erregt die Münze zunächst wegen ihrer Grösse, dann aber auch wegen der altertümlichen Prägung allgemeines Aufsehen bei den Brotverkäufern. Sie meinen, der Jüngling müsse einen vor Jahrhunderten versteckten Schatz gefunden haben; und ehe er sich ihnen unter Preisgabe des Geldstückes entziehen kann, ergreifen sie ihn, um ihn der Obrigkeit zu übergeben, wenn er nicht vorziehe, ihnen sein Geheimnis zu verraten und mit ihnen den Schatz zu teilen. Bald verbreitet sich das Gerücht von der Auffindung eines Schatzes in der Stadt; von allen Seiten strömen Neugierige herbei, von denen keiner den Jüngling, dessen Kapuze man bei seiner Verhaftung zurückgeschlagen hat, kennt, während er ängstlich die Umstehenden mustert, um in ihrer Mitte irgend einen Verwandten oder Bekannten zu erkennen, der für ihn bürgen könne. Da ihm dies nicht gelingt, steht er ratlos, wie vom Sinne gekommen, unter ihnen.

Schon war das Gerücht bis vor den Bischof der Stadt, bei dem zufällig auch der Proconsul anwesend war, gekommen und beide

Digitized by Google

lassen nun den Jüngling vor sich bringen, um von ihm selbst Näheres über den Schatz zu hören. Nun beginnt das Verhör. Der Jüngling nennt die Namen seiner Eltern, die aber niemand kennt, und während ihn die Einen für einen Verrückten halten, meinen die Andern, dass er sich nur so stelle, um sich aus der Klemme zu ziehen. Als ihm aber der Proconsul das Geldstück vorhält und sagt, dass es nach seiner Prägung und Aufschrift Jahrhunderte alt sei, da fällt der Jüngling auf sein Angesicht nieder und spricht: Ihr Herren, sagt mir nur das Eine: wo ist jetzt Kaiser Decius, der doch in dieser Stadt war? Als nun der Bischof Mares ihm sagt, dass Kaiser Decius schon seit vielen Generationen tot sei, erbietet sich der Jüngling, sie alle zur Bestätigung seiner Angaben nach der Höhle vom Berge Anchilos zu seinen Genossen zu führen. Dort angelangt, sehen sie die zwei bleiernen Tafeln und darauf geschrieben, dass in den Tagen des Kaisers Decius die Jünglinge in die Höhle flohen und dass diese auf seinen Befehl mit Steinen verschlossen wurde. Als sie nun eintreten, finden sie die Jünglinge wohlbehalten dasitzend und ihre Gesichter blühend wie frische Rosen. Da fielen alle nieder, beteten die Bekenner an und priesen Gott, dass sie gewürdigt wurden, dies Wunder mit ihren Augen zu schauen.

Sogleich aber werden reitende Boten an den Kaiser Theodosius abgesendet, um ihm von dem Wunder zu berichten. Als dieser eilends herbeikommt, ziehen ihm der Bischof und die Patrizier, sowie das ganze Volk bis nach Ephesus entgegen und von da an in feierlichem Zuge hinauf nach der Höhle, aus der die Jünglinge freudestrahlend ihm entgegeneilen. Der Kaiser aber fällt gleichfalls ihnen vor die Füsse, umarmt sie und dankt Gott für das herrliche Wunder, das ihn aus allen seinen Zweifeln herausreisst, da es ihm die Wahrheit der Auferstehungshoffnung sinnenfällig bezeugt. Nachdem dann noch der eine der Jünglinge ihm mitgeteilt hat, dass Gott um seinetwillen sie aus ihrem sanften und sorglosen Schlafe zu neuem Leben erweckt hat, schlummern sie von neuem ein, ihren Geist in Gottes Willen befehlend. Weinend breitet der Kaiser seine königlichen Gewänder über sie aus und befiehlt, dass goldene Särge für die Leichname angefertigt werden. Aber in der Nacht erscheinen ihm die Jünglinge im Traume und bitten ihn, sie an ihrer Stätte auf dem Staube zu lassen, aus dem Gott sie auferwecken werde. Der König willfahrt diesem Wunsche und nach der Feier eines grossen Festes zu Ehren dieser Bekenner und nach der Stiftung einer wohltätigen Anstalt für die Armen des Landes kehrt er mit seinem Gefolge nach Konstantinopel zurück.

Dies der Gang der Erzählung, in welcher zumal die Verlegenheiten, die dem Jünglinge in der Stadt dadurch erwachsen, dass er

Digitized by Google

meint mit seinen Genossen nur eine Nacht geschlafen zu haben, lebendig und mit psychologischer Wahrscheinlichkeit geschildert sind.

Mit den verschiedenen Ausgestaltungen, welche die Siebenschläferlegende in der mittelalterlichen Literatur des christlichen Abendlandes angenommen hatte, war man seit längster Zeit bekannt. Bemerkenswert unter ihnen sind besonders die beiden Berichte von Bischof Gregor von Tours, der sowohl einen ausführlichen Bericht über die Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum verfasst, als auch einen Auszug hieraus in einem Kapitel seines grossen Werkes De gloria martyrum gegeben hat. Wichtig sind diese beiden Bearbeitungen der Legende in erster Linie deshalb, weil sie die erste Behandlung des Stoffes in der abendländischen Literatur darstellen, dann aber auch dadurch, dass Gregor von Tours ausdrücklich beifügte, dass er die Erzählung mit Hilfe eines Syrers, namens Johannes, ins Lateinische übersetzt habe. Da man nun früher von syrischen Bearbeitungen der Legende nur die in zwei Rezensionen erhaltene poetische Darstellung durch den berühmten Homiliendichter Jakob von Sarug († 521) kannte, so nahm noch der Herausgeber der Passio Gregors in den Monumenta Germaniae historica an, dass Gregor „die syrischen" Akten des Jakob von Sarug nach dem Exemplare des Syrers Johannes excerpiert zu haben scheine". Dabei wurden aber die nicht unbeträchtlichen Abweichungen der Erzählung bei Gregor von Tours gegenüber Jakob von Sarug auf die schriftstellerische Selbständigkeit und Freiheit des ersteren zurückgeführt, und andererseits zweifelte niemend daran, dass Jakob von Sarug einen Stoff, der ursprünglich der christlichen Literatur der Griechen angehörte, poetisch verarbeitet habe.

Ferner sei aus der *späteren* Literatur des christlichen Abendlandes noch die poetische Bearbeitung der Siebenschläferlegende durch den anglo-normannischen Dichter Chardri [11]) erwähnt. Bei den Untersuchungen über die Herkunft des Stoffes, den Chardri seiner Dichtung zu Grunde gelegt hatte, ergab sich von selbst, dass viele einzelne Züge der dichterischen Schilderung, zu einem grossen Teile auch der weit ausgesponnene Dialog ebenso auf die Rechnung

---

[11]) Von dieser Ausgestaltung der Siebenschläferlegende, der vie de set Dormanz Chardri's, ist in den oben (Anm. 10) genannten Aufsätzen noch nicht gehandelt worden. Weiteres Material zur Vergleichung findet man in der Göttinger Doktordissertation von A. Reinbrecht, „Die Legende von den sieben Schläfern und der anglo-normannische Dichter Chardri" vom Jahre 1880, aus deren erstem, die Geschichte der Legende durch Vorführung ihrer verschiedenen Versionen behandelnden Kapitel man ersehen kann, wie sehr dieses Material seitdem durch die Monographie John Koch's und besonders durch Guidi's Textpublikationen antiquirt worden ist.

Digitized by Google

des Dichters zu setzen sind, wie verschiedene excursartige Erweiterungen, z. B. die ausführliche Schilderung des Empfanges des herbeigeeilten Kaisers. Aber auch nach Ausscheidung der Zutaten des Dichters wollte keine der bekannten älteren Bearbeitungen der Siebenschläferlegende so recht zu dem von Chardri verarbeiteten Stoffe passen. Man nahm darum zu einer künstlichen Hypothese seine Zuflucht und konstruirte sich als Vorlage Chardri's eine lateinische Version, in welcher alle bei Gregor von Tours, in der griechischen Gestalt der Legende, also in der Erzählung des Symeon Metaphrastes, und in der erst weit später als Chardri's Dichtung, nämlich im 13. Jahrhundert verfassten Legenda aurea des Jacobus de Voragine zerstreut auftretenden Parallelen zu Chardri sich zusammengefunden hätten.

Auch bei der Erklärung des Ursprungs der Siebenschläferlegende, wie sie zuletzt John Koch 1883 versuchte, ging man einfach davon aus, dass der griechische Text der Erzählung, und zwar im wesentlichen in der bei Symeon Metaphrastes sich findenden Gestalt, das Original sei, und kam infolge dessen zu der Annahme, dass die Legende dort entstanden sein müsse, wo sie spielt, was John Koch zu dem Versuche bewog, die Legende an speziell ephesische Mythen und Kulte zu knüpfen.

Alle diese unvollkommenen oder unrichtigen Versuche einer Erklärung des Ursprungs und des inneren Zusammenhanges der einzelnen Relationen der Legende wurden mit einem Schlage berichtigt und überhaupt die gesamte Forschung über die Siebenschläferliteratur auf eine neue, feste und richtige Basis gestellt durch die Veröffentlichung der syrischen Prosaerzählung. Zwar hatte schon der schwedische Orientalist Tullberg im Jahre 1850 die erste Hälfte der syrischen Siebenschläferlegende in seiner Ausgabe des ersten Buches der Chronik des syrischen Geschichtschreibers Dionysius von Telmahre († 845) mit zum Abdruck gebracht. Aber diese Textausgabe war von Anfang an selten, nur den Fachleuten zugänglich und erhielt überdies eben nur die Hälfte der Erzählung, bis dahin, wo die Jünglinge in ihrer Höhle entschlummern und diese mit Steinen verschlossen wird. Vervollständigt wurde diese Ausgabe erst im Jahre 1885 durch Professor Ignazio Guidi in Rom, der in den Rendiconti der Reale Accademia dei Lincei die zweite Hälfte der syrischen Prosaerzählung nach mehreren Handschriften mustergültig herausgab und mit einer italienischen Übersetzung versah. Nur beiläufig sei hier erwähnt, dass er auch noch verschiedene andere orientalische Bearbeitungen der Legende hinzufügte, so die eine der beiden Homilien des Syrers Jakob von Sarug, ferner die Siebenschläfertexte, die der arabischen, koptischen,

Digitized by Google

äthiopischen und armenischen Literatur angehören, so dass ihm von orientalischen Bearbeitungen der Legende etwa nur ein georgischer Text entgangen sein könnte. Die beiden von Tullberg und Guidi herausgegebenen Hälften der syrischen Prosaerzählung hat dann Pater Bedjan im Jahre 1890 in dem 1. Bande seiner zunächst zur Erbauung und Belehrung seiner syrischen Landsleute bestimmten Acta Martyrum weitern Kreisen zugänglich gemacht. In einem besonderen Anhange teilte Bedjan aber auch noch die wichtigen Varianten des zwar jungen, aber auf einen guten alten Text zurückgehenden Codex Sachau no. 222 der Berliner königl. Bibliothek mit, und diese Varianten erhielten wieder eine besondere Bedeutung, als im vergangenen Jahre der Text eines Pariser Codex eingehend untersucht wurde, dessen Bedeutung Guidi einfach deshalb nicht erkennen und richtig schätzen konnte, weil er zur Zeit seiner Publikation von dem Texte des Berliner Codex keine Kenntnis hatte und haben konnte.

Es hat sich nämlich herausgestellt, dass der Pariser Text, der zwar zumeist mit dem der Berliner Handschrift zusammenstimmt, aber doch den anderen Texten gegenüber eine unabhängige Stellung einnimmt, eine Reihe von Zusätzen hat, die in den anderen syrischen Texten und auch in dem griechischen Texte des Metaphrasten und in den lateinischen Texten, die jedenfalls von diesen anderen syrischen Texten abhängig sind, fehlen. Schon ihr Inhalt, der ganz im Stile der sonstigen Darstellung gehalten ist und einzelne Situationen in ansprechender Weise weiter ausmalt, legt es nahe, dass wir es bei diesem Plus der beiden Handschriften nicht mit späteren Zusätzen zu tun haben, wie sie zumal syrische Abschreiber sich gern dem Originaltexte hinzuzufügen erlaubten, sondern dass hier wertvolle Teile des ursprünglichen Textes uns erhalten sind. Dabei erklärt sich das Fehlen dieser Stücke innerhalb der übrigen syrischen Texte sehr einfach dadurch, dass diese auf den Text zweier Geschichtswerke zurückgehen, denen die Erzählung einverleibt worden war. Es liegt nun nahe, dass jene kompilatorisch verfahrenden Geschichtschreiber, ein monophysitischer Mönch aus dem 6. Jahrhundert und der schon erwähnte Dionysius von Telmahre, den ursprünglichen Text der Legende um diese allzu üppigen Auswüchse gekürzt haben. Die einzige Weglassung, die sich in der Pariser Handschrift findet, betrifft die poetische Schilderung des Elends der Christenverfolgung, welche wohl ohnehin nicht von dem Verfasser der syrischen Prosaerzählung herrührt, sei es, dass er selbst schon, sei es, dass erst spätere Abschreiber ein Stück eines älteren Liedes, das die Not einer von den vielen Christenverfolgungen schilderte, ihr einverleibt haben. Somit ist uns in der Pariser Handschrift

Digitized by Google

ein Text erhalten, den wir zwar nicht mit dem Originaltexte identifizieren dürfen, da sich im einzelnen offenbare Textcorruptionen nachweisen lassen, der aber dem Originaltexte von allen bis jetzt bekannten Texten bei weitem am nächsten steht.

So wertvoll sich nun voraussichtlich unsere Kenntnis dieser treuesten Textgestalt der syrischen Siebenschläferlegende bei der weiteren Forschung über den innern Zusammenhang aller verschiedenen Relationen der Erzählung noch erwiesen wird, so sind doch die weittragendsten neuen Aufschlüsse über die Herkunft der Legende bereits auf Grund der Guidi'schen Textpublikation gefunden worden. Noch Guidi hatte angenommen, dass alle diese orientalischen Texte, auch einschliesslich des Textes der syrischen Prosaerzählung, nichts als Ausstrahlungen eines griechischen Originales seien, indem die einen unmittelbar, die andern nur mittelbar darauf zurückzuführen seien. So wies er z. B. nach, dass die meisten arabischen Berichte auf den syrischen Text zurückgehen, dass dagegen die Gestalt, welche die Legende in der arabisch geschriebenen Chronik des ägyptischen Patriarchen Sa'îd ibn Batriq, der unter dem grichischen Namen Eutychius weit bekannter ist, zeigt, aus dem Grichischen stammt. So sehr nun auch die syrische Prosaerzählung durch den Nachweis gewann, dass viele der orientalischen Texte von ihr abhängig sind, so blieb doch ihr Abhängigkeitsverhältnis von dem vermeintlich ursprünglichen griechischen Texte unangetastet. Professor Theodor Nöldeke in Strassburg ist es nun gewesen, der diesen Wahn ein für allemal beseitigt hat. In einer nur kurzen Besprechung der Ausgabe der Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso von Guidi in den Göttinger Gelehrten Anzeigen (Jahrg. 1886, Nr. 11) wies er völlig durchschlagend nach, dass nicht die syrische Prosaerzählung auf den einzig vollständigen griechischen Text, der dem Symeon Metaphrastes zugeschrieben wird, zurückgeht, sondern umgekehrt dieser nichts als eine Wiedergabe des syrischen Textes ist. Dies ergibt sich schon daraus, dass die Sprache der syrischen Prosalegende durchweg echt syrisch ist, während verschiedene auffallende Wendungen des griechischen Textes sich am einfachsten als ungeschickte Wiedergabe syrischer Wendungen erklären. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die Stelle, wo der Proconsul sagt, die Münze, welche der Jüngling dem Brodverkäufer hingegeben hat, gleiche nicht der Münze, mit welcher sich in der Gegenwart „Handel und Wandel in der Welt vollziehe." Im griechischen Texte steht da für „Handel und Wandel", wie wir auf deutsch den entsprechenden syrischen Ausdruck wiedergeben können, „das Geben und das Erwerben", Wörter, die sich durchaus nicht als eine bekannte Wendung der griechischen Phraseologie erweisen und die jedenfalls im Grie-

Digitized by Google

chischen ebenso ungewöhnlich und fremd klangen, wie die entsprechenden deutschen Wörter für unser Ohr. Ähnliche Beispiele können, wie eigentlich auch schon das angeführte, ohne vorauszusetzende Kenntnis der syrischen Diktion nicht bequem fasslich und sofort überzeugend vorgeführt werden. Wir teilen darum nur noch Folgendes mit: In dem griechischen Texte heisst es, Decius habe seine Reise von Carthagena aus angetreten, womit jedoch zweifelsohne Carthago gemeint ist; aber auch dies findet seine sehr einfache Erklärung darin, dass im Syrischen die stehende Wortform für Carthago eben Carthagena ist. Ferner erkären sich sachlich auffallende Abweichungen des syrischen und des griechischen Textes, die nicht auf Corruptionen des griechischen Textes zurückgehen können, leicht durch die Annahme, dass der Übersetzer einzelne Worte des syrischen Textes anders las, und eine Bestätigung hierfür liegt wiederum darin, dass der für das Wort des griechischen Textes vorauszusetzende syrische Ausdruck dem im Texte stehenden ganz ähnlich ist. Von ganz besonderer Bedeutung ist aber auch dies, dass der Inhalt des syrischen Textes deutliche Kennzeichen der Ursprünglickkeit aufweist. So erzählte der syrische Text, dass die vornehmen christlichen Jünglinge, die eine Art Pagendienst im kaiserlichen Palaste hatten, aus Furcht vor Decius sich in das Archiv, also in ein verborgenes Gemach des Regierungsgebäudes, das eben ihnen als Söhnen der Regierenden offen stand, zurückzogen, wogegen alle andern Texte eine Kirche daraus machen, die es aber im Sinne der Erzählung innerhalb der kaiserlichen Hofburg damals noch gar nicht gab.

Nicht minder wertvoll wie diese neugewonnene Erkenntnis, dass die syrische Prosalegende das Original und der Ausgangspunkt aller andern Siebenschläfertexte ist, sind auch die Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben. Dies zeigt sich schon an dem oben angeführten Beispiele der Legende bei Gregor von Tours. Der Text, den ihm der Syrer Johannes für seine Passio übersetzte, war nicht eine der beiden Homilien des Jacob von Sarug, sondern die syrische Prosalegende, und die Verschiedenheiten der Darstellung zwischen dem Inhalte der Erzählungen bei Gregor und bei Jacob fallen nicht auf Rechnung Gregors, indem dieser die Erzählung des Jacob frei reproduziert hätte, sondern auf Rechnung des Jakob von Sarug, der nach seiner Weise die Prosalegende dichterisch bearbeitete, wobei er sich eben mancherlei Zusätze und Weglassungen erlaubte, während Gregor sich an dieselbe Vorlage enger anschloss.

Ebenso lösen sich alle Schwierigkeiten der Frage nach der Herkunft des Stoffes, den Chardri als Vorlage benutzte, durch eine Vergleichung seiner Dichtung mit der syrischen Erzählung. Einzelne Momente der Darstellung, die sich weder bei Gregor von Tours noch bei dem Metaphrasten, wohl aber in der erst später

Digitized by Google

verfassten Legenda aurea des Jacobus de Voragine finden, gehören auch dem syrischen Prosatexte an, wie z. B. die Worte, welche der Abgesandte der Jünglinge an die Brodverkäufer richtet und die Erwiderung des nämlichen Wortführers auf die Rede des Kaisers Theodosius an die Jünglinge, sowie auch Einzelzüge der Schilderung, wie die Vergleichung des Aussehens der Gesichter der von langem Schlafe neu Erwachten mit dem Aussehen einer frischen Rose. Ebenso finden sich andere Einzelheiten, die sich teils bei Gregor von Tours, teils bei dem Metaphrasten vorfinden, in dem syrischen Texte vereinigt vor. So ergibt sich als notwendige Folgerung dies, dass die Vorlage Chardri's zwar wahrscheinlich nicht die syrische Prosalegende selber, wohl aber eine Übersetzung derselben gewesen sein muss, die ihr sehr nahe stand, noch näher sogar als die griechische Uebersetzung des Metaphrasten, eben deshalb, weil diese Vorlage alle die einzelnen Momente in sich vereinigt hat, die wir ausserhalb des syrischen Textes auf die verschiedenen Recensionen und Bearbeitungen der Legende verteilt sehen.

Und auch rücksichtlich der Herkunft und Tendenz der Legende haben sich neue und wichtige Resultate ergeben. Man nahm früher an, dass die Erzählung von den Siebenschläfern einfach den Zweck habe, an einem sinnenfälligen Beispiele zu zeigen, in wie wunderbarer Weise sich durch die rasche Ausbreitung des Christentums im Lauf einiger Jahrhunderte das ganze Volksleben und damit selbst die äussere Erscheinung der Städte verändert habe. Aber damit war nicht erklärt, warum nun gerade Ephesus, nicht aber z. B. Konstantinopel oder Rom zum Schauplatz der wunderbaren Begebenheit gewählt worden war. Da man nun auch kein geschichtliches Ereignis, insbesondere kein Martyrium, auf dem Boden von Ephesus kannte, das die äussere Veranlassung zur Lokalisierung der Erzählung in Ephesus gegeben haben könnte, so kam John Koch, wie schon oben in anderem Zusammenhange erwähnt wurde, auf den Gedanken, dass die Legende wohl im Anschlusse an ephesische Mythen und Kulte in Ephesus selber entstanden sein müsse, indem die bis in die urchristliche Zeit hinein fortwirkenden altheidnischen Anschauungen des Kabirendienstes den mythischen Schleier um das einfache Faktum des Todes verfolgter Christen in einer Höhle gewoben hätten. Nun ist zwar mit der Überzeugung, dass die syrische Prosalegende das Original sein muss, die Frage nach dem Ursprunge der Erzählung selbst noch durchaus nicht beantwortet; denn der Verfasser *kann* ja, wie Nöldeke treffend bemerkt, den Stoff von Westen her erhalten haben. Wohl aber fallen die Versuche Koch's zu Boden, die Legende an speziell ephesische Mythen anzuknüpfen, wenn man nicht genötigt, ja nicht einmal berechtigt ist, die Abfassung der Legende nur dorthin zu verlegen, wo sie spielt. So lange nicht noch weitere Quellen

Digitized by Google

erschlossen werden, muss man sich eben mit den angegebenen Resultaten genügen lassen, ebenso wie auch innerhalb der Erzählung noch mancherlei ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, wie z. B. die verschiedene Zahl der Jünglinge (teils sieben teils acht) und ihre doppelte Namenreihe, die schon Gregor von Tours kannte, der aber beide Reihen dadurch in Connex zu einander setzte, dass er in der Passio erzählt, sie hätten ihre ursprünglichen heidnischen Namen bei ihrer Taufe mit christlichen vertauscht, was deshalb ein schlechter Notbehelf ist, weil keine der beiden Reihen einen spezifisch heidnischen oder christlichen Charakter trägt. Dagegen kann über die Tendenz kein Zweifel mehr obwalten. Denn da schon die Prosalegende in allen ihren Fassungen gegen die Läugnung der Auferstehung des Fleisches gerichtet ist, so ergiebt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit dies, dass sie durch eine derartige Häresie veranlasst worden ist. Um die durch die häretische Lehre geweckten Zweifel, welche die Erzählung in die Brust des Kaisers Theodosius verlegt, durch einen tatsächlichen Beweis für das Gegenteil ein für allemal auszurotten, ist die Legende verfasst worden.[12]) Es wird dies ungefähr noch vor 500 geschehen sein, was dadurch bestätigt wird, dass bereits Theodosius in seiner Schrift De situ terrae sanctae, die um 530 verfasst ist, die Siebenschläferlegende erwähnt, merkwürdiger Weise jedoch mit der Namenreihe, die nicht dem syrischen Originale angehört, die also wohl auf eine in Syrien und Palästina verbreitete Tradition zurückzuführen ist.

Auch noch bei anderen Legendenstoffen, wie bei der Kreuzauffindungs und der Silvesterlegende, deren Inhalt aber nicht in gleicher Ausführlichkeit vorgeführt werden soll, lässt sich ein Zusammenhang zwischen der syrischen und der abendländischen Literatur nachweisen. Und zwar sind es folgende Momente, auf Grund deren dieser Zusammenhang konstatirt werden konnte.

Es hat jetzt als ausgemacht zu gelten, dass auch die Kreuzauffindungslegende in Syrien entstanden ist, und zwar höchst wahrscheinlich in der Stadt Edessa oder in der Umgebung von Edessa, dem Hauptsitze der syrischen Gelehrsamkeit und Schriftstellerei jener Zeit. Diese Legende vom Kreuze Christi knüpft an an die geschichtliche Tatsache der Auffindung des Grabes Christi i. J. 326 und die hieran sich schliessende Erbauung der Grabeskirche im

[12]) Bei dieser Annahme erhebt sich dann von neuem die Frage, warum die Erzählung gerade in Ephesus lokalisiert worden ist. Eine sichere Antwort lässt sich darauf nicht geben; nur lässt sich vermuten, dass man indertat die alte überlieferte Geschichte von dem Märtyrertode verfolgter Christen in einer Höhle bei Ephesus, von der wir aber keine Kenntnis mehr haben, der zu dem genannten Zwecke verfassten Erzählung zu Grunde gelegt hat.

Digitized by Google

Jahr 335. Die Erzählung beginnt mit dem Bericht von einem Siege Konstantins des Grossen über die Barbaren an der Donau; ihm geht voraus die bekannte Erscheinung des Kreuzes mit der Aufschrift: „In diesem Zeichen wirst du siegen", die in den Berichten der christlichen Geschichtschreiber seinem Siege über den Maxentius vorausgeht. Konstantin erkundigt sich nun nach dem Gotte, von dem dieses Zeichen herstamme. Als die Christen ihm berichten, dass es von Christus herstammen muss, lässt er sich von Eusebius, dem Bischof von Rom, unterrichten und samt seinem ganzen Hause taufen. Sodann schickt er seine Mutter nach dem heiligen Lande mit dem Auftrage, das Kreuzesholz zu suchen und eine Kirche auf der Stätte der Auferstehung Christi zu bauen. In Jerusalem angelangt, lässt sie die Juden vor sich kommen, um von ihnen zu erfahren, wo das Kreuzesholz verborgen sei. Einer der Juden, mit Namen Judas, teilt seinen Genossen mit, dass sein Vater Simeon ihm von Christus viel Gutes erzählt und ihm befohlen habe, ihn niemals zu verlästern; auch habe er ihm verkündigt, dass es zu der Zeit, wo das Kreuzesholz gesucht und gefunden werden sollte, mit der Sache der Juden ein Ende nehmen werde. Als er nun vor die Kaiserin gebracht wird, sagt er der Wahrheit gemäss, dass er den Ort des Kreuzesholzes nicht kenne; aber da ihm die Kaiserin nicht glaubt, so wird er in eine tiefe Grube geworfen. Nach sieben Tagen verspricht Judas den Ort zu zeigen; und nachdem er infolgedessen aus der Grube befreit ist, betet er zu Gott, er möge ihm den Ort zeigen, wo das Kreuzesholz begraben liegt. Ein süsser Duft, der von dem Orte ausströmt, zeigt ihm, dass dies die richtige Stelle ist; er gräbt nach und findet in einer Tiefe von 20 Ellen drei Kreuze. Um nun zu erfahren, welches der drei Kreuze das ist, an welchem Christus gekreuzigt wurde, legt Judas eines nach dem andern auf den Leichnam eines Jünglings, der gerade vorübergetragen wird. Bei der Auflegung des dritten Kreuzes wird der Tote sofort lebendig; alle Anwesenden aber preisen Gott, und nur der Satan beklagt sich bitter, dass er immer mehr um seine Herrschaft gebracht werde, und droht sich zu rächen, dadurch, dass er wieder einen heidnischgesinnten Kaiser — gemeint ist Julianus Apostata — senden werde, der seinen Willen zur Ausführung bringen wird. Zum Schlusse wird noch erzählt, wie Helena sorgsam das Kreuzesholz verwahrt, die Grabeskirche erbauen und von den Kreuzesnägeln eine Zaumstange für das Pferd des Königs, als einen Schutz gegen seine Feinde, anfertigen lässt. Judas aber wird unter dem Namen Cyriacus Christ und Bischof von Jerusalem.

Auch diese Erzählung von der Kreuzesauffindung durch die Kaiserin Helena wurde vielfach in der mittelalterlichen Literatur

Digitized by Google

des Abendlandes nacherzählt. In den damals beliebten Weltchroniken, wie in der des Sulpicius Severus, wird dieser Kreuzauffindung gedacht; berühmte Kanzelredner wie Ambrosius und Aelfrir behandeln, den Stoff in besonderen Homilien. Noch weit zahlreicher sind die Prosawerke und Dichtungen, welche die mystische Bedeutung des Kreuzes Christi feiern oder wenigstens darauf Bezug nehmen. Daneben gab es verschiedene Übersetzungen und freiere Bearbeitungen der Legende in allen Sprachen der mittelalterlichen Kulturvölker; allein in griechischer Sprache sind uns vier und in lateinischer Sprache drei verschiedene Fassungen der Kreuzauffindungslegende bekannt. [13]) Es liegt nahe anzunehmen, dass die verschiedenen mittelalterlichen Bearbeitungen der Legende entweder auf einen griechischen oder auf einen lateinischen Text zurückgehen, so dass die Wanderung des Stoffes in ganz richtiger geographischer Reihenfolge von Osten nach Westen erfolgte.

Aber der Verfasser des allerwestlichsten der abendländischen Kreuzauffindungsberichte in dem Leabhar Breac, der aus dem 14. Jahrhundert stammenden mittelirischen Legendensammlung, kann merkwürdiger Weise nicht auf diesem durch die Verhältnisse gegeben Wege den von ihm nicht etwa nur ins Irische übersetzten, sondern frei nacherzählten Stoff erhalten haben. Und zwar aus folgendem Grunde. In der Rede des Satans, da wo er seinen Racheplan enthüllt, heisst es nicht, wie der Text der andern Versionen und auch der Zusammenhang gebietet: „einen anderen König werde ich gegen dich aufstacheln“, sondern der Text lautet: „ich werde einen Plan gegen dich finden“ [14]), was keinen rechten Sinn gibt. Leicht aber löst sich das Rätsel dieser sonderbaren Abweichung von der ur-

[13]) Vgl. hierüber Eb. Nestle's Aufsatz „Die Kreuzauffindungslegende“ in der Byzantinischen Zeitschrift, B. IV (1895), S. 319—345, wo der von R. Harris im Sinaikloster aufgefundene Text der bis jetzt ältesten Handschrift der griechischen Kreuzauffindungslegende mitgeteilt wird. Auch Nestle kommt zu dem Schlusse, dass alle diese griechischen und lateinischen Helenalegenden die syrische Helenalegende voraussetzen. Ferner sucht er neuerdings nachzuweisen, dass die syrische Helenalegende wiederum die Protonikelegende (s. u. S. 63) zur Voraussetzung hat; aber wenn auch die uns vorliegende älteste Gestalt der Protonikelegende gleichzeitig mit der Helenalegende verfasst worden ist, so wird doch der *Stoff* der letzteren ursprünglich, der der ersteren aber sekundär sein (s. die Literatur über diese Frage im Archiv für das Studium der neueren Sprachen B. XCIII, S. 2, Anm. 2, vgl. ebenda B. XCV, S. 7, Anm. 8). Ebenso scheint er anzunehmen, dass die lateinischen Fassungen der Legende direkt auf die syrischen zurückgehen, wie auch sonst syrische Schriften direkt, also ohne Vermittlung einer griechischen Übersetzung, nach dem Abendlande gewandert sind (vgl. ein anderes Beispiel Archiv B. XCV, S. 13, Anm. 13).

[14]) Vgl. die Leipziger Doktor-Dissertation von G. Schirmer (jetzt in Zürich), Die Kreuzeslegende im Leabhar Breac. St. Gallen, 1886, S. 40, vgl. den irischen Text S. 16.

Digitized by Google

sprünglichen Erzählung, wenn wir annehmen, dass der Fehler auf ein Missverständnis des syrischen Originaltextes zurückgeht. Im Syrischen heisst nämlich malka „König“ und melka „Plan“, und da die Vokale für gewöhnlich in syrischen Texten nicht geschrieben werden, so kann man meist nur aus dem Zusammenhang ersehen, welches der beiden Nennwörter gemeint ist. Man sieht nun leicht ein, dass die missverständliche Abweichung des irischen Textes darauf zurückgeht, dass deren Verfasser gerade die falsche Möglichkeit für die richtige hielt und statt malka vielmehr melka las. Ist dies aber der Fall, dann muss auch der irische Schriftsteller direkt aus dem syrischen Texte geschöpft haben. Andernfalls müsste man annehmen, dass ihm eine Bearbeitung der syrischen Legende vorgelegen habe, die bereits diesen Fehler enthielt, was aber ziemlich unwahrscheinlich ist, weil keine der sonstigen Kreuzlegenden diese Abweichung hat.

Auch bei einem andern derartigen Stoffe scheint ein direkter Übergang eines Bestandteiles der syrischen Literatur nach den britischen Inseln stattgefunden zu haben: bei der Silvesterlegende, die mit der Kreuzlegende in Zusammenhang steht. Die Geschichte der Kreuzauffindung durch Helena bildet nämlich nur einen Teil eines ganzen Legendencyclus. Sie hängt mit der Erzählung von der ersten Kreuzauffindung durch Protonike, das Weib des Kaisers Claudius, durch den ganzen gleichen Stoff zusammen, mit dem zweiten Teil der Acta Cyriaci dadurch, dass sie von den spätern Schicksalen jenes Judas, der als Cyriacus Bischof von Jerusalem wurde, handeln, und mit der Vita Silvestri, dass diese in der Hauptsache die Taufe und die Heilung des Kaisers Konstantin vom Aussatz, der symbolisch von seiner Sündenunreinheit zu verstehen ist, schildert. Es hat jetzt als ausgemacht zu gelten, dass alle diese Stoffe in Edessa oder in seiner Umgebung entstanden sind, während man früher für die Vita Silvestri wegen der in Rom spielenden Vorgänge ein lateinisches Original, später dann ein griechisches annahm, während der berühmte französische Gelehrte Duchesne noch im Jahre 1877 ein armenisches Original voraussetzte, wogegen er sich jetzt der zuerst von Adalbert Lipsius aufgestellten Ansicht einer Abfassung der Legende in oder um Edessa angeschlossen hat. Die an sich zunächst auffallende Tatsache, dass man sich im fernen Orient mit Sagen beschäftigte, die in Rom spielten, erklärt sich dabei so, dass nachweisbar in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine engere Beziehung und ein lebhafter Verkehr der edessenischen und der römischen Kirche bestand.[15])

[15]) Dieses lebhafte Interesse der Syrer an der römischen Kirche, das sich u. a. auch darin zeigt, dass in der den syrischen Akten des Scharbil angehängten Schlussnotiz von Begebenheiten in Rom zur Zeit des Bischofs Fabianus die Rede ist, erklärt sich in jener Zeit dadurch, dass in den dogma-

Nun findet sich diese Erzählung in aller Ausführlichkeit und engem Anschluss an die syrische Legende bei dem namhaften altenglischen Schriftsteller Aldhelm († 708), der sie in seiner Prosaschrift De laudibus virginitatis und auch in seinem Gedichte De laudibus virginum nacherzählt. Dieser könnte zwar den Stoff in einer lateinischen Bearbeitung von seiner Romfahrt mitgebracht haben; es ergibt sich aber auch eine andere Möglichkeit, wenn man an die Entstehung der gelehrten Bildung Altenglands denkt. Denn da diese zurückgeht auf die Sendung des tarsischen Mönches Theodor und seines Genossen Hadrian am Ende der sechziger Jahre des 7. Jahrhunderts nach England, so könnten auch diese orientalischen Mönche, die das Griechische zu ihrer Muttersprache hatten, die Legende aus ihrer Heimat mitgebracht haben; ja es wäre auch denkbar, dass einer dieser Mönche, oder ein späterer, der zum Zwecke des Unterrichtes aus dem Oriente nach England berufen worden wäre, des Syrischen mächtig gewesen wäre und dem gelehrten Bischof die syrische Legende übersetzt hätte, ebenso wie etwa hundert Jahre früher der Syrer Johannes dem Gregor von Tours die Kenntnis der Siebenschläferlegende übermittelte.

Aus allen diesen Beispielen lässt sich ersehen, wie durch die Kenntnis der syrischen Legenden und durch die Erkenntnis, dass sie die Originale und der Ausgangspunkt der vielfachen abendländischen Bearbeitungen sind, sich bereits manches Dunkel der literaturgeschichtlichen Forschung gelichtet hat. Und da bis jetzt erst ein kleiner Teil des Reichtums an syrischen Handschriften verwertet worden ist, so ist zu hoffen, dass bei weiterem Eindringen in diese Literaturwerke noch mancher für uns jetzt unerklärbare Zusammenhang des geistigen Lebens des Orients und des Occidents ans Licht gebracht werden wird. Überraschend ist dabei dies, dass

tischen Streitigkeiten über das Nicänum, wie die Theologie des berühmten edessenischen Kirchenlehrers Ephraim zeigt, die syrische Kirche auf der Seite der römischen gegen die griechische stand. Es liegt nahe anzunehmen, dass man damals in Edessa das Bestreben hatte, die Bedeutung des römischen Stuhles durch Erzählungen wie die Silvesterlegende für das Morgenland in ein recht helles Licht zu rücken. Für derartige mehr oder weniger bewusste Tendenzschriftstellerei liegt ein Analogon vor in der syrischen Geschichte von der Auffindung der Gebeine des heiligen Stephanus durch den Presbyter Lucianus (in deutscher Übersetzung mitgeteilt in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XV, S. 233—240). Dass übrigens bei den Syrern die Lust zum Fabulieren stark ausgebildet war, lässt sich u. a. an den zwei Romanen von Kaiser Julian, von denen der grössere in Edessa entstanden ist (herausgegeben von G. Hoffmann, Leiden 1880, vgl. Th. Nöldeke's Aufsätze in der Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellsch. B. XXVIII, S. 263—292 und S. 660—674) und an den Zusätzen zum griechischen Alexanderromane (vgl. Ausfeld, Zur Kritik des griechischen Alexanderromans, Karlsruhe 1894, S. 5 ff.) ersehen.

Digitized by Google

auf diesem Gebiete eben nicht das Abendland mit seiner entwickelteren Geistesbildung auf die Syrer, sondern diese auf das Geistesleben des Abendlandes befruchtend eingewirkt haben. Dadurch aber wird zugleich die gesamte syrische Literatur, so fremdartig uns ihr Inhalt vielfach erscheint, unserem Interesse nahe gerückt. Denn da gerade die beliebtesten Erzählungsstoffe des Abendlandes, die bei den verschiedenen Völkern im Mittelalter teils in mehr kunstmässiger, teils in mehr volkstümlicher Weise immer wieder bearbeitet wurden, von Syrien aus, unmittelbar oder mittelbar, dem Abendlande geschenkt worden sind, so ist es für die richtige Beurteilung des einzelnen Schriftstellers wie des Volksgeistes, der in derartigen naiven Nachdichtungen am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt, von grösster Bedeutung zu wissen, was von vornherein zu dem Inhalte eines Erzählungsstoffes gehört und was Zutat derer ist, die sie bearbeiteten. Denn nur so können wir auch den Anteil richtig beurteilen, den die geistige Individualität des Schriftstellers oder Dichters und das mehr unbewusste Empfinden des Volksgeistes durch Hinzufügung charakterischer Züge an der neuen Ausprägung der alten Stoffe hatte. Auch ist es überhaupt von grossem Interesse, solchen oft ganz überraschenden und fast geheimnisvollen Fäden nachzuspüren, durch welche das geistige Leben weit entfernter Nationen mit einander verknüpft ist.

Wenn wir aber zum Schlusse noch die Frage nach dem absoluten ästhetischen Werte dieser Legenden aufwerfen, so lässt sich nicht verkennen, dass dieser nur gering anzuschlagen ist; ja wir dürfen uns nicht wundern, wenn jemand von unserem modernen Standpunkt aus über diese naiven Erzählungen, die so jedes Verständnisses für geschichtliche Wirklichkeit und Möglichkeit bar sind, überlegen lächelt. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, welch einen mächtigen Einfluss sie auf das ganze geistige Leben der christlichen Völker des Abendlandes ausgeübt haben, und dass sie diesen Einfluss nicht ausgeübt haben könnten, wenn sie nicht den Volksanschauungen jener Zeiten entsprechend, ja der unmittelbarste Ausdruck des mittelalterlichen Volksgeistes gewesen wären. Indertat bildeten sie Jahrhunderte hindurch in immer neuen Ausprägungen die Erbauung gläubiger Seelen, sie befriedigten das Bedürfnis nach Unterhaltungslektüre und sie boten Dichtern eine willkommene Gelegenheit, durch Ausschmückung und psychologische Vertiefung des einfachen legendarischen Berichtes die Schwingen ihrer dichterischen Phantasie zu regen und diese in den Dienst der religiösen Anschauung zu stellen.

Aber auch die bildenden Künste haben oft und gern ihre Stoffe jenen Legenden entnommen; und wer einen sinnenfälligen

Digitized by Google

Eindruck von dem gewaltigen geistigen Einflusse haben will, den z. B. die Silvesterlegende auf die Anschauungswelt der abendländischen Völker ausgeübt hat, der pilgere nach dem berühmten Konstantinssaale des Vatikans, in welchem neben der Verkündigung der Kreuzerscheinung durch Konstantin an die Soldaten und seiner Schlacht gegen Maxentius im Anschluss an die Silvesterlegende die Taufe Konstantins durch Papst Silvester dargestellt ist. Und wenn der ursprüngliche Plan Raffaels zur Ausführung gekommen wäre, so wäre auch noch eine andere Szene dieser Legende durch bildliche Darstellung veranschaulicht worden, die Szene, wie Papst Silvester das Abschlachten unschuldiger Kinder vereitelte, in deren Blute sich Konstantin baden wollte, um dadurch Heilung von seinen Leiden zu erlangen.

Literatur.

Der Pfarrer braucht ausser der wissenschaftlichen Literatur, die ihn auf der Höhe seines Faches halten soll, **praktischer Hülfsmittel,** die er, weil fast zum täglichen Gebrauch gehörig, nie weit vom Schreibtisch weglegt. Ein solch praktisches Hülfsbuch hat uns **Prof. Fr. Nippold** in Jena gegeben, der vielseitige Gelehrte und so ausserordentlich fruchtbare theologische Schriftsteller: **„Der Entwicklungsgang des Lebens Jesu im Wortlaut der drei ersten Evangelien“,** vom Beginn des öffentlichen Auftretens bis zum Beginn der Leidensgeschichte. Ein Hülfsbüchlein für die Bibelleser in der Gemeinde. 4 Mk. (Hamburg, Lucas Grafe und Sillem 1895.) Will man in Schule, Kinderlehre, Unterweisung ein „Leben Jesu“ geben, so findet sich hier der evangelische Text, aus den Synoptikern so zusammengeordnet, wie es dem Gang der Tatsache nach den Ergebnissen der Wissenschaft entspricht. Ein kurzer wissenschaftlicher Anhang zu jedem der 5 Hauptabschnitte, der sehr viel interessanten Stoff bietet, gibt die wissenschaftliche Motivirung der Ordnung im Texte. Dabei gewinnt man den Eindruck, dass man doch verhältnismässig recht viele Resultate der Forschung als zweifellos gesichert ansehen kann, dass man auf dem Gebiet der Leben-Jesu-Forschung schon recht viel festen Boden unter sich hat. Man darf sich also vertrauensvoll an den Genuss des Textes machen. Statt die Synoptiker besonders zu lesen, lesen wir sie hier miteinander, wobei jeder Ausspruch, jede Begebenheit an ihrem richtigen Ort steht, soweit dies überhaupt erreichbar ist. Das hat zur Folge, dass uns erst jetzt der Entwicklungsgang des Lebens Jesu klar vor Augen tritt. Dieser Umstand allein hilft dem Bibelleser viel zum Verständnis, hilft aber auch dem Prediger, welcher den Zusammenhang eines synoptischen Textes feststellen will. Ist der vollständige Abdruck der Parallelstellen der fortlaufenden Lektüre nicht förderlich, so erleichtert derselbe die gegenseitige Vergleichung dieser Paralellstellen.

Dem biblischen Texte geht ein in alle Einzelheiten gehendes Inhaltsverzeichnis voraus. Die Gliederung desselben ist so minutiös, dass der klare Ueberblick darunter leidet, dient aber ausgesprochenermassen dazu, auch das scheinbar nur beiläufig gesprochene Wort Jesu in seiner besondern Bedeutung herauszuheben, die es gerade in diesem Zusammenhang gewinnt. Ein Blick auf dieses Inhaltsverzeichnis gibt uns sofort eine ganze Anzahl Predigtvorwürfe, dasselbe ist die bequemste Anwendung für die Synoptiker. Kurz, dieses Hülfsbuch ist für jeden Geistlichen höchst nützlich und für jeden, der sich mit dem Leben Jesu abgibt, unentbehrlich. Der Verfasser hat hier die Resultate seiner jahrelangen Leben-Jesu-Forschung in der Form gegeben, die zugleich die anspruchsloseste und die allgemein nützlichste ist.

E. Müller, Pfr.

Digitized by Google

Die Karthäuser auf Géronde bei Siders.

Von Dr. R. R. Hoppeler, Zürich.

Südlich von Siders, doch noch auf dem rechten Ufer der Rhone, direkt dem Eingang in's Val d'Anniviers gegenüber, erhebt sich der sagenumsponnene Hügel von *Géronde* (Gerunden), schon in vorrömischer Zeit ein nicht unwichtiger Punkt des Tales. [1]) Im spätern Mittelalter stand hier eine dem heil. Martin zu Ehren geweihte Kirche, [2]) deren Vorsteher den Titel „Prior" führte. Der Priorat selbst war abhängig von der Abtei der regulierten Augustiner-Chorherren zu *Abondance* im Chablais. [3]) Über den Zeitpunkt von dessen Gründung ist nichts bekannt. [4]) Urkundlich wird die Kirche S. Martin auf Géronde zum ersten Mal 1233 erwähnt, da der Freiherr Gerold v. Turn vor dem Hauptaltar daselbst dem Gotteshaus Abondance zu seinem und seiner Vorfahren Seelenheil die Kirche im Loetschental mit allen Zugehörigkeiten vergabte. Unter den anwesenden Zeugen befand sich auch der Prior *Rudolf von Géronde.* [5])

Äusserst dürftig sind sonst die Nachrichten über den Priorat aus dieser frühern Periode: ein paar Namen von Vorstehern, einige wenige Schenkungsurkunden, das ist alles, was uns überliefert ist.

Ein Prior *(Stephan)* erscheint am 28. Juni 1271 als Zeuge auf der Burg Siders. [6]) Im Jahre 1286 steht *Wilhelm v. Ollon* an der Spitze des Gotteshauses. [7]) Andere Prioren sind nicht bekannt. [8])

---

[1]) cf. Anzeiger für schweiz. Altertumskunde 1889 Nr. 2 S. 210, 1890 Nr. 1 S. 310. [2]) Gremaud, documents relatifs à l'histoire du Vallais (in „Mémoires et documents publiés par la société d'histoire de la Suisse Romande") Nr. 390, 1109, 1420, 1567, 2760, 2812. [3]) Gr. Nr. 1622. [4]) Die Stiftung von Abondance, im Tal der Drance, fällt in den Anfang des XII. Jahrhunderts. Mit der Abtei des heil. Mauritius war das neue Gotteshaus eng verbunden. (cf. den im Jahre 1156 zwischen ihnen abgeschlossenen *Verbrüderungsvertrag* in H. P. M. Ch. II, pg. 367 Nr. 381). [5]) Gr. Nr. 390. [6]) Gr. Nr. 776. [7]) Gr. Nr. 945. [8]) Mülinen, Helv. sacra II, pg. 12 kennt nur die beiden letztgenannten. —

Digitized by Google

Der jeweilige Prior wurde von *Abt und Convent zu Abondance auf Lebenszeit* ernannt. Der Neugewählte war stets in vollem Umfang Erbe der Güter seines Vorgängers. Die Stellung des Vorstehers von Géronde der Abtei gegenüber ist im übrigen nicht ersichtlich. Der letztern war der Priorat zu jährlich 15 Schilling des Gew. v. St-Maurice verpflichtet. [9])

Als Gehülfen stand dem Prior *mindestens noch ein* Conventuale zur Seite; [9]) ob zeitweise deren mehrere waren, entzieht sich unserer Kenntnis. —

Auch über die Kirchengüter sind wir nur ungenügend unterrichtet. Die Mehrzahl derselben lag in der nächsten Umgebung, bei *Siders, Chaley* etc. [10]) Am 11. Mai 1298 stiftet der Edle *Boso v. Chaley* in der S. Martinskirche auf Géronde, die er sich zur Grabstätte auserwählt, eine Jahrzeit. [11]) Umfangreichere Vergabungen machte 1320 ein Bürger von Siders, Gerold Daval. [12]) Simon de Senis schenkte Ende 1330 *zur Dotierung eines neuen Altars* auf Géronde ein Stück Feld bei Bramois, ferner eine Trotte mit Rebbergen und einen Acker zu Coméra, unterhalb Grimisuat. [13])

Ueber die *Kirche* selbst enthalten die Dokumente nichts. Auf die beiden Altäre ist bereits hingewiesen worden. Einmal wird des Friedhofes gedacht. [14]) Ob die *Kapelle S. Felix* ebenfalls noch zum Priorat gehörte, lässt sich nicht sagen. [15])

Das mittelalterliche Wallis ist im Vergleich zu andern Landschaften der heutigen Schweiz verhältnismässig arm an Gotteshäusern. Ausser den beiden regulierten Augustiner-Chorherren-Stiften *Saint-Maurice* und *St. Bernhard* bestanden im XIII. Jahrhundert kleinere Priorate zu *Port-Vallais, Saint Pierre de Clages, Granges* und *Ayent*, Benediktinerordens, meist von auswärtigen Klöstern abhängig, sowie die beiden *Johanniterhäuser* zu *Salgesch* und auf dem *Simplon*. [16]) Die *Bettelorden* haben zu dieser Zeit keine festen Niederlassungen im Rhonetal gehabt; nur zum Zwecke des Almosensammelns, auch wohl der Predigt und des Beichthörens entsandten die *Dominikaner Convente* zu *Zürich, Bern* und *Lausanne*, [17]) die *Minoriten* daselbst sowie von *Domo d'Ossola*, die *Augustiner Eremiten* zu *Freiburg* einzelne Brüder aus; auch *Karthäuser* besuchten das Land. [18]) —

---

[9]) Gr. Nr. 1622. [10]) Gr. Nr. 1122, 1567. [11]) Gr. Nr. 1109. [12]) Gr. Nr. 1420. [13]) Gr. Nr. 1591; cf. Nr. 1651. [14]) l. c. „elegi sepulturam meam *in cimisterio de Gironda.*“ — [15]) Gr. Nr. 1623. [16]) cf. die Notizen zur Geschichte der beiden Häuser, die ich für das folgende Heft der „Blätter aus der Walliser Geschichte zusammengestellt habe. (Bd. II.) [17]) cf. Blätter aus der Walliser Geschichte Bd. I, S. 427/28. [18]) Gr. Nr. 1298.

Digitized by Google

Das religiöse Leben zu heben [19]) trug man sich schon lange in bischöflichen Kreisen mit dem Gedanken der Gründung eines neuen Conventes im obern Rhonetal, und zwar ward ein solcher des *Karthäuserordens* in erster Linie in's Auge gefasst. [20]) Aber erst unter Bischof *Aimo III.* (1323—1338), aus dem Hause Turn, wurde dieser Plan zur Ausführung gebracht. —

Der Bischof von Sitten war seit Alters Kirchenpatron zu *Val d'Illiez.* [21]) Als solcher setzte er den Pfarrherrn. Dies blieb so bis zum Jahre 1330. In der ersten Hälfte des Januar des folgenden Jahres aber fanden auf Betreiben Bischofs Aimo ernstliche Verhandlungen *wegen des Tausches der Pfarrei Val d'Illiez gegen den Priorat Géronde* mit der Abtei Abondance statt, und bereits am 15. dieses Monats ward zwischen beiden Teilen — Abt Johannes war vertreten durch einen seiner Conventualen, Nicolaus Albi von Evian — in der Kirche auf Valeria ein definitiver Tauschvertrag, der am gleichen Tage noch vom Domkapitel ratifiziert wurde, abgeschlossen: Géronde ging infolgedessen mit allen geistlichen Rechten an das bischöfliche Tafelgut über, gleicherweise — das ius episcopale vorbehalten — die Pfarrei Val d'Illiez an das Stift Abondance. [22]) Der Kirchherr daselbst nennt sich seit dieser Zeit „Prior."

Der Priorat der Augustiner Chorherren an erstgenanntem Orte wurde nun durch ein *Karthäuserkloster* ersetzt. Schon am 19. Januar 1331 übergab Bischof Aimo den Hügel von Géronde mitsamt der dortigen Kirche und allen geistlichen und weltlichen Rechten den Vertretern des Grosspriors des Karthäuserordens, dem Prior von le Reposoir und dem Bruder Ebal Hubodi. [23]) Die künftige Karthause ward seitens des bischöflichen Tafelgutes mit Gütern und mancherlei Einkünften, besonders in der Umgegend selbst, dann aber auch zu Leuk, Glis, Holz, Brig und anderswo dotiert; [24]) die Edeln *Peter V. von Turn* und *Johannes I. von Anniviers*, Junker — vermählt mit Beatrix von Turn, [25]) — die Mitstifter und „Compatroni" sein wollten, [26]) vergabten, jener den Ertrag des Zehntens zu Chaley, dieser 100 Sch. jährlicher Einkünfte zu Aernen und Siders. Das neue Kloster ward nicht nur von der bischöflichen Jurisdiktion eximirt, sondern auch von allen Steuern — die auf verschiedenen Grundstücken haftenden Abgaben natürlich ausgeschlossen — befreit und direkt dem Schutze des Stuhles zu Sitten unterstellt. Ein weiteres

---

[19]) „ad divini cultus augmentum." [20]) cf. Gr. Nr. 1623. [21]) Gr. Nr. 1622. Die Pfarrei wird 1244 zum ersten Mal urkundlich erwähnt. Gr. Nr. 478. [22]) Gr. Nr. 1622. Urk. datiert 1331, Januar 15., Valeria. [23]) Gr. Nr. 1623, „tradidit . . ordini Cartusiensi ecclesiam et prioratum de Geronda et . . . . *totam cristam eiusdem* loci cum omnibus iuribus et pertinenciis temporalibus et spiritualibus etc." [24]) l. c, [25]) cf. Archives héraldiques 1896 Nr. 2. [26]) „volens esse particeps, compatronus et condonator una cum dicto domino episcopo."

Digitized by Google

Zugeständnis seitens des Bischofs war das Versprechen, „dass von Sitten bis Leuk kein anderes Kloster oder Gotteshaus eines andern Ordens zum Nachteil der Karthäuser dürfe neu errichtet werden.“ Am 1. Februar erteilte das Domkapitel dem mit dem Karthäuserorden eingegangenen Vertrage seine Genehmigung, nachdem dasselbe vermutlich seitens des Grosspriors bereits geschehen. [27])

Im *Frühjahr 1331* zogen Karthäusermönche aus dem Kloster *le Reposoir* im Faucigny auf Géronde ein. Ihre Anzahl ist nicht bekannt. Erster Prior ward der bereits erwähnte *Ebal Hubodi.* [28]) Aber gleich zu Anfang erwiesen sich die vorhandenen Einkünfte für die Conventualen als zu gering. Bischof Aimo vergabte daher am 23. Mai der Karthause einen Weinberg im Gebiete von Ouvrier und veranlasste seine Gotteshausleute zu Siders den Mönchen ein Weiderecht für 40 Kühe und 200 Schafe zu überlassen. [29]) Der genannte Weinberg scheint indes nicht sehr ertragreich gewesen zu sein, denn ein gewisser Peter Piat, der ihn vom Kloster auf 10 Jahre zu Lehen genommen, verzichtete schon nach Ablauf eines Jahres auf denselben. [30]) Überhaupt hatten die Karthäuser stetsfort mit Widerwärtigkeiten zu kämpfen, und infolgedessen gelangte der Convent auch nie zu einer gedeihlichen Entwicklung.

Einer Angabe Anne-Joseph de Rivaz' [31]) zufolge gehört auch die Königin *Agnes* von Ungarn unter die Wohlthäter des Karthäuserklosters auf Géronde. Dieselbe soll einem Pfarrer von Aernen, mit dem sie in Verbindung stand, Geld überschickt haben, behufs Ankauf von Gütern, für den Unterhalt eines Bruders ausreichend, und mit der Bedingung, dass die Mönche sie ausdrücklich als *Mitstifterin ihres Gotteshauses* anerkennen und für ihren Vater, den deutschen König Albrecht, ihren Gatten, den Ungarkönig, und die Herzoge Friedrich, Leopold und Stephan Seelenmessen lesen würden. Die diesbezügliche Urkunde ist nicht mehr vorhanden. [32])

In der Folgezeit wurde die Karthause noch verschiedentlich mit Vergabungen bedacht. Der Sittener Domherr Peter Farcon vermacht ihr am 26. Oktober 1333 40 Sch. jährlicher Einkünfte ab einem Rebberg zu Moulignon mit der ausdrücklichen Bestimmung, „dass, wenn das erwähnte Haus zu Géronde zerstört oder aufgehoben, und die Brüder oder Mönche den Ort überhaupt verlassen würden, dass dann die genannte Schenkung an seine Erben fallen sollte“. [33]) Also nach kaum zwei Jahren des Bestandes fassten hochgestellte Geistliche der Diöcese bereits eine allfällige Wiederauflösung des Conventes

[27]) Gr. Nr. 1623. [28]) Gr. Nr. 1639. [29]) Gr. Nr. 1628 und Anm. [30]) Gr. Nr. 1639 „videns quod non poterat commode dictam vineam colere“ [31]) *Anne-Joseph de Rivaz*, Domherr zu Sitten, Pfarrer zu Leytron und Conthey (1751 bis 1836.) [32]) cf. Gr. Nr. 1651, aus de Rivaz, Opera hist. XIII. 59. [33]) Gr. Nr. 1657.

Digitized by Google

in's Auge! Freilich, so lange Bischof Aimo von Turn lebte, war dies nicht eben wahrscheinlich. Am 8. Dezember 1333 übergab er dem Kloster einen Weinberg zu Torrent.[34] Die Stelle des Priors bekleidete damals der Bruder *Hugo.* Sein Nachfolger *Br. Thomas* kaufte am 12. August 1336 von Peter Murman, Pfarrherrn zu Aernen, ein Landgut, beim Kreuz von Siders gelegen, um den Preis von 55 Pfund des Gew. von St.-Maurice, wovon der Verkäufer indess 10 Pfund zum Bau einer neuen Zelle erliess.[35]

Ein schwerer Verlust für die Karthäuser auf Géronde war der Ende April 1338 erfolgte Hinschied *Bischofs Aimo III. von Sitten.* In seinem vom 20. d. M. datierten Testament vergass er auch seine Stiftung nicht. Nicht nur, dass er dieser den grössten Teil des ihm zustehenden Heuertrages zu Leuk, beziehungsweise den Geldwert desselben, zuwandte, sondern er vergabte ihr auch zu seinem Seelenheil alle seine Silbergerätschaften und anderes.[36] —

Für die folgenden Jahre fehlen alle Nachrichten über das Gotteshaus. Erst im Spätherbst 1342 hören wir wieder etwas von demselben. Am 22. November dieses Jahres überliess der damalige Prior von Géronde, *Johannes,* einem Sittener Bürger, dem Schneider Johann, zubenannt Sirro, den halben Ertrag eines unterhalb Schloss Soie gelegenen Rebberges auf 19 Jahre.[37] 1346 erscheint *Stephan de Lullino* als Vorsteher der Karthause. Unter ihm wurden seitens des Bischofs Guiscard Tavelli gemäss dem Wortlaut der Stiftungsurkunde eine Anzahl Güter zu Leuk zu Handen des bischöflichen Tafelgutes zurückgekauft.[38] Stephan bekleidete das Amt des Priors nicht lange. Sein Nachfolger *Jakob de Desertis* erwarb am 4. Dezbr. 1348 von Herrn Johann von Anniviers, Viztum, eine Reihe von Grundstücken in und um Chippis und Chaley, im Eivischtal und zu Zinal durch Kauf.[39] Jakob von Aernen, Rektor des S. Johanns Altars in der Theodulskapelle zu Sitten, machte 1349 in seinem Testament den Mönchen auf Géronde ein Legat.[40] Trotz all' diesen Erwerbungen und Schenkungen war die Aufhebung der Karthause nur eine Frage der Zeit. Bereits im Jahre 1346 zählte der Convent ausser dem Prior noch vier Brüder.[41] Bei der unsichern politischen Lage des Rhonetales unter Bischof Guiscard Tavelli hielt es das Generalkapitel des Karthäuserordens nicht für angezeigt *neue Mönche nach Gerunden zu entsenden;*[42] vielmehr beschloss

---

[34]) „in contrata de Sirro, in territorio de Torrent" Gr. Nr. 1660. cf. Topogr. Atlas Bl. 482. [35]) Gr. Nr. 1695. [36]) „sex ciffos argenti et ciffum dictum tripeir, duos bancinos argenti et unam eygueyeri flore . . . et coclearia nostra . . . . pro una cella pro remedio anime nostre in dicto domo construenda." Gr. Nr. 1713. [37]) Gr. Nr. 1840. [38]) Gr. Nr. 1914. [39]) Gr. Nr. 1947. [40]) Gr. Nr. 1959. [41]) Gr. Nr. 1914, ihre Namen: „Thomas de Narres, Petrus de Sallanchia, Johannes de Lugduno, Jacobus de Villanova." [42]) Gr. Nr. 1960.

Digitized by Google

dasselbe am 4. November 1349 alle Güter, welche von Johann von Anniviers oder dessen Angehörigen dem Kloster vergabt oder verkauft worden waren, dieser Familie wieder zurückzugeben bis anderweitig darüber verfügt würde. [43]) Nichtsdestoweniger sehen wir einen Monat später den Prior *Andreas de Ponte Bellivicini* mit dem genannten Edeln nicht nur einen Gütertausch vornehmen, [44]) sondern jener erwarb von diesem auch die Alp l'Alex sowie andere Rechte im Val d'Anniviers und im Zinaltal zu handen seines Gotteshauses um den Preis von 97 Pfund des Gew. von St.-Maurice. [45]) —

Wiederum vergehen mehrere Jahre, ohne dass wir von den Karthäusern auf Géronde etwas hören. Zu Beginn 1354 bestand der Convent ausser dem Prior *Br. Johann von Anniviers* noch aus zwei Brüdern. [46]) Die letzte Urkunde, ein Lehenbrief um ein Stück Land und Wasserleitung bei Chaley, die uns Zeugnis von der Anwesenheit der Mönche auf Géronde gibt, datiert vom 5. Juni 1354. Der letzte Prior war der *Br. Johann von Noville.* [47])

Bald nach diesem Zeitpunkt müssen die Karthäusermönche ihre bisherigen Zellen verlassen haben; wenigstens hören wir in der Folge von denselben nichts mehr. Die Güter des Ordens fielen an das bischöfliche Tafelgut zurück. [48])

Ein Weltgeistlicher scheint fortan den Gottesdienst in der S. Martinskirche auf Géronde versehen zu haben. Die Klosterräumlichkeiten blieben während fast 70 Jahren verlassen, bis *Andreas de Gualdo*, Administrator der Kirche Sitten, um's Jahr 1425 die völlig zerstörten Gebäulichkeiten wieder herstellen liess [49]), und, nachdem am 22. Mai 1427 Grossprior und Ordenskapitel der Karthäuser auf alle Rechte und Güter der einstigen Karthause Verzicht geleistet, [50]) Géronde *dem Orden der heiligen Maria vom Berge Karmel* übergab. [51]) Erster Prior der Karmeliter war *Thomas von Congeyo.* [52]) —

Über die innere Einrichtung der Karthause Géronde während der drei Dezennien ihres Bestandes geben die wenig zahlreichen Dokumente nur ungenügenden Aufschluss. [53]) Das Kloster war *Gott, der Jungfrau Maria, S. Johann Baptista und allen Heiligen* geweiht, und wie schon angedeutet, in Allem und allein nur den Ordensobern, nicht aber dem Diöcesanbischof unterstellt. Zu Mönchen wie zu Laienbrüdern, konnten Personen jedes Standes, Freie und

[43]) l. c. [44]) Gr. Nr. 1962. [45]) Gr. Nr. 1963. In beiden Fällen erscheint unter den Zeugen „Willermus de Toneria, monacus et vicarius de Chaleyr." [46]) Gr. Nr. 2015. [47]) Gr. Nr. 2018. [48]) Gr. Nr. 2310, 2323. [49]) „ipsum quidem *monasterium totaliter desolatum atque funditus dirutum* reparavimus etc." Gr. Nr. 2760. [50]) Gr. Nr. 2778. [51]) Gr. Nr. 2760, 2787, 2788. [52]) Gr. Nr. 2788. [53]) Betreff des Archivs von Géronde cf. die Anmerkung zu Gr. Nr. 1651.

Digitized by Google

Unfreie, aufgenommen werden. [54]) Der gemäss den Ordensvorschriften aus der Mitte der Brüder gewählte Prior versammelte den Convent durch Glockenzeichen in der Kapelle S. Johann Baptista. [55]) Rechtsgeschäfte jeder Art bedurften stets der Zustimmung von Prior und Convent. Über die Anzahl der Conventualen sind wir nur aus der letzten Zeit unterrichtet; jedenfalls war sie auch früher nie beträchtlich. Die meisten waren Ausländer, nur wenige Eingeborne.

Der Klosterhügel von Géronde war *gebannt*. Von der Kapelle S. Felix an ward jeder Weibsperson das Betreten des Stiftsareals untersagt. Auf der andern Seite bildete Géronde ein *Asyl* für Verfolgte; Häretiker, Diebe und Landesfeinde waren davon ausgeschlossen. Gegen den Willen des Priors durfte Niemand bewaffnet die Bannmeile überschreiten, ebensowenig aber auch der Vorsteher des Gotteshauses Festungsanlangen auf Gerunden anlegen. [56])

Über die Klosteranlagen sagen die Urkunden nichts. Sicher ist nur, dass mit dem Einzug der Karthäusermönche die frühern Gebäulichkeiten beträchtlich erweitert wurden, im Laufe des XIV. Jahrhunderts aber wieder völlig zerfielen. In die erste Hälfte des erwähnten Säkulums fällt auch der Bau der *S. Johannes-Kapelle*.

Dies das wenige, was sich aus den Urkunden über diesen *einzigen* Versuch des Karthäuserordens, im Wallis sich festzusetzen, ergibt!

Über 200 Jahre haben die Karmeliter auf Géronde gehaust. Um die Mitte des XVII. Jahrhunderts aber wurden sie vertrieben, Jesuiten, Trappisten, Dominikaner lösten sich ab. Heute ist Géronde eine Domäne des bischöflichen Priesterseminars zu Sitten. —

Verzeichnis der Vorsteher von Géronde bei Siders [57]).

a. Priore der regulierten Augustiner-Chorherren:

Rudolf	1233.
Stephan [58])	1271.
Wilhelm von Ollon	1286.

b. Priore des Karthäuserordens:

Ebal Hubodi	1332.
Hugo [59])	1333.
Thomas	1336.
Johannes	1342.
Stephan de Lullino	1346.
Jakob de Desertis	1348.
Andreas de Ponte Bellivicini	1349.
Johannes von Anniviers [60])	1354.
Johannes von Novilla	1354.

[54]) Gr. Nr. 1623. [55]) cf. Gr. Nr. 1914. [56]) Gr. Nr. 1623. [57]) Hiezu Mülinen a. a. O. II, pg. 12. (Die gesperrt gedruckten Namen fehlen in seinem Verzeichnis. [58]) Von Mülinen zum Jahre 1272 anges. [59]) N. Mülinen der erste Karthäuserprior ad a. 1331. [60]) N. Mülinen l. c. 1355.

Digitized by Google

Habakuk.

Von M. Lauterburg, Pfarrer in Stettlen bei Bern.

וְלֹךְ תְּהְיֶה צְדָקָה:

Epicr. Massor. ad Hab.

In den nachstehenden Zeilen wird eine neue Auffassung des Buches Habakuk vorgetragen, zu welcher der Verfasser, sonst nicht mit literar-kritischen Studien über das Alte Testament beschäftigt, auf Grund unbefangener Lektüre des Propheten und selbständiger Untersuchung der Abfassungsverhältnisse gelangte, noch bevor er von der über Habakuk seit dem Jahre 1884 geführten wissenschaftlichen Controverse irgendwelche Kenntnis hatte. Als er diese nachträglich zu Gesichte bekam, sah er sich zwar in einigen untergeordneten Punkten veranlasst, die Ansicht zu ändern, wurde aber, was die Hauptsache betrifft, durch die Ausführungen der auf diesem Gebiet tätigen Fachgelehrten keinen Augenblick in der eigenen Überzeugung wankend gemacht. Im Gegenteil ist er, ohne unbescheiden sein zu wollen, der Meinung, dass sich die neuere Forschung hier auf einem unrichtigen Wege befindet, und hofft, dass sie nicht lange bei der zuletzt geäusserten Ansicht, der von Rothstein in den Studien und Kritiken 1894, S. 51 ff., entwickelten, stehen bleiben, sondern sich zu einer Anschauung, die der erhabenen, kraftvollen und in sich zusammenhängenden Weissagung Habakuks mehr Gerechtigkeit widerfahren lässt, zurückwenden wird. Das, was Rothstein für das ursprüngliche Orakel Habakuks aus der Zeit Jojakims erklärt, bestehend aus I, 2—4; 12a 13; II, 1—5a; I, 6—10; 14, 15a und mehreren Stücken von II, 6b—20, ist, wenn auch scharfsinnig, doch nicht ohne offenbare Willkür aus dem übrigen herausgelesen und zusammengeflickt; und der im Exil lebende „Redaktor", der ein Orakel gegen Babel zustande bringen wollte und sich dafür, selber unproduktiven Geistes, der ganz anders gerichteten ältern Weissagung bediente, müsste wenigstens eine merkwürdige Virtuosität besessen haben, durch geschicktes Umrütteln der einzelnen Bestandteile und eingeflochtenen Zutaten fremde prophetische Erzeugnisse solcher Weise „umzubiegen". Hätte aber der prophetische Kreis, in welchem der angebliche Redaktor lebte, darunter ein Deuterojesaja, derartige Künste sich gefallen lassen und den Wechselbalg des Unprophetischen statt des ächten Habakuk angenommen?

Digitized by Google

Habakuk bietet allerdings, so wie er gegenwärtig vor uns liegt, unleugbare Schwierigkeiten. Jedermann fühlt die ungewöhnliche Kraft der Gedanken und des Ausdrucks. Hell und klar fliesst meistenorts die Darstellung. Doch plötzlich sehen wir uns aus der anfänglich eingeschlagenen Richtung herausgeworfen und stehen anderwärts vor Rissen und Sprüngen, die mit der Rede von der „Tiefe“ der Gedanken nicht befriedigend erklärt sind, uns vielmehr den Eindruck machen, dass durch von aussen hereingekommene Störungen das wahre Verständnis gehindert sei. Die Textverderbnis hat diesem Propheten besonders übel mitgespielt. Wer die angedeuteten Übelstände als solche empfindet, aber zu ihrer Beseitigung keinen Gewaltstreich vornehmen will, wird namentlich auch textkritisch zu Werke gehen müssen. Im folgenden werden uns insbesondere tiefer greifende Conjekturen zu I, 6: I, 11 und II, 4 beschäftigen.

Unsere erste Frage lautet: *Gegen wen* ist die Klage, die der Prophet in *I, 2—4* erhebt, *gerichtet?* Nach der traditionellen *ältern Ansicht* gegen die Gottlosigkeit im eignen judäischen Lande und die Vergewaltigung der Frommen und des heiligen Rechts durch übermütige Frevler. Anlass zu solcher Klage, abgesehen einstweilen noch von ihrem genauern Wortlaute, war allerdings in den Zeiten vor der Wegführung des Königs Jojachin genug vorhanden; und in dieser allgemeinen Hinsicht würde die Weissagung den Zeitverhältnissen entsprechen, ob man sie in die Regierungszeit Jojakims oder Josias oder gar in diejenige Manasses verlegte. Hält man aber diese Beziehung fest und weist zugleich, wie die ältern Ausleger tun, auch die folgenden Teile der Weissagnng jener nämlichen Zeit zu, welche dem Propheten die Klage I, 3—4 auspresste, so erheben sich für ein befriedigendes Verständnis des Ganzen sofort grosse Schwierigkeiten. Darauf zwar möchten wir nicht einmal allzu viel Gewicht legen, dass die nachfolgende Schilderung der chaldäischen Macht und ihres Treibens schon im ersten, besonders aber im zweiten Kapitel so detaillirte Züge enthält, dass wir nicht recht begreifen, zu welchem Zwecke eine so genaue Einsicht in diese Verhältnisse dem Propheten durch ausserordentliche Geistesoffenbarung — denn auf anderem Wege wäre sie damals für ihn nicht zu erlangen gewesen — gewährt worden sein sollte. Wir können dieses Argument nicht zu einem entscheidenden machen, umsoweniger, da ja gegenüber den auffälligsten Stellen der genannten Artikel immer die Möglichkeit gegeben wäre, sie als kleinere spätere Interpolationen zu betrachten, wie sie namentlich in dem lockern Gefüge der nebeneinander gestellten Weherufe (II, 9—20) leicht aufkommen konnten. Dagegen steht der oben genannten Auffassung ein anderer

Digitized by Google

Umstand entgegen. Wenn der Prophet von der Klage über die Gottlosigkeit des eigenen Volkes ausgeht, wenn er Gott dawider um Hilfe, um ein ausserordentliches Einschreiten anfleht und dann indertat ein Strafgericht schaut, welches Jahwe über Juda heraufführt, so ist es doch im höchsten Grade auffällig, ja unbegreiflich, dass er im Verlauf der Rede mit keinem einzigen Worte mehr auf die innern Zustände seines Volkes zurückkommt, keinen Ruf zur Busse ergehen lässt, keine Mahnung, durch das selbstverschuldete, vielleicht nicht mehr aufzuhaltende Verderben sich demütigen zu lassen und jetzt wenigstens dem göttlichen Rechte freie Bahn zu machen. Kaum ist die Klage aus gepresstem Herzen, aus drückendster Lage heraus laut geworden, so wird der Blick des Propheten vollständig gefesselt und bis an das Ende der Rede festgehalten durch die herannahende Strafe, so sehr, dass er zu vergessen scheint, warum er zuerst den Mund geöffnet; mit einem Schlage steht nun die Gerechtigkeit Gottes nicht mehr wider des eigenen Volkes Sünden, sondern wider den noch weit gottlosern äussern Feind, der „seinen Strafauftrag in frevelhafter Weise überschreiten wird“ [1]), und der Prophet lebt von vornherein, ohne dass das Volk noch Gelegenheit hatte, zu zeigen, ob es sich bessern wolle, der festen Zuversicht, dass Gott demselben in den bevorstehenden Katastrophen durchhelfen werde. Der ganze Inhalt des Buches wird schief und stimmt nicht mit der sonst bekannten Art prophetischer Wirksamkeit, wenn I, 2—4 gegen innerjudäische Zustände gerichtet sind. Mit einer unnatürlichen Ausführlichkeit, die keine psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat, wird von I, 6 an, in 51 von 56 Versen, das zukünftige Auftreten und die noch zukünftigere Bestrafung des Chaldäers geschildert, was alles im Moment, da der Prophet redet und schreibt, noch gar keine Aktualität hat, während die gegenwärtige traurige Situation des darniederliegens von תורה und משפט, die doch den Verkündiger göttlicher Wahrheit besonders nahe angehen musste, wie es denn auch nach I, 2—4 tatsächlich der Fall ist, gar nicht mehr in Betracht fällt, sondern dem gottlosen Strafvollstrecker ganz einfach der „Gerechte“ gegenübergestellt ist.

Um diesen logischen Anstoss zu beseitigen, nimmt *Kuenen* und vor ihm in ähnlicher Weise schon Hitzig an, dass Habakuk

---

[1]) Diese rapide Wendung des Gedankens, die doch irgendwie bestimmter vermittelt sein müsste, hat im Text keinen Anhalt, man wolle denn mit Rothstein die dürren Worte V, 11: „zum Gericht und zum Strafen hast du ihn bestellt“ dahin verstehen resp. erweitern: Gericht und Strafe ist nicht gleichbedeutend mit völligem Untergang; der Feind ist also in seiner Gerichtsvollstreckung zu weit gegangen und verdient dafür selber gestraft zu werden. Hiebei ist offenbar die Überschreitung des Auftrags in V. 11 willkürlich hineingelegt.

Digitized by Google

zur Zeit der schriftlichen Abfassung seiner Prophetie das erste Erscheinen der Chaldäer in Judäa bereits hinter sich habe, dass ihr weiteres Vordringen sein hauptsächliches Interesse in Anspruch nehme und demnach den Versen I, 2—4 nur die Bedeutung eines Vorspieles in dem dramatischen Aufbau der Prophetie zukomme, eines Vorspieles, welches uns in eine schon dahintenliegende Zeit versetze und mehr reflektirend als unmittelbar klagend die Ursachen des chaldäischen Kriegssturmes uns vor Augen führe. Dagegen ist zu bemerken, dass bei einer unbefangenen Betrachtung die in Rede stehenden Verse entschieden nicht den Eindruck einer blossen dichterischen Einkleidung machen, sondern mit ihrem sogleich in medias res hineinführenden quousque tandem weit eher den Hauptnerv der ganzen, überhaupt in so gedrängten Zügen verlaufenden prophetischen Verkündigung zu berühren scheinen. An und für sich aber ist es angesichts des Realismus der alttestamentlichen Propheten schwer denkbar, dass die Drangsale der Gegenwart, in denen der Verfasser mitten inne stand, sich in dessen Seele gleichsam zu einem dichterischen Objekt gestaltet haben sollten, zu welchem er im Bestreben nach künstlerischer Fassung eine Einleitung schuf; und gesetzt auch, dies wäre doch der Fall, so hätte auch so Habakuk schon im Interesse der dichterischen Abrundung, noch mehr aber des sittlichen Ernstes sich veranlasst finden müssen, späterhin mindestens zu zeigen, wie die Befreiung von dem durch die Sünden des Volkes herbeigeführten Strafgericht selber wieder wenigstens mitbedingt sei durch das bussfertige Abtun der Sünde.

Wenn wir nun ferner den *Wortlaut* der Klage in I, 2—4 ins Auge fassen, so sehen wir durchaus keine Nötigung, diese Worte auf innerjudäische Gewalttätigkeit zu deuten. *Rothstein* verweist zwar dafür auf viele jeremianische Stellen aus der Zeit von 608—605, in denen sich genau dieselben Klagen finden sollen, wie in dem (ursprünglichen) Orakel Habakuks. Aber tatsächlich beschränken sich die angeführten Parallelen auf ein paar übereinstimmende Ausdrücke, welche für die engere Verwandtschaft der geschilderten Situationen nichts beweisen. Vielmehr ist bei Jeremia die Lage, die er als Einzelperson, als bedrohter und vergewaltigter Prophet inmitten seines Volkes einnimmt, überall so deutlich wie nur möglich gekennzeichnet, während Habakuk selbst nach der Auslegung Hitzig's, der ihn doch ebenfalls in die jeremianische Zeit verlegt, im Namen einer ganzen Schar von עֲנָוִים spricht und auch da, wo er das Darniederliegen von תּוֹרָה und מִשְׁפָּט beklagt, sich zu allgemein ausdrückt, als dass dabei beim Leser der Gedanke an persönlich erlittene Unbill erweckt würde. Die Frommen (צַדִּיק V. 4 ist Collek-

tivum) sind umgeben, umringt von Gottlosen und deren übermächtigem Einfluss hingegeben; darum kann bei den erstern die göttliche Lehre und Frömmigkeitsübung (über diese Fassung des Begriffs מִשְׁפָּט später) zu keiner lebendigen, adäquaten Ausgestaltung kommen.

Ein positiver Grund für die Annahme, dass schon am Eingang des ersten Kapitels an einen auswärtigen Feind zu denken sei, ergibt sich aus der *Vergleichung mit I, 13 ff.* Hier wie dort finden wir die Ausdrücke רָשָׁע, צַדִּיק und, wenn wir in V. 5 mit LXX und Syr. בּוֹגְדִים lesen, auch dieses Wort; und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass der Prophet an beiden Stellen mit den gleichen Ausdrücken das nämliche bezeichnen will. Nun können wir aber nicht anders als die Verse I, 13—17 auf die Herrschsucht und den trotzigen Übermut einer *auswärtigen Weltmacht* beziehen [1]). Welches ist nun aber diese Weltmacht? *Budde* (die Bücher Habakuk und Sephphanja, Theol. Studien und Kritiken 1893, S. 383 ff.) weist mit Recht die von Gumpach'sche Hereinziehung der Skythen ab, kann sich aber auch nicht, so wenig wie wir, der von den meisten vertretenen Ansicht anschliessen, dass der in V. 13 ff. vorausgesetzte Feind mit dem in V. 6 ff. beschriebenen identisch sei. „Das Buch redet von *zwei* fremden Völkern, dem bösen Plagegeist der Gegenwart und dem Stärkeren, dem jener unterliegen soll". Dieser ist der Chaldäer, jener aber kein anderer als der Assyrer, meint Budde. Er versetzt die Ankündigung der Chaldäer von der jetzigen Stelle

[1]) Nur zwei Gelehrte, soweit dem Verfasser bekannt ist, widersprechen dem wenigstens teilweise, nämlich *Rothstein*, welcher I, 13. 14. 15a ursprünglich gegen judäische Frevler gerichtet und erst durch den „Redaktor" auf die Chaldäer bezogen sein lässt, und *van Oort* (Theol. Tijdschr. XXV, S. 357 ff), nach welchem die Spitze von V. 13 und 14 (analog V. 2—4) gegen inländische Unterdrücker sich wendet und erst in V. 15—17 wieder, entsprechend V. 5—12, auf die Chaldäer hingewiesen wird. Der Aufsatz von Oort's ist aller Beachtung wert wegen des Versuchs, die Einheitlichkeit der Prophetie Habakuks zu erweisen. Aber die Erklärung, die er zu diesem Ende gibt, wonach der Prophet am Ende von Jojakims Regierung ungerechte Obrigkeiten und Vornehme hingewiesen habe auf das warnende Beispiel (nicht: das drohende Strafgericht von Seiten) der Chaldäer, welche für ihren Übermut der Strafe nicht entgehen werden, und wobei er dann „bald auf die Chaldäer, bald wieder auf die inländischen Unterdrücker schaue, und das nicht nur nacheinander in drolliger Abwechslung, sondern auch durcheinander", kann keineswegs befriedigen. Überdies muss bei einem derartigen Versuche, Cap. I—III als ein zusammengehöriges zu betrachten, namentlich im Hinblick auf Cap. III, Habakuk ein Dichter sein, dem überhaupt „ein klares Bild von dem Elend, worin er sich befindet, oder die Rettung, worauf er hofft, nicht vor Augen steht" und der „mehr künstliches als wahres Gefühl an den Tag legt", das heisst das Unzureichende der Erklärung wird kurzerhand dem Propheten zur Last gelegt und aus dessen unbedeutender geistiger Veranlagung hergeleitet.

Digitized by Google

nach II, 4 und glaubt, dass dann der Zusammenhang den strengsten Anforderungen entspreche [1]). Hinsichtlich des Zeitpunkts der Prophetie wird als ungefähre Angabe das Jahr 615 genannt. Gegen diese Aufstellung, die vieles für sich hat, zunächst die klare Unterscheidung zwischen dem Gegner, unter dem das jüdische Volk leidet, und dem angekündigten gewaltigen Rächer, müssen indessen folgende Bedenken laut werden: 1) Die Zeitlage um das Jahr 615 entspricht den gemachten Voraussetzungen wenig. Der politische Einfluss und das Ansehen Assyriens war in ganz Vorderasien schon seit Assurbanipal und besonders seit dem Erfolg der skythischen Horden wesentlich geschwächt und wurde auch in Jerusalem kaum mehr so drückend empfunden, dass ein Prophet die ganze Kraft seines Wortes aufgewendet hätte, Jahve um Hilfe wider diesen Gegner anzuflehen. Schon um 623 verfügte z. B. Josia im Gebiet der zehn Stämme ganz wie in seinem eigenen Lande, 2. Kön. 23, 15—20. Und was die Misserfolge der Reform Josias betrifft, welche in I, 4 durchscheinen sollen, so müssen und mussten schon damals dieselben in erster Linie dem heidnischen Sinn und der Stumpfheit des eigenen Volkes und seiner Obern zugeschrieben werden; eine fremde Weltmacht war dafür nicht verantwortlich zu machen. 2) Es ist zweifelhaft, dass um 615 die Chaldäer als selbständige, den Assyrern entgegenstehende Macht schon so sehr in den Gesichtskreis Judäas sollten getreten sein, dass die prophetische Verkündigung sie in der Weise von I, 6—10 als Überwinder Assurs gekennzeichnet hätte. Von den Vorgängen in Babel seit 625, auf welche Budde hinweist, hat man in Jerusalem kaum so genaue Notiz genommen, weil schon früher dort immer von Zeit zu Zeit kriegerische Bewegungen stattgefunden hatten. Erst mit der Schlacht bei Karkemisch wurde auf der vorderasiatischen Geschichtsbühne die Bedeutung der neuaufstrebenden Macht erkannt; aber da war Ninive bereits gefallen. 3) Die Strafbedrohung des äussern Feindes vom sittlichen Gesichtspunkt aus und die zusammenfassende Bezeichnung des Gottesvolkes als eines „Gerechten“ ist und bleibt in *jener* Zeit eine auffällige Sache. Die Reformation Josias gab dem Propheten kein Recht, wie Budde meint, sein Volk den „Gerechten“ zu nennen

---

[1]) V. 12b, worauf Rothstein gegenüber Budde hinweist, wird wohl von letzterem ähnlich aufgefasst wie von van Oort: Du hast ihn bestimmt, um bestraft und gezüchtigt zu werden. — Aber was soll bei der Erklärung von Budde der Beisatz in I, 11 b, der unverändert gelassen wird, aber so, auch wenn auf den Assyrer bezogen, nicht in den Zusammenhang der Weissagung passen würde, da ja hinsichtlich der gottlosen Vermessenheit in der Meinung des Propheten zwischen dem Assyrer und dem Chaldäer kein Unterschied wird angenommen werden können.

Digitized by Google

und von dieser Bezeichnung aus zu derjenigen des Feindes als רָשָׁע zu gelangen. Gerade die Reformationsversuche offenbarten so recht des Volkes Herzenshärtigkeit, wie Jeremia zeigt; der „gute Wille“ war nur in einem verhältnismässig kleinen Kreise vorhanden. 4) Die Versetzung von I, 5—11 erscheint nicht hinlänglich gerechtfertigt. 5) Ganz besonders darf aber wohl auch darauf hingewiesen werden, dass bei dieser Erklärung Habakuks Weissagung sich gerade für den Hauptinteressenten, das jüdische Volk, mit der Wirklichkeit gar nicht decken würde (cf. I, 2—4; II, 3f., von Cap. III ganz zu schweigen). Das Reich Juda kam beim Übergang der Herrschaft an die Chaldäer vom Regen in die Traufe; und der sehnsüchtig erwartete Rächer bereitete ihm selber bald genug traurigen Untergang. An der Stelle Nahum 2,1, auf die man sich hinwieder berufen könnte, haftet dieses Befremden nicht in gleicher Weise, weil Nahum um ein erkleckliches vor 615 und jedenfalls in einer Zeit, da eine Erleichterung für Juda wirklich bevorstand, anzusetzen ist: auch wird dort nicht gerade der für die Folgezeit so bedenkliche Chaldäer als Rächer genannt.

König in seiner Einleitung zum Alten Testamente (Bonn 1893) richtet sich ebenfalls nach der logischen Forderung, dass I, 2—4 und I, 13 ff. auf das nämliche zu beziehen seien. Nach ihm ist der רָשָׁע hier wie dort konsequent der Chaldäer, dessen Heranrücken gegen die Stadt des Tempels Jahwes nach dem Sieg über Necho Habakuk I, 6 ff. ankündigt. Die Vorstellung von dem Elend, welches die Feinde bringen werden, macht schon zum Voraus einen lähmenden Eindruck auf den Propheten und lässt ihm die Gottesweisung auf den Lippen erstarren, so dass er also die mit Gewalttat und Mühsal erfüllte Szene in I, 2—4, wie eine bereits gegenwärtige beschreibt. — Allein diese Ansicht kann im Ganzen noch weniger befriedigen als die traditionelle, insofern alsdann der Prophet die Frage, womit das eigene Volk die erst noch drohende Züchtigung sich zuziehe, ganz nur im Vorübergehen (I, 12 b, 13 a) streifen würde. Und wenn auch der Identität des רָשָׁע ein Genüge geleistet wäre, so bliebe doch die ungleiche Beziehung von עָמָל V. 3 und V. 13 nach wie vor bestehen. Ebenso bleibt die mit der herkömmlichen Deutung verbundene Schwierigkeit des Verständnisses von Vers II, 3 ungelöst. Wie kann nämlich gesagt werden, das Gesicht, das die Bestrafung des Chaldäers verkündigt, verziehe noch, aber es eile bereits der Erfüllung zu, wie kann der Prophet ermuntert werden, darauf zu harren, wenn vor Allem der feindliche Einfall (historisch gesprochen: die Zerstörung Jerusalems) noch bevorsteht? Ferner stellt sich auch hier wieder die natürliche Frage ein: War es um

Digitized by Google

605 an der Zeit, über die Chaldäer Wehe zu rufen und nicht vielmehr über den zum Untergang reifen jüdischen Staat? Endlich aber geben sich die in I, 2—4 genannten Dinge doch offenbar eher als etwas reell Gegenwärtiges, denn als eine zum Voraus bange machende Vision. Eine solche hätte sich etwa plötzlich mit Vehemenz vor des Propheten Auge stellen, ihn erschrecken und zur prophetischen Aussprache treiben können; nun aber beginnt er gleich damit, *wie so lange* er schon um Abhilfe wider das wahrgenommene, d. h. eben doch wohl bereits erlebte Unheil gerufen habe.

Nach diesen kritischen Auseinandersetzungen gehe ich nunmehr zur Darlegung und Begründung meiner eigenen Ansicht über. Diese lässt sich kurz dahin zusammenfassen, *dass das Buch Habakuk den Druck der Chaldäerherrschaft nicht als zukünftig, sondern als gegenwärtig voraussetzt und von einem jüdischen Propheten im Exil verfasst sein muss, dass der Abschnitt I, 5—11 unter Annahme wesentlicher Textverderbnisse in V. 6 und V. 11 als eine Ankündigung des persischen Vorstosses gegen Babylon aufzufassen ist und dass bei dieser Hypothese im Grossen und Ganzen sowohl die überlieferte Reihenfolge als auch die Einheit der verschiedenen Teile festgehalten werden kann.*

Die Klagen zunächst, welche der Prophet in *I, 2—4* und *13—17* laut werden lässt, sind weitaus am besten zu begreifen aus der Lage der frommen Israeliten in der babylonischen Gefangenschaft heraus.[1]) Habakuk betrauert nicht sowohl persönlich erlittene Unbill, als vielmehr den Druck, unter dem die Frommen überhaupt, da sie von Gottlosen ganz umringt sind, zu leiden haben (V. 4 b). Das den Juden von den Chaldäern angetane Unrecht ist wie hier so auch in Jer. 51, 35, Jes. 60, 18 mit חָמָס bezeichnet, in Jes. 21, 2; 51, 19; 60, 18 mit שֹׁד, in Jes. 41, 11 mit רִיב; vgl. ausserdem Jer. 50, 33.[2]) Die Frommen sind nahe daran, ihre selbständige Existenz völlig zu verlieren (V. 13 b בִּלַּע), und zwar, was der Prophet am schmerzlichsten empfindet, vorab in religiöser Hinsicht. Angesichts der widerstreitenden Einflüsse, denen das Volk inmitten seiner Bedränger

[1]) Schon *Giesebrecht* in „Beiträge zur Jesajakritik", S. 197 f. betrachtet (nach König, Einleitung) wenigstens I, 1—4; 12—II, 8 als ein selbständiges Stück, unter dem Druck der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich im Exil, verfasst. Leider stund mir dieses Werk nicht zur Verfügung.

[2]) Eine merkwürdige Parallele zu I, 2—4 findet sich auch in der Aufschrift לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹת (s. Hab. 3, 19) tragenden 55. Psalm (in welchem offenbar die Verse 13—15, 21 f. als fremdartige Bestandteile auszuscheiden sind), besonders in V. 10 und 11, wo ebenfalls die vier Ausdrücke אָוֶן רִיב חָמָס und עָמָל neben einander vorkommen.

Digitized by Google

ausgesetzt ist, hat die prophetische Verkündigung (תּוֹרָה) Mühe, sich Geltung zu verschaffen, und der rechte, reine Jahwedienst (מִשְׁפָּט, so in Jes. 42, 1, 3 f.; 51, 4; 59, 9, 11, 14, 15) findet nicht seine angemessene Gestaltung (V. 4). Nach Anleitung von Jes. 58 und 59 kann man sich vergegenwärtigen, wie beides, die Bedrückung und das religiöse Scheinwesen, in einander greifen, gemeinsam das Heil aufzuhalten. Darum macht sich Jahve selber auf und führt kraft seiner Macht und Gerechtigkeit das Gericht über die Widersacher herbei (Jes. 59, 14 ff.), gerade so wie hier, wo indessen das zweite jener beiden Momente direkt aus dem ersten hergeleitet wird, von Gottes Macht als der obersten Instanz ein rettendes Eingreifen im Glauben erfleht wird. Ihn nennt der Prophet V. 12 „mein Heiliger" (Jes. 43, 15: ich, Jahwe, euer Heiliger) und redet ihn ebenda direkt an als צוּר, so wie auch in Jes. 44,8 dieses Wort geradezu als Synonym für Jahve vorkommt. Weil seine Augen Gewalttat nicht ansehen können, muss er den Treulosen Halt gebieten, kann nicht dazu schweigen, wenn der Gottlose den, der gerechter ist als er, zu Grunde richtet. Die hier vom sittlichen Gesichtspunkt aus erhobene Forderung der Bestrafung des fremden Volkes passt ohne Zweifel besser in die exilische Zeit als in eine frühere (sie wird in den die Spuren des Exils tragenden Kapiteln Jer. 50 f. angetroffen, 50,14 b, 15 b, 29; 51,6), desgleichen der collektive Begriff צַדִּיק für das Gottesvolk. Im Exil erwachte das Gefühl einer trotz eigener Sünden durch die Beziehung zu Jahve, dem Heiligen, gemeinsam besessenen objektiven Rechfertigung; und namentlich sobald die den Juden religiös näherstehenden Perser in Sicht kamen, musste der tiefgreifende innere Gegensatz zu den Chaldäern zu kräftigerem Bewusstsein als je vorher gelangen. Der Ausdruck בּוֹגֵד wird zudem öfters (so auch von Rothstein) als eine in exilischer Zeit aufgekommene charakteristische Bezeichnung der babylonischen Macht angesehen; cf. Jes. 21,2; 24,16; 33,1. Auch die Worte V. 14—17, welche ich als Rückblick auf die Erfolge des gierigen Eroberers fasse, sind vom Standpunkt des Exils aus am verständlichsten. Die Fischer, von denen schon Jeremia 16,16 geweissagt hatte, sind gekommen und haben hin und her Menschen — der Ausdruck ist absichtlich gewählt zum Unterschied von den wertlosen und herrenlosen Tieren — gefangen und in ihre Behausung fortgeschleppt (cf. III, 14 b). Der Gedanke von V. 17, wo mit Giesebrecht wohl חַרְבּוֹ zu lesen sein wird, hat abermals in einem exilischen Schriftstück seine Parallele, nämlich in Jes. 14,6.

Kehren wir an den Anfang des ersten Kapitels zurück, um uns über die Bedeutung und die Eingliederung des *Abschnittes*

Digitized by Google

V. 5—11 in das Ganze klar zu werden! Von V. 4 zu V. 5 finden wir einen raschen Übergang, der jedoch m. E. keineswegs unmotivirt eintritt und eben durch seine Raschheit wirksam ist. Der Prophet schaut die elende Lage seines Volkes und fragt Jahwe, *wie lange* sie noch andauern solle. Eine derartige Frage ist sehr wohl vereinbar mit der Gewissheit, die der Prophet schon jetzt hat, *dass* Gott endlich einmal eingreifen werde. Auch in Jes. 21,1 ff. steht gleich nach der Klage über die noch immer währende Vergewaltigung des Gewalttäters und die Verwüstung des Verwüsters: „Ziehe heran, Elam! belagere, Medien! Allen Seufzern mach' ich ein Ende“, noch bevor die sehnlich erwartete Kunde von Babels Fall in bestimmte Nähe gerückt ist. Jene Gewissheit hat Habakuk durch ein ihm gewordenes Gesicht, worin er das „bittere und schnelle Volk“ Gottes Befehle vollstrecken sieht. Gerade auf Grund dessen fleht er so zuversichtlich den Herrn an, die Hülfe zur Ausführung zu bringen, nicht länger zu säumen. Dieses Gesicht wird ihm nicht, während er jetzt spricht resp. schreibt, erst zu teil. Er hat es vorher schon erhalten, fügt es aber, es des nähern ausführend, jetzt seiner Rede ein, und zwar, da doch wohl die Niederschrift von Cap. I nach dem in II, 1 f. erzählten Vorgange zu denken ist, offenbar bereits in der Form, in der er es nach dem göttlichen Auftrag (II, 2) auf Tafeln schreiben will. Hier in Cap. I hat die Mitteilung des Gesichtes vor allem den Sinn, dass Gott selber an die gegebene Verheissung, die noch ihrer Erfüllung harrt und doch ja in den Tagen der Zeitgenossen sich vollenden soll, erinnert wird. Den stofflichen Inhalt von V. 5 rechne ich nämlich bereits zu der vernommenen Gotteskunde; denn woher soll der Prophet so bestimmt wissen, dass das Werk בִּימֵיכֶם eintreffen wird, wenn es ihm nicht durch göttlichen Geistesaufschluss kundgeworden ist? Dabei hat man immerhin die freie Wahl, die Gottesrede als direkte erst in Vers 6 beginnen zu lassen; doch notwendig ist dies nicht, da das Subjekt in V. 5 b *α* nicht ein hinzugedachtes „er“ zu sein braucht, cf. Hitzig-Steiner zur Stelle.

Nach unserer Hypothese ist es der Perser, auf den das nach Rettung ausschauende Auge des Propheten gelenkt worden ist. Doch man wendet ein, diese Beziehung sei nun einmal — vorausgesetzt nämlich, dass der Abschnitt I, 5—11 wirklich zur echten Weissagung Habakuks gehört — ausgeschlossen, da in I, 6 unzweideutig die Chaldäer als Angreifer genannt seien. In der Tat findet sich der Name auch in den alten Übersetzungen. Seine Beseitigung, die wir nachstehend allen Ernstes in Vorschlag bringen, mag daher gewalttätig und willkürlich erscheinen. Sie macht natürlich auch nicht den Anspruch, einen Bestandteil unserer Beweisführung zu bilden, son-

dern will als Folgerung aus einer durch anderweitige Gründe, wie uns scheint, hinlänglich gestützten Hypothese betrachtet sein, daher sie auch nur aus praktischen Gründen nicht bis ans Ende der Abhandlung verspart wird. Ein gewisses Recht, am Anfang von V. 6 die Unversehrtheit des hebräischen Textes zu bezweifeln, erhält man aber ohne Zweifel bei Zurateziehung der *LXX*. Hier lesen wir nach überwiegenden Zeugen: *ὅτι ἰδοὺ ἐξεγείρω ἐφ᾽ ὑμᾶς τοὺς Χαλδαίους τοὺς μαχητὰς τὸ ἔθνος τὸ πικρὸν καὶ τὸ ταχινὸν κτλ.* Von vornherein lässt sich fragen: würden nicht diese Worte, für sich betrachtet, den Leser darauf führen, die Chaldäer als *Angegriffene* zu betrachten, *τοὺς Χαλδαίους* als Apposition zu *ἐφ᾽ ὑμᾶς*, nicht als Objekt zu *ἐξεγείρω* zu fassen, indem drei Substantive hinter einander als *ein* zusammengehöriges näheres Objekt in knapper dichterischer Rede eine sehr schwerfällige Häufung darstellen würden und man zudem sonst nicht eben gewohnt ist, die dichterische Umschreibung eines Namens durch voraufgehende Nennung des Namens selber abgeschwächt zu sehen. Weiter aber ist schwer ersichtlich, woher die überzähligen Worte *ἐφ᾽ ὑμᾶς* und *τοὺς μαχητάς*, die, wie wir gesehen, einen so völlig entgegengesetzten Sinn nahelegen, in die *LXX* sollen gekommen sein, wenn nicht aus einer hebräischen Handschrift. — Gestützt auf diese Erwägungen behaupten wir die Möglichkeit, dass der ursprüngliche hebräische Text lautete:

כִּי הִנְנִי מֵקִים אֲלֵיכֶם שָׂרִים וגו׳

wobei von den *LXX* שָׂרִים vermöge seiner sprachlichen Verwandtschaft mit שָׂרָה durch *μαχητάς* wiedergegeben werden konnte; und dass daraus schon frühe die jetzige massorethische Lesart entstand, was bei der grossen Ähnlichkeit der Schriftzeichen für ם und כ, ר und ד sehr leicht möglich war. In den den *LXX* eigentümlichen Worten *ἐφ᾽ ὑμᾶς τοὺς μαχητάς* wäre uns demnach die Übersetzung des originalen Textes aufbewahrt geblieben. Die „Chaldäer“ wären in die *LXX* entweder von Anfang an als bestimmtere Bezeichnung der Angeredeten eingedrungen oder aber, was wahrscheinlicher, erst später aus dem alterirten hebräischen Text hinübergenommen worden.

Zur sprachlichen Rechtfertigung der Conjektur wird bemerkt, dass wir שָׂרִים, welches als sog. Vokativ, als Anrede der babylonischen Grossen wie Jes. 21,5, zu betrachten ist, ohne Artikel lassen, um hinsichtlich des Consonantenbestandes möglichst nahe beim massorethischen Texte zu bleiben. In Poesie tritt die Anrede bekanntlich sehr häufig artikellos auf, wie z. B. in Jes. 1,2; 14,31; 32,10 f.; 31,1; Jer. 3,14; 31,10; 51,50; Ez. 16,35; 21,30 (mit voraufgehendem אַתָּה); Sach. 13,7; Ps. 2,10; auch in den sämtlichen Weherufen von Hab. II mit Ausnahme des ersten. Das fol-

Digitized by Google

gende גוי dagegen muss natürlich den Artikel haben, weil der Prophet ein ganz bestimmtes Volk im Auge hat.

Unsrer Annahme zufolge sind also die Chaldäer in der Weissagung Habakuks ursprünglich in keiner Weise genannt gewesen; und auch das Volk, das an ihnen das Gericht vollstrecken soll, wird nicht mit Namen genannt. Eine Schwierigkeit liegt darin nicht. Für die Zeitgenossen des Propheten war kein Zweifel möglich, wer unter den angeredeten בוגדים und ישרים, und wer unter dem „bittern und schnellen Volk", dessen Auftreten im folgenden so anschaulich beschrieben wird, zu verstehen sei. Aber allerdings ist sehr begreiflich, dass die spätern Leser der Prophetie geneigt waren, das Volk, als dessen Gerichtsankündiger Habakuk bekannt war, irgendwo in der Weissagung ausdrücklich genannt zu sehen. Was Wunder denn, wenn man — abgesehen hier von der Möglichkeit eines rein unwillkürlichen Lesefehlers — den Namen in I,6, gleich beim Beginn der Gottesrede, allerdings irrigerweise, wirklich zu finden meinte? Dass dergleichen Irrtümer im alttestamentlichen Texte überhaupt vorkommen können, lehrt sehr deutlich die Stelle Ezech. 31,3, wo „Assur" aller Wahrscheinlichkeit nach entweder aus einem ähnlichen Worte des originalen Textes entstanden oder aber als eine alte (irrige) Glosse aufzufassen ist, und zwar trotzdem dass auch dort alle alten Versionen den Namen enthalten.

Sehen wir aber auf den Inhalt dessen, was zunächst in I, 6—10 von dem Stärkern, der über den Starken kommen soll, ausgesagt wird! Wenn die meisten Züge des Bildes auf jedes mächtige Kriegsvolk passen, so sind doch darunter einige, welche, wenn auf die Erfolge der persischen Macht in und nach dem lydischen Feldzuge bezogen, besonders treffend erscheinen müssen. Die in V. 6 und V. 8 gerühmte Schnelligkeit der kriegerischen Bewegung, die mehr einem Fliegen als einem Gehen ähnlich sieht, könnte wie Jes. 41, 2. 3 auf die erstaunlich rasche Überwältigung des lydischen Heeres Bezug haben. Die starke Hervorhebung der Rosse und Reiter würde gut damit zusammenstimmen, dass die persische Heeresmacht hauptsächlich in Reiterei bestand, Herod. VII, 87. Und wenn von Rossen und Reitern gesagt wird, sie seien schneller als Pardel und fliegen dahin wie ein Adler, so darf hiebei vielleicht daran erinnert werden, dass im Buche Daniel (7, 6) das Perserreich unter dem Bilde eines geflügelten Pardels erscheint. Zu Vers 7 b: „von ihm selbst geht aus sein Recht und seine Hoheit" wolle man in Erwägung ziehen, dass die Perser, welche noch Ezechiel (27, 10; 38, 5) nur erst als tapfere Söldner kennt (vgl. Kleinert, Art. Perser in Riehm's Handwörterbuch 2. Afl., S. 1184 b.) von der zweiten Hälfte des Exils an dank ihrer urwüchsigen Kraft sich

Digitized by Google

ziemlich rasch zum führenden Stamm der iranischen Völkerschaften aufgeschwungen hatten, und dass Cyrus in der babylonischen Chronik genau von seinen lydischen Erfolgen weg, doch nicht früher, König von parsu genannt wird; er konnte wie nachmals der erste preussische König von sich sagen: ex me mea nata corona. In V. 9 spricht das קָדִימָה genau so wenig oder so viel gegen die Beziehung auf die Perser, wie es gegen diejenige auf die Chaldäer sprechen würde. Will man an der geographischen Bedeutung des Wortes festhalten, so könnte man zu folgender Conjektur versucht sein: מְגַמַּת פָּנָיו מִקָּדִימָה; cf. Gesenius-Kautzsch, hebr. Grammatik 25. Afl. § 90, 2 c. [1]) Jndessen lässt der Stamm קדם auch andere Deutungen zu. Nachdem in den vorangehenden Versen die allgemeinen Eigenschaften der Schrecklichkeit und Schnelligkeit des Feindes geschildert sind, soll offenbar in Vers 9 der Aufmarsch des Heeres beschrieben werden, worauf endlich die Eroberungserfolge zur Sprache kommen. Es liegt nun nahe, das dritte Versglied 9 c von den den Zug beschliessenden Kriegsgefangenen (אֹסֵף wie Jes. 58, 8 und שְׁבִי Subjekt dazu) zu verstehen, dem zweiten dagegen eine Beziehung auf die Spitze des Heereszuges zu geben. Der Sinn des Mittelgliedes wäre dann, bei Voraussetzung, dass der Text richtig erhalten ist: Die Masse der Krieger schaut unverwandt nach der Spitze (wo der Feldherr sich befindet) [2]). Zu Vers 10 a. und b. ist wiederum eine deuterojesajanische Parallele zu vergleichen, nämlich Jes. 45, 1 b u. c.

Nun aber *Vers 11.* Dass der in Schuld (oder Strafe) fällt, der seine eigene Kraft zum Gotte macht, könnte vom Perser nicht gesagt sein. Denn abgesehen davon, dass er (nach unsrer Hypothese) hier nur als Rächer im Auftrage Gottes auftritt, wie V. 12 b ausdrücklich bezeugt, so dass sein eigenes sittliches Verhalten im Zusammenhang der Stelle nach logischen Grundsätzen ausser Betracht fällt, so ist aus Stellen wie Jes. 41, 25; 44, 28; 48, 14 genugsam erwiesen, dass ein Prophet des Exils den am Horizont erscheinenden Perserkönig nicht als einen gottlosen Fürsten betrachten konnte. Oder sind die betreffenden Worte auf den Chaldäer zu beziehen und so zu deuten, dass mit dem Vorwärtsstürmen des nahenden Gegners das verdiente Gericht über den Chaldäer bereits zum Voraus ent-

---

[1]) Hat Habakuk unmittelbar nach den Kämpfen des Cyrus in Kleinasien geweissagt, so hätte er allerdings den nächsten Zug der Perser als einen „nach Osten" gerichteten bezeichnen können, und eine Änderung des Textes wäre insofern, auch wenn man קָדִים geographisch fasst, nicht einmal notwendig. Doch ist immerhin viel wahrscheinlicher, dass ein Prophet, wenn er den Ausgang eines Kriegsheeres ins Auge fasst, an dessen Stammland denkt.

[2]) Mit Budde lese ich in V. 9, f. וְיִלְכְּדָה, וְיִצְבֹּר, וְיֶאֱסֹף

Digitized by Google

schieden sei? Auch diese Annahme empfiehlt sich nicht, erstlich weil dann die Klage des Propheten über das lange Ausbleiben der Strafe nicht mehr recht verständlich wäre, sodann aber weil die Verse 6—11 den Eindruck einer zusammenhängenden Schilderung des von aussen kommenden Kriegsherrn machen, und erst V. 13 den Blick wieder auf die schon in V. 2—4 gezeichnete Situation zurücklenkt. — Der Sinn des überlieferten Textes in V. 11 ist überaus dunkel und will ganz und gar nicht stimmen mit dem bisher beobachteten, überall in durchsichtigstem Parallelismus der Glieder verlaufenden Fluss der Rede und dem sichern, innerhalb der einzelnen Verse keineswegs sprunghaften Gedankenfortschritt. Die mit der eigenen Kraft getriebene Abgötterei tritt ganz abrupt auf, ohne innern Zusammenhang mit dem ersten Versgliede; umsonst sucht man nach einer nähern Ausführung dieser gewichtigen, summarischen Anklage, etwa in der Weise wie Jes. 10, 12 f. sie darbietet. Wir werden dazu gedrängt, den Text, den auch schon die alten Übersetzungen nicht verstanden zu haben scheinen, mit vielen Neueren für in alter Zeit verdorben anzusehen. Um womöglich den ursprünglichen Sinn wiederzugewinnen, lassen wir uns zunächst von dem Umstande leiten, dass alle alten Versionen רוּחַ als spiritus personalis des vorher beschriebenen Eroberers auffassen; Targ., Syr. und auch einige Handschriften der *LXX* übersetzen geradezu רוחו. Ferner wird das Verbum חָלַף von den *LXX*, die es durch das sonst meistens für הָפַךְ stehende μεταβάλλειν wiedergeben, Syr. und Vulg. im Sinne von mutare oder mutari genommen [1]), welche Bedeutung das Wort in der Stelle Ps. 102, 27 unzweifelhaft hat; das Targum mit seinem עַל דְּרָמַת רוּחֵיהּ scheint dagegen חלף als ein Nachrücken, Zuwachsen, Anschwellen (des selbstbewussten Mutes) zu verstehen, wozu sehr gut das Hiph. in Jes. 40. 31 verglichen werden kann. Die eine wie die andere Bedeutung ermöglicht durchaus eine vernünftige Fortsetzung des Gedankens von V. 10. Die eine führt uns darauf, dass in V. 11 von etwas die Rede ist, was zur vorher geschilderten kriegerischen Aktion in einem gewissen Gegensatze steht; die andere dagegen lässt uns denken, dass dabei doch in V. 10 das Motiv zum Inhalt von V. 11 angegeben ist. Von den übrigen Wörtern des V. 11 dürfte das am Schluss stehende לֵאלֹהוֹ resp. לֵאלֹהָיו materiell am sichersten feststehen. Was liegt nun näher als die Vermutung, es sei in V. 11 von frommen Opfern die Rede, welche der Eroberer jedesmal, nachdem er eine Festung eingenommen, seinem Gott darbringt? Unsre Conjektur lautet demnach:

אָז חָלַף רוּחַ וַיְבָעֶר אִשּׁ מִזְבֵּחַ לֵאלֹהוֹ׃ .

[1]) Dies trotz der Stelle Hiob 4, 15.

Digitized by Google

dann wandelt sich sein Geist, d. h. die kriegerische Stimmung geht über in eine andächtig gehobene, oder: dann schwillt ihm der Mut, und er zündet Feuer an, opfernd seinem Gott.

Subjekt des ersten wie des zweiten Zeitworts ist der הוא von V. 7 und V. 10, das Volk, dessen Schilderung sich indessen gegen V. 11 hin je länger je mehr auf den König des Volks zugespitzt hat. רוח ist als Umstandsaccusativ aufzufassen. Das Partic. מזבח, das wir aus graphischen Gründen dem sprachlich natürlicheren בְּזַבֵּחַ vorziehen, wäre ebenfalls ein (nicht eben selten so vorkommender) accus. adverbialis, genau wie z. B. in Hiob 24, 5; cf. Gesenius-Kautzsch 25. Afl. § 118, 5, b. — זבח kann ganz wohl für den opfernden Perser dastehen, selbst wenn man nicht an Tieropfer denken wollte; dass die Grundbedeutung des Stammes, „schlachten", unter Umständen gänzlich ausser Acht gelassen wurde, zeigen Stellen wie Ps. 50, 14.23.

Da רוּחַ und עָבַר häufig nebeneinander vorkommen (cf. Hiob 37,21; Ps. 103,16; Sach. 13,2; 1. Kön. 22,24; 4. Mose 5,14. 30), da anderseits auch חָלַף und עָבַר öfters wie Synonyme nebeneinander gebraucht werden (so Jes. 8,8; 24,5; Cant. 2,11), so begreift es sich leicht, wie יְבַעֵר schon in sehr früher Zeit durch Transponiren der zwei mittleren Consonanten in וַיַּעֲבֹר verwandelt werden konnte. Nachdem dadurch אש isolirt war, verband es sich ganz naturgemäss mit den folgenden Bestandteilen zur Bildung eines neu anhebenden Satzes, und so entstand unter ganz leichten textlichen Veränderungen die massorethische Lesart, die sich durch die Prägnanz ihres Sinnes jedermann aufs beste empfahl. Noch ist zu bemerken, dass die *LXX* das Sussix an כֹּחוֹ, welches bei unserer Coujektur dahinfällt, für den Sinn des massorethischen Textes dagegen unerlässlich ist, ebenfalls nicht gelesen zu haben scheinen.

Wie sehr nun aber materiell der hergestellte Text der dem Orakel gegebenen Deutmg und dem Zusammenhang der Stelle mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden entspricht, springt in die Augen. Der Feuerkultus war das, was in der Frömmigkeitsübung der Perser am meisten auffiel; das Feuer war dort bei jedem Opfer die Hauptsache und stellte sogar für sich allein ein solches dar. (S. die Abbildung eines persischen Feueraltars in Riehm's Handwörterbuch, Art. Perser). Vers 11 knüpft an die in V. 10 beschriebenen Eroberungserfolge an. Der Perser zeigt sich für dieselben seinem Gott erkenntlich. Und nun beachte man das bestimmt hervorgehobene אַתָּה in V. 12! In Wahrheit ist es nicht die persische Gottheit, die die Siege verleiht, sondern Jahwe, der Gott des Propheten und seines Volkes, von Urzeit her allein wahrer

Digitized by Google

Gott, er ist's, der den Feind erstehen lässt und ihn in seinen Siegen zum Vollstrecker göttlicher Gerichte macht. So steht V. 12 in allerbester Verbindung mit dem, was voraufgeht, und es kann uns nicht im geringsten mehr gelüsten, den Abschnitt I, 5—11 von seiner jetzigen Stelle wegzunehmen. Ganz analog wie hier werden in Jes. 41, 2—4 die Erfolge des Cyrus nachdrücklich auf Jahwe, den Ewigen und Unveränderlichen, zurückgeführt, ausser welchem es keinen Gott gibt (cf. auch Jes. 45, 5 und die Stellen bei Deuterojes., wo die Ewigkeit Gottes hervorgehoben wird, wie 43, 13; 44, 6). In V. 13 bekommt der Gedankengang wieder bestimmte Beziehung auf die chaldäische Unterdrückung, zu deren Rächer der Perser ganz speziell ausersehen ist, und der Prophet kehrt zu der klagenden Frage zurück, warum Gott noch jetzt den Befehl zur Ausführung dieses wichtigsten Gerichtes zurückhalte, da ja die Gewalttätigkeit, der Übermut und die Gottlosigkeit des Chaldäers (er opfert nicht einmal einem Gotte wie der Perser, sondern seinem Garn und seinem Netze, d. h. seiner eigenen Staatshoheit) den Gipfel erreicht haben, und der Gerechte in Gefahr ist, unter diesem Drucke zu Grunde zu gehen (V. 13 b, 17).

Am Anfang des *zweiten Kapitels* vernehmen wir, wie der Prophet sich auf die Warte stellt, um auszuspähen nach der göttlichen Antwort auf seine Beschwerde. Und es wird ihm die Antwort gegeben, dass er das Gesicht deutlich niederschreiben soll auf die Tafeln, damit man es geläufig lesen könne. Denn das Gesicht sei zwar noch unerfüllt, aber veraltet sei es nicht; es hat seinen bestimmten Zeitpunkt (מוֹעֵד) der Erfüllung vor sich und keucht diesem Ende zu, begierig, sich zu erfüllen. Darin liegt der Schwerpunkt der Trostantwort, dass die Verheissung nicht irgendwo stecken geblieben, sondern unterwegs (עוֹד לַמּוֹעֵד) sei, gleichsam im vollen Lauf nach dem Ziele, welches sie keinen Augenblick zu spät erreichen werde. So musste es für den Propheten und sein Volk um so leichter sein, in Geduld darauf zu harren. Welches Gesicht soll der Prophet, wahrscheinlich auf öffentliche Anschlagtafeln, niederschreiben? Kein anderes als dasjenige, das er in I, 5—11 mitgeteilt hat. Er darf es aus der Stille hinaustragen in die Öffentlichkeit; denn ob es auch bis dahin nur ein Gesicht gewesen ist, genug, dass es zu seiner Zeit zur Wirklichkeit wird. Gerade I,5 war ein vortrefflicher Eingang für eine derartige Bekanntmachung. Auf eine geschichtliche Tatsache von enormer Tragweite, das Heranrücken der Perser wider Babel, wurde damit zum Troste der gläubigen Israeliten und zum staunenden Verwundern der Babylonier im Namen Jahwes weissagend hingewiesen. Abgewiesen ist so die gewöhnliche Erklärung, dass im folgenden erst der Inhalt des zu

Digitized by Google

veröffentlichenden חָזוֹן mitgeteilt werde. Bei der in diesen Zeilen vorgetragenen Auffassung des Buches Habakuk bedarf man dieser Erklärung nicht, sondern kann das als חָזוֹן verstehen, was sich in der Weissagungsschrift durch das הִנְנִי מֵקִים selber dafür ausgiebt. Es wäre aber auch wirklich höchst auffallend, wenn die im folgenden ausgedrückte Wahrheit, dass der Gerechte durch seine Glaubenstreue am Leben bleibe, der Gottlose aber nicht bestehen könne, als eine göttliche Verheissung, die auf einen bestimmten Termin sich erfüllen solle, aufträte, da sie doch vielmehr als ein überhaupt gültiges Gottesgesetz anerkannt werden muss. Und auch die mit הלא eingeleiteten Weherufe V. 6 ff., in deren Verlauf übrigens Jahwe in dritter Person erscheint, enthalten nicht das mit so grosser Spannung erwartete Ereignis selbst, sondern etwas davon abgeleitetes.

Gestützt auf die erhaltene göttliche Versicherung und noch getrieben von dem Geiste, der mit ihm redete, geht der Prophet in *II*, *4* dazu über, seine neugewonnene Zuversicht in doppelter Hinsicht auszusprechen, erstlich nämlich die Gewissheit, dass das bedrückte Bundesvolk, „der Gerechte", trotz allem nicht verloren sei, sodann in längerer, zum voraus triumphirender Rede die Überzeugung von dem nahenden Ruin des Gottlosen. Ich fasse demnach V. 4 ff. wieder als Worte des Propheten selbst. Sein Auge ist nunmehr, da Jahwe ihm die Verheissung bekräftigt hat, geschärft, die Verhältnisse richtig zu erkennen; und so hat er die vorher geäusserten Klagen überwunden. In der ersten Hälfte von V. 4 findet man, dem dunkeln Wortlaut des massorethischen Textes folgend, zunächst eine Beziehung auf den Chaldäer. Aber wo ist das Nomen, das dem צַדִּיק in der zweiten Vershälfte entgegengesetzt wäre und worauf sich das zweimalige Suffix der 3. pers. sing. bezöge? Man könnte versucht sein, statt עֻפְּלָה zu lesen עַוְלָה im Sinne von בֶּן־עַוְלָה, wozu die fast identische Gestalt von פ und ו im aram.-ägyptischen Alphabet Veranlassung böte; doch dem steht die masculinische Form jener Suffixe entgegen. Zudem erscheint es auffällig, wenn da, wo man eine signifikante und womöglich zu יִחְיֶה gegensätzliche Aussage über den Gottlosen erwarten würde, von diesem nur in negativer Weise ausgesagt wird, seine Seele sei nicht aufrichtig, ein Ausdruck, der uns angesichts des ganzen übrigen Tenors der Anklage wider den Chaldäer viel zu schwach vorkommen will. Viele neuere Ausleger halten auch hier den Text für verderbt. *Bredenkamp* (Theol. Stud. und Krit. 1889, S. 161 ff.) hat sich dahin ausgesprochen, dass das vom Propheten geschriebene Wort an der Spitze des Satzes הַמַּעֲלִף gewesen

sei. Indem wir annehmen, dass eben unter dem Einfluss der unrichtigen Voraussetzung, hier beginne der zu veröffentlichende Gottesspruch, die zwei ersten Buchstaben als חֵן gelesen und zu הִנֵּה erweitert worden seien, acceptiren wir diese Conjektur, geben ihr aber einen gänzlich andern Sinn als ihr Urheber. Für die Deutung nämlich, die Bredenkamp dem genannten Verbum beimisst: schlaff sein = feig sein, gewährt der hebräische Sprachgebrauch keinen Anhalt. Es bedeutet נֶעְלָף einen Ohnmächtigen, ermattet Hingesunkenen (so im Hithpa. Am. 8, 13 und Jon. 4, 8 und im Pu. Jes. 51, 20); und das Wort ist nicht Gegensatz zu צַדִּיק, sondern parallel mit diesem Bezeichnung des *geplagten Gottesvolkes* im Exil. Wertvoll ist zur Vergleichung die Stelle Jes. 51, 20, wo von den Söhnen Jerusalems, die den Zornbecher hatten trinken müssen, das nämliche ausgesagt wird; im gleichen Kapitel, V. 22 f., findet sich eine sachliche Parallele zu Hab. II, 16. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass wir in diesem Falle das ה hinter הנעלף nicht etwa mit Bredenkamp streichen, sondern mit dem folgenden לא zu הֲלֹא verbinden und demgemäss übersetzen: „Der Sterbensmatte, trägt er nicht redlichen Sinn in sich? und der Gerechte wird (ja) kraft seiner Treue am Leben bleiben.“ Ging der Prophet in Kap. I von der (verhältnismässigen) Gerechtigkeit des Volkes aus, um Jahwe zu baldigem Eingreifen zu veranlassen, so schaut er nun, ruhiger geworden, eben in der Redlichkeit und Treue, womit das schier unterliegende Gottesvolk trotz eigener Mängel doch im Grund seiner Seele an Gott, seinen Geboten sowohl als seinen Verheissungen, festhält, schon die Gewähr dafür, dass es gegenüber demselben zu keinem בַּלַּע (I, 13,) und הֲרֹג (I, 17) kommen wird. — Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass nach der hier bekämpften üblichen Auffassung Vers 4 das allereinzige Beispiel von antithetischem Parallelismus im ganzen Buche Habakuk wäre. Auch würde die Rede in etwas befremdender Weise zwischen dem Chaldäer und dem Gerechten hin- und hergehen und dem letzteren nur eine Vershälfte zwischenhinein gewidmet sein.

In *Vers* 5 ist dagegen nun unzweifelhaft vom Gottlosen die Rede. Um einen guten Sinn zu bekommen, braucht man nicht nach der Conjektur Bredenkamp's וְאֶפֶס כָּאִין zu greifen, bei welcher denn doch, wie uns scheint, auf den Consonantenbestand etwas zu wenig Rücksicht genommen ist. Die Erwähnung des Weines gibt nicht nur an sich einen guten Gedanken, sondern passt auch vortrefflich in den Zusammenhang mit Vers 4, wenn man diesen erklärt, wie soeben geschehen ist. Angesichts von Jes. 51, 20 darf wohl angenommen werden, dass dem Verfasser ein ähnlicher Gedanke vor-

Digitized by Google

schwebte. Die passive Conjugation von עָלַף würde demnach auch hier eine Betäubung durch starke Getränke, d. h. durch den Taumelkelch chaldäischer Unterdrückung bezeichnen. Vers 5 bleibt zunächst innerhalb dieses Bildes; mit dem Wein hat der Chaldäer selbst in der Tat das Trügerische, Heimtückische gemeinsam. Der massorethische Text lässt sich übersetzen: „und wahrlich, wenn der Wein (treulos ist), so ist (auch) der Hochfahrende treulos, der nicht seines Bleibens hat.“ Bedeutend vereinfacht wird aber die Konstruktion durch die Conjektur von *Krenkel* (Hilgenfeld's Zeitschrift IX S. 27) כַּיַּיִן=כהיין: „und ja, gleich dem Weine ist treulos der Hochfahrende und wird nicht bestehen.“ So entspricht sich alles sehr gut, יָהִיר und יַּיִן dem נֻעְלָּף, בֹּגֵד dem יָשְׁרָה נַפְשׁוֹ, לֹא יִנְוֶה dem יִחְיֶה. Wie der Unterdrückte, aber Gerechte durch seine Treue am Leben bleibt, so wird der Hochfahrende durch seine Treulosigkeit untergehen. Den nämlichen Gegensatz finden wir in Prov. 11, 3—8, woselbst V. 3 und V. 6 sich ebenfalls ישר und בגד gegenüberstehen.

Nachdem so in zusammenfassender Weise des Gottlosen Schicksal vorausgesagt ist, geschieht dasselbe ausführlicher im Folgenden, und zwar vermittelst geistreicher *Gegensätze,* welche den Contrast zwischen dem jetzigen Treiben und dem einstigen Ergehen in das grellste Licht zu setzen geeignet sind. Die Gegenüberstellungen beginnen schon in der Einleitung zu den Weherufen und setzen sich in diesen konsequent fort. Der Chaldäer hat alle Völker um sich versammelt — damit sie, gleichsam im Kreise um ihn herumstehend, schliesslich ein Spottlied auf ihn anstimmen. Der wie ein Wucherer eine Masse von Pfändern bei sich aufgespeichert, muss das „unrechtmässig von ihm in Beschlag genommene Kapital samt den Zinsen“ (Delitzsch) herausgeben. Der stets auf Gewinn und Mehrung seiner Sicherheit, um ungestraft zu bleiben, gesonnen hat, bringt selber Schande über sein Haus und verwirkt sein Leben; gerade was ihn schützen sollte, legt Zeugnis ab wider ihn. Was in gewalttätigster Weise, um jeden Preis ins Werk gesetzt wurde, ist am Ende nur Frass für das Feuer, damit keine andere Herrlichkeit als die Herrlichkeit Jahwe's das Feld behalte. Die schändliche Misshandlung und Verführung Anderer verwandelt sich in Kundmachung der eigenen Blösse. Die stummen Götzen, an die ihre Anbeter viele Anreden unnütz verschwenden, werden zu Spott gegenüber dem lebendigen Gott Jahwe; wenn dieser redet, so kommt die Reihe des Schweigens an die ganze Erde. Schon diese durchgängigen, fein gedachten und ausgeführten Gegensätze möchten eine Instanz zu Gunsten der Zusammengehörigkeit und Aechtheit aller fünf Weherufe bilden. Es ist aber bei unserer Annahme, dass die ganze Weissagung Habakuks

Digitized by Google

ins Exil falle, überhaupt kein irgendwie triftiger Grund vorhanden, etwas von jenen dem ursprünglichen Verfasser abzusprechen. Auch Rothstein ist der Ansicht, dass wenigstens nach der Intention des von ihm supponirten, zur Zeit des Exils lebenden Redaktors die Weherufe samt und sonders auf den Chaldäer passen.

Die Verse *5 b bis 8* sind, abgesehen von Budde, der sie auf den Assyrer deutet, schon bisher immer auf das chaldäische Volk, resp. dessen König als Repräsentanten des Volkes bezogen worden.[1] Zu beachten sind auch hier die zahlreichen Parallelen in anderen exilischen Schriftstücken: Jes. 13, 4; 14, 2 c; 14, 4; 45, 3; auch Jer. 50, 9. 10. 26. 29. 37 b.

Zum *zweiten Wehe* ist an die Befestigungsarbeiten zu erinnern, welche auch Naboned noch lebhaft fortsetzte. בֵּיתוֹ ist nicht der Königspalast, sondern die Dynastie des Chaldäers; V. 10 lehrt dies deutlich. Dass aber das „Nest in der Höhe" auf den Chaldäer nicht passe, ist unbegründet; cf. Budde's Bemerkungen darüber, sowie die Stellen Jer. 51, 53; Jes. 14, 13 f. Ferner enthält Jes. 14, 20 b den mit V. 10 ganz ähnlichen Gedanken, dass der Chaldäer am Untergang des eigenen Landes arbeite. Wenn Parallelstellen überhaupt in dergleichen Dingen viel beweisen könnten, so würden die genannten m. E. mindestens ebenso stark für die Beziehung auf den Chaldäer sprechen wie die Verse Jer. 22,13 ff. für die durch Hitzig aufgebrachte Beziehung auf Jojakim. Der Jeremiastelle ist aber unschwer abzufühlen, dass sie aus kleineren Verhältnissen heraus geschrieben ist; u. A. ist das „Haus" dort einfach eine allzu luxuriös eingerichtete Königsburg.

Hart angefochten ist die Authentie des *dritten Wehe* wegen der darin vorkommenden nahen Berührungen mit andern prophetischen Aussprüchen. Allein die Anlehnung von V. 12 an Micha 3, 10 hat nicht den Charakter einer geistesarmen Nachbildung[2]); die Behauptung, dass V. 13 b sich selbst für ein Citat ausgebe, beruht

---

[1]) *Gegen Rothstein* ist zu bemerken: 1. dass das „ungelenke" אֲשֶׁר, welches das Eingreifen des „Redaktors" verraten soll, doch auch sonst in poetischer Rede vorkommt, z. B. Jes. 45, 1; 2. dass das Hervortreten speziellerer Bezeichnungen in V. 5 b so wenig wie der Übergang zur direkten Apostrophe in V. 8 für den unbefangenen Leser etwas Auffallendes hat; 3. dass die teilweise Übereinstimmung des Ausdrucks in V. 5 b mit Jes. 5, 14 durchaus kein „Aneignen fremden Gutes" genannt zu werden verdient.

[2]) Nach Kuenen passt V. 12 *inhaltlich* schlecht auf den Chaldäer. Aber warum sollte er nicht passen auf Naboned, den Usurpator durch Mord, wie auf seine Vorgänger? Es ist nur natürlich, dass die Juden in der Gefangenschaft auch die politischen Verhältnisse des chaldäischen Reiches nach den Grundsätzen ihrer sittlichen Erkenntnis beurteilten.

Digitized by Google

auf einer zweifelhaften Übersetzung der ersten Vershälfte; und die Art und Weise, wie der nämliche Ausspruch am Ende von Jer. 51, nachdem V. 57 eigentlich schon einen Abschluss gebracht hatte, angefügt und in der ersten Vershälfte mit der Zerstörung und Verbrennung Babels erläutert ist, gibt der Behauptung ein Recht, dass das Abhängigkeitsverhältnis eher zu Gunsten der Habakukstelle zu beurteilen sein möchte. In V. 14 endlich erscheint die unzweifelhaft citirte hervorragende Weissagung Jes. 11, 9 b durch die Nennung der „Herrlichkeit Jahwe's" in eigenartiger Auffassung und ist mit dem Vorangehenden in bedeutungsvollen Zusammenhang gebracht; dass die Originalität des Verfassers unter solcher Benützung leide, kann nicht zugegeben werden. Der Gedanke des 3. Weherufes ist der: Alle weltliche Herrlichkeit (wie sie sich in den chaldäischen Prunkbauten äusserte), ob auch noch so rücksichtslos zu Stande gebracht und festgehalten, wird hinweggefegt, um der Herrlichkeit Jahwe's Platz zu machen. Rothstein hat darauf hingewiesen, dass der Sinn der Stelle sich mit der deuterojesajanischen Verkündigung berührt, wie auch, dass die beiden Verba יגע und יעף besonders oft bei Deuterojesaja vorkommen.

In Betreff des *vierten Wehe* wird wieder auf das verwiesen, was Budde auf die kritischen Einwendungen Stade's gegen die Beziehung auf die Chaldäer erwiedert hat. Auf dem Boden unserer Hypothese, nach welcher der Verfasser die massenhafte Verwendung des kostbaren Holzes tatsächlich vor Augen hatte, ist jene Abwehr, was V. 17 betrifft, noch wirksamer; sie hat auch in Jes. 14, 8 eine offenkundige Stütze. Zu V. 15 und 16 ist ferner zu vergleichen Jes. 47, 3; 51, 22 f.; Jer. 51, 39. Der Zusammenhang aber von V. 17 mit V. 15 f. ist unschwer einzusehen, wenn man annimmt, dass V. 17 durch die in V. 16 c erwähnte „Herrlichkeit" hervorgerufen ist. Vom Libanon her kam dem Chaldäer das Material zu seinen Prachtbauten; von dort her, d. h. von den an der Natur verübten Freveln wird auch der Fluch über ihn kommen. Dass sodann der Halbvers 17 b., dem möglicher Weise doch eine Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems zu geben ist, in loserem Zusammenhang mit dem Vorangehenden einhergeht, ist aus der Natur des Refrains genügend erklärt. Man beachte, dass er sich am Schluss der beiden Wehe, die wohl als die kraftvollsten von allen fünf gelten mögen, findet, also da, wo die prophetische Erregung am höchsten zu denken ist. — Der *Text* des vierten Wehe gibt, wie mir scheint, nur in *V. 15 a β* zu Zweifeln an seiner Unversehrtheit Anlass. Abgesehen von dem plötzlichen Übergang in die 2. Person, fällt חֲמָתְךָ aus der auch nachher fortgesetzten bildlichen Rede heraus und ist auch

Digitized by Google

sonst nicht recht verständlich, da es sich nach dem Sinne des Bildes nicht um ingrimmiges Wüten, sondern um arglistige Verführung und Schändung handelt. Auch die Fortsetzung וְאַף klingt in diesem Zusammenhange viel prosaischer als etwa in V. 5. Ich schlage die Verbesserung vor: חֲמַת לְנָאֵף (stat. constr. nach Gesenius-Kautzsch 25. § 130, 1) und übersetze: „beimischend Gift (das) zum Ehebruch (reizt)“, potum aphrodisiacum. So ist ein tadelloser Parallelismus und eine wuchtige Steigerung des Gedankens hergestellt. Der Wüstling, von dem die Rede ist, geht darauf aus, auch in seinem Nächsten die unreine Lust zu erregen. Das ganze Bild ist hergenommen von dem wüsten Leben, welches bei den Babyloniern besonders in den letzten Zeiten vor Zerstörung des Reiches tatsächlich geherrscht zu haben scheint. Cf. Curtius V, 1: Nihil urbis eius corruptius moribus, nihil ad irritandas illiciendasque immodicas voluptates instructius. Liberos conjugesque cum hospitibus stupro coire, modo pretium flagitii detur, parentes maritique patiuntur etc. Es würde kaum der Absicht des Propheten entsprechen, wenn wir jedem einzelnen Zuge des Bildes eine spezielle Deutung geben wollten. Immerhin scheint mir sowohl das הֵעָרֵל als auch das conjicirte נָאֵף, welchem ja eine religiöse Nebenbedeutung zukommt, darauf hinzuweisen, dass die unheilvollen religiösen, von der Verehrung Jahwes abziehenden und zu heidnischer Abgötterei verführenden Einflüsse, die die chaldäische Herrschaft auf die Israeliten ausübte, wenigstens zugleich mit den entwürdigenden politischen Machinationen getroffen werden sollen; in dieser Beziehung würde die Stelle mit der oben gegebenen Erklärung von I, 4 gut zusammenstimmen.

Die Verurteilung des Feindes vom religiösen Gesichtspunkte aus, wie sie sich eigentlich bereits auch im dritten Wehe andeutete, beherrscht das *letzte Wehe*. Dass V. 18 nicht mit V. 15—17 zusammengehört, ist klar, auch wenn erst der folgende Vers das הוֹי bringt. Indessen empfiehlt sich doch eher eine Umstellung von V. 18 und 19. „Die Schilderung und Beurteilung des Götzendienstes ist genau die des Deuterojesaja, am deutlichsten in .... V. 18“ [1]) sagt Budde mit

---

[1]) Die Schwäche der Rothstein'schen Aufstellung tritt hier, wie in der versuchten Änderung des הֵעָרֵל V. 16, wieder zu Tage. Bei der geistigen Verwandtschaft von V. 18 f. mit Deuterojesaja wäre es für ihn weitaus das Natürlichste gewesen, die Stelle unbedenklich dem im Exil lebenden „Redaktor“ zuzuweisen; aber das bringt er angesichts der „originalen Kraft der Gedanken und des Ausdrucks“ und auch formeller Übereinstimmung mit der Weise des echten Habakuk doch nicht über sich. Allerdings, wer in solcher Weise mit einer ältern Weissagung umzuspringen wusste, sie verdrehend und missbrauchend, wie jener Redaktor es mit Habakuk getan haben soll, muss ein ganz unbedeutender, geistloser Mann gewesen sein, dem Sprüche wie der in Rede stehende nicht zuzutrauen sind.

unleugbarem Rechte; doch haben wir es mit durchaus selbständiger Wortfassung zu tun. Den V. 18 kurzweg als jüngere Einschaltung zu erklären, sollte schon das geistreiche Wortspiel אלילים אלמים (cf. 1. Cor. 12, 2) verwehren. In der Zeit Naboned's, der, um sich in seiner Hauptstadt zu schützen, alle möglichen Götzenbilder aus anderen Städten nach Babel hineinbringen liess, war dieses fünfte Wehe besonders treffend.

Vers 20 bildet einen guten Abschluss, zugleich offenbar auch die Überleitung zu Kap. III. Mag immerhin das הס מפניו, wenn es nicht eine gebräuchliche Formel war (es kommt auch Sach. 2. 17 vor), aus Zeph. 1, 7 stammen; mag vielleicht sogar die erste Vershälfte nicht unabhängig sein von Ps. 11, 4: Habakuk ist originell auch da, wo er andere benutzt. Das Originelle ist hier die kräftige Antithese zu den stummen Götzen.

Kapitel III ist seit Stade's Aufsatz in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1884, S. 154 ff. für nachexilisch erklärt worden. Kuenen hat auch den Zusammenhang mit II, 9 ff. bestritten. Aber dass die Diskussion darüber abgeschlossen wäre, wird wohl Niemand ernstlich behaupten können. Für frühere Abfassung und gegen voreilige Schlüsse haben sich König in seiner Einleitung und van Oort (a. a. O.) gewehrt. Es wird hier speziell darauf verwiesen, was sie zum Gebrauch des Gottesnamens אֱלוֹהַּ und zum dreimal vorkommenden סֶלָה bemerkt haben. Budde spricht das Kapitel ebenfalls dem Propheten ab, während er doch lehrt, das ursprüngliche Orakel Habakuks sei das Vorbild für die Weissagung gegen Babel Jes. 13 f. geworden, und gerade in Kap. III der Übereinstimmungspunkte mit Jes. 13 f. manche gefunden werden; cf. V. 2c mit Jes. 14, 1; V. 6a mit Jes. 13, 13; V. 11 mit Jes. 13,10; V. 16 mit Jes. 13, 7 f.; V. 17 mit Jes. 13, 9 b.

Der poetische Wert des Habakukpsalmes ist in jüngster Zeit gewiss vielfach stark unterschätzt worden; immerhin anerkennt Kuenen, dass er nicht gering sei und wahrscheinlich noch mehr hervortreten würde, wenn der Text überall unversehrt wäre. Aber allerdings wird man, wenn man den Verfasser nicht für einen geistlosen Wortemacher halten will, die Annahme, dass das Stück von den Zeitverhältnissen eingegeben sei und auf bestimmte Personen und Tatsachen Bezug habe, nicht mit Kuenen als zweifelhaft hinstellen, sondern geradezu fordern müssen, dass dies, in welcher Zeit auch immer das Stück entstanden sein mag, wirklich der Fall sei. Ist nun der Psalm derart, dass er in die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, die wir für die beiden ersten Kapitel vorausgesetzt haben, nicht hineinpasst? Wir glauben im Gegenteil, als Reflex des an-

Digitized by Google

gekündigten, nahe bevorstehenden Gerichts über die Chaldäer in der Seele des dichterisch begabten Propheten aufgefasst, seien die hier geschilderten Eindrücke vollkommen begreiflich. Vers 2 schaut auf I. 5 b und II, 2 f. zurück. Sowie der Prophet die ja freilich ersehnte Züchtigung des Chaldäers als eine feststehende Tatsache, die nicht ausbleiben wird, in ihrer zukünftigen Wirklichkeit überdenkt, beschleicht ihn furchtsame Erregtheit, wie dies vor einem so gewaltigen Ereignis, in welches die gefangenen Juden mit hineinverflochten wurden, nur natürlich ist. Nachdem in Kapitel II der Prophet als solcher Wehe gerufen über die der Strafe verfallene Weltmacht, gelangt in Kapitel III mehr das natürliche, allgemein menschliche Empfinden mit seinen wunderbar gemischten Gefühlen zum Ausdruck. Er möchte das „Werk", nach dessen Erfüllung er mit seinen Volksgenossen lange genug ausgeschaut hat, nicht aufgehalten sehen; aber die Bitte drängt sich auf seine Lippen, dass Gott neben dem Zürnen über die Feinde des Erbarmens gegenüber seinem Volke nicht vergessen, d. h für dasselbe Alles, wie es in Jes. 14, 1 weiter ausgeführt ist, zu einem guten Austrage bringen wolle. Damit dass der Chaldäer bestraft wurde, war ja für Israel die Rettung noch keineswegs vollendet; und schon mitten im Gerichte war es des göttlichen Beistandes benötigt. Durch die nachfolgende Schilderung der Theophanie, die sich teilweise an ältere poetische Erzeugnisse anlehnt, wird das nahende Gericht den göttlichen Grosstaten der Vorzeit an die Seite gestellt. Darin findet der Prophet für sich und seine Volksgenossen Stärkung. Sein Glaube hält daran fest, dass Gott, wenn er im Zorn Völker zerdrischt, doch auch jetzt wieder *seinem* Volke zum Heil auszieht, in den gewaltigen Streit (V. 13, cf. Jes. 42, 13). Das entworfene Bild von der Erscheinung Gottes entlehnt übrigens die meisten seiner Züge vom *Gewitter:* die grandios beleuchteten Wolkenmassen, dahinter die Allmacht sich verbirgt (V. 4), die schwüle, unheilschwangere Luft (V. 5), das erste, noch ferne Rollen des Donners, davon die Erde weithin erzittert, und unheimliches Wetterleuchten, welches die Berge am Horizont jetzt bescheint und den Augenblick nachher wie in Nichts zergehen lässt, (V. 6), das stärkere Heranrauschen des Windes (V. 7), das Anschwellen aller Gewässer (V. 8), endlich zuckende Blitze in nächster Nähe, Donnerschläge, strömender Regen, Tosen der Gewässer von unten und von oben, Erdbeben und Verfinsterung von Sonne und Mond ob dem Aufruhr der Elemente (V. 9—11). Dass in V. 9 bei dem entblössten Bogen an die Feuerlinien des Blitzes (cf. V. 11) gedacht ist, scheint mir nach dem Zusammenhang sicher; und das folgende dunkle Versglied 9 b wird gleich daneben nichts anderes als die Donnerschläge im Sinne haben. Ob nicht zu lesen ist:

Digitized by Google

שְׁבֻעוֹת מַטָּה תֹאמַר, Flüche rufst du niederwärts? — Mit V. 12 wird die bildliche Darstellung verlassen. Der „Gesalbte Jahwe's“ V. 13, der den ältern Auslegern Mühe bereitet und den für nachexilische Abfassung schwärmenden Kritikern zum Anhaltspunkt dienen muss, kann bei unsrer Aufstellung nur der persische König wie Jes. 45, 1 sein; und da das Fehlen des אֶת beim ersten יֵשַׁע gegen die Auffassung des hinter dem zweiten יֵשַׁע stehenden אֶת als der nota accusativi spricht (König), so wird dieses am besten durch „mit“ übersetzt. In V. 13 b haben wir wieder das „Haus“ des Gottlosen wie in II, 9 f., welches hier in concreter Bildlichkeit gedacht, aber ebenso wie dort zu verstehen ist. Wenn מַטָּיו in V. 14 ursprünglich ist, so muss das darin liegende Suffix auf den „Gesalbten“ bezogen worden, das Suffix von פְּרָזָו auf den Gottlosen, den Chaldäerkönig. Mit Delitzsch sind פְּרָזִים von Heerhaufen zu verstehen. Während V. 13 b den Sieg über die Festungen im Auge hat, so dagegen V. 14 denjenigen über das Heer im offenen Felde. V. 14 a β und 14 b redet von Vergangenem; das Imperf. יִסְעֲרוּ steht solcher Deutung nicht entgegen, da die Wirkung davon zur Stunde noch fort dauert; ganz gleich steht das Imperf., ebenfalls in einem Relativsatz, Hiob 3,3: יוֹם אִוָּלֶד בּוֹ. Die Stelle wurde schon oben bei I,15 angeführt. Vers 15 mag ursprünglich vor V. 7 gestanden haben. In V. 16 gibt der Dichter in Worten, die an Jes. 21, 3 gemahnen, aufs Neue dem Schauer vor der Erscheinung Gottes zum Gerichte Ausdruck. Mit Hitzig und unter Berufung auf seine Begründung übersetze ich אשר אנוח ליום צרה לעלות im Sinne von אשר אנוח לעלות יום צרה, der ich schweigend harre auf den Tag der Drangsal, dass er herankomme dem Volk etc. Für den Relativsatz יְגוּדֶנּוּ dagegen nehme ich עַם, das Volk der Chaldäer, als Subjekt und fasse das Suffix als 1. pers. plur.: Dem Volk, das uns dränget (oder drängte). Der יום צרה ist der Tag der Wiedervergeltung. Das Suffix der 1. pers. plur. mit nun energ. findet sich auch Hiob 31, 15. Übrigens scheinen die *LXX* in unsrer Stelle das Suffix der 1. pers. sing. gesehen zu haben, das in der Tat zu unsrer Übersetzung besser passen würde, da der Prophet in Kap. III im Namen des israelitischen Volksganzen spricht. Vers 17, wo das כִּי mit „wenn“ zu übersetzen ist, enthält Dinge, die auch dem Gottesvolke wehetun und zum Voraus Bangen einflössen, nämlich die Verheerung und Plünderung des Landes, die den Krieg notwendig im Gefolge hat; cf. Jes. 16, 8; 2. Kön. 3, 25; Jer. 5. 17; auch Jes. 13, 9 b. Doch schliesst das Lied mit Jubel und Frohlocken im Vertrauen auf den Gott des Heils, der sein Volk auf den Höhen wird einherschreiten lassen; wozu Jes. 58, 14 und andere Stellen bei Deuterojesaja, in

Digitized by Google

denen die Rückkehr des Volkes als ein Zug durch die Wüste vorgestellt ist, wo doch Jahwe seinem Volke alles Nötige gibt (z. B. Jes. 49, 9 ff.; 40, 8; 41, 18) verglichen werden können. [1])

Blicken wir noch einmal auf die ganze Prophetie zurück, so können wir sagen, dass ihr bei unsrer Auffassung auf keinem Punkte *Aktualität und lebendige, folgerichtige Entwicklung* fehlen. Habakuk beginnt mit der Klage: Wie lange soll noch währen der Zustand der Unterdrückung? Dann wendet er sich direkt an die Unterdrücker mit der Mitteilung des Gesichts, das das Erstehen eines mächtigen Gegners voraussagt, und stellt darauf Gott wiederholt die Notwendigkeit eines baldigen Einschreitens vor. Durch die Antwort, die er in Kap. II erhält, das Gesicht erfülle sich gewisslich zu seiner Zeit, darum solle er es aufschreiben und in Geduld der Erfüllung harren, bekommt er Mut, mit der vollen göttlichen Autorität eines Propheten die Errettung Israels und in fünf Weherufen den gewissen Untergang der gottlosen Weltmacht zu verkündigen. In dichterischer Weise beschreibt endlich Kap. III die nahende Katastrophe als eine Erscheinung Gottes zum Gericht, der das menschliche Herz mit natürlicher Bangigkeit und doch wieder im Vertrauen auf Jahwe's Heilserweisung mit freudiger Zuversicht entgegensieht.

---

[1]) Die Schlussworte לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינוֹתָי werden nach altherkömmlicher Deutung als eine Angabe aufgefasst, wodurch Kap. III dem Vorsteher, nämlich der Tempelmusik, überwiesen werde: das zweite Wort hätte dann die Bedeutung: in Begleitung meiner Saitenspiele. Aber Niemand wird die Schwierigkeit dieser Erklärung schon in grammatikalischer Hinsicht leugnen können. Denn sie ergäbe viel eher den Sinn: dieses Lied ist zugleich mit meinen Saiteninstrumenten dem Vorsteher zu überweisen, als den von den Auslegern gewollten: es ist dem Vorsteher zu überweisen, und er soll es aufführen lassen in Begleitung meiner Saitenspiele. Zudem würde eine solche Bemerkung administrativen Charakters viel eher am Anfang als am Schluss des Liedes begreiflich sein, wie denn auch kein Lied im Psalter derartiges am Schlusse aufweist. Und schliesslich: auf wie lange hinaus hätte denn der Dichter darauf rechnen können, den Gesang selber zu begleiten? Die Frage wird wenigstens erlaubt sein, ob nicht die alten Versionen, indem sie sämtlich jene Worte zum Texte selber ziehen, das Richtige haben. Will man ihnen darin folgen, so kann man statt לַמְנַצֵּחַ lesen לְמִי נִצֵּחַ, was mit τοῦ νικῆσαι (Gen. des Inf. zur Angabe des Zweckes) bei den *LXX* übereinstimmen würde. Dann hätte נצח hier die mit der syrischen Bedeutung „siegen“ naheverwandte: triumphiren, jubiliren (auch in I, 4 könnte dementsprechend נֵצַח ganz passend mit „Sieg“ oder „Triumph“ übersetzt werden); בִּנְגִינוֹתַי bekäme einen vernünftigen Sinn und das ganze Lied einen den Inhalt von V. 18 f. besser abrundenden Schluss. Eine Stütze erhält diese Auffassung insbesondere noch durch die Beobachtung, dass alsdann *den 6 resp. 3 mal 2 Gliedern von V. 17 antithetisch wieder genau 3 mal 2 Glieder in V. 18 f. entsprechen.* Jedes der 12 Glieder besteht aus drei Worten, wobei לֹא־עָשָׂה V. 17 als eines zu zählen

Digitized by Google

Das literarische Abhängigkeitsverhältnis zu ältern Propheten ist hier, wo es mehr darauf ankam, Analogieen mit andern (gleichzeitigen oder spätern) exilischen Schriftstücken aufzuzeigen, fast ganz ausser Betracht geblieben. Die von Rothstein betonte Abhängigkeit gegenüber *Jeremia* würde jedenfalls, ob sie in stärkerem oder geringerem Masse anerkannt wird, mit unserer Hypothese nicht streiten, da ja auch Deuterojesaja durchweg Spuren des jeremianischen Einflusses trägt.

Soll die vermutliche *Abfassungszeit* genauer angegeben werden, so ist zu beachten, dass der auswärtige Feind noch nicht da ist; er rüstet auch noch nicht gegen Babel (הנני מקים fut. instans); aber der Prophet kennt bereits die Art seines Auftretens und seiner Kriegsführung. Daher bietet sich als terminus a quo für die schriftliche Abfassung des Orakels am ehesten das Datum des *lydischen Krieges* dar. Doch hindert uns nichts in der Annahme, dass schon *vor* demselben dem Propheten das Gesicht, das aufzuschreiben er nachträglich angewiesen wird und das er in ausführlicherer, auch die inzwischen geschehenen Ereignisse berücksichtigender Weise aufgeschrieben haben wird, wie wir es I, 5 ff. lesen, zu Teil geworden sein kann. Nehmen wir dies an, so ist die in Kap. I hervortretende Ungeduld des Propheten zeitgeschichtlich und psychologisch gut erklärt. Denn hat er das „schnelle und bittere Volk" als den göttlichen Gerichtsvollstrecker geschaut, bevor noch Cyrus nach Lydien auszog, so musste bei und unmittelbar nach diesem Feldzug natürlicher Weise die Hoffnung in ihm vorhanden sein, die

---

ist; und eben in dieser beabsichtigten rhythmischen Übereinstimmung läge der Grund für das statt dem einfachen לְ gesetzte לְמוֹ. Jedenfalls hat man bei dieser Sachlage ein Recht, Hab. III. 19 vorerst ganz für sich zu betrachten und den Psalmenüberschriften למנצח und למנצח בנגינות einen Einfluss, den sie von vornherein auf die Erklärung unserer Stelle haben könnten, zu erwahren. Die Sache kann umgekehrt so liegen, dass die Form jener Psalmenüberschriften von Hab. 3. 19 herzuleiten ist. Oder ist es ausgeschlossen, dass למנצח auch in den Psalmen den Sinn von לָנֶצַח = לְשַׁבָּחָה hat (*LXX* übersetzen לָנֶצַח εἰς τὸ τέλος), so nämlich, dass diejenigen, welche jene Psalmenüberschriften herstellten, die auffällige, schon durch die Verwendung des so seltenen, sonst nur in Hiob vorkommenden לְמוֹ frühe missverständlich gewordene Form, welche sie als einen in syrischer Weise mit מ gebildeten Infinitiv auffassen mochten, unverändert wie ein Stichwort denjenigen Psalmen beigaben, die nach ihrer Meinung mit dem Habakukpsalm irgend eine inhaltliche Verwandtschaft hatten, und dass erst später unter dem Einfluss der Bedeutung, welche das Piel von נצח zur Zeit des Chronisten erlangt hatte, sowohl in Hab. III, 19 als in den Psalmen das Particip מְנַצֵּחַ gelesen und demgemäss schliesslich auch punktirt wurde?

Digitized by Google

Zuchtrute werde sich nun alsobald gegen Babel kehren; und da dies nicht der Fall war, beschlich ihn der Kleinmut. — In Bezug auf den terminus ad quem der schriftlichen Abfassung kann gesagt werden, dass *Deuterojesaja* bereits mehr Ausblick in die politische und religiöse Wiedergeburt des Volkes zeigt, und dafür die Erregtheit gegenüber der Bedrückung durch die Chaldäer bei ihm einen verhältnismässig viel geringern Raum einnimmt. Demnach würde das Buch Habakuk früher als die Hauptmasse der deuterojesajanischen Weissagung anzusetzen sein. Das gleiche Resultat ergäbe eine genaue inhaltliche und sprachliche Vergleichung jedenfalls auch mit Bezug auf *Jes. 13, 1—14, 23.* Von einer Rückkehr liest man bei Habakuk noch nichts, wenn auch sehr wohl angenommen werden darf, dass die darauf gerichtete Hoffnung am Schluss von Kap. III bereits durchscheine. Am wahrscheinlichsten möchte die Weissagung aus der Zeit, da der Gedanke an Rettung überhaupt zum ersten Male in bestimmter Gestalt sich emporrang, stammen.

Es könnte eingewendet werden, der feindliche Einfall sei in I, 5 als etwas, was nicht geglaubt werde, hingestellt; nach dem lydischen Feldzuge sei aber das Heranziehen der Perser wider Babel keine unwahrscheinliche Sache gewesen. Darauf antworten wir mit dem bekannten Worte, dass der Geschichtschreiber ein rückwärts schauender Prophet ist. Wenn es jenem heute klar ist, dass über kurz oder lang ein Anprall erfolgen musste, so konnte es auch diesem schon zu seiner Zeit Kraft seiner Erleuchtung gewiss sein. Allein die baylonischen Grossen selbst waren zu sehr durch Wohlleben abgestumpft und in falsche Sicherheit eingewiegt, um der kommenden Gefahr klar ins Auge zu schauen.

Mehrere Anhaltspunkte sprechen dafür, Habakuk mit *Jes. 21,1—10* in ein näheres Verhältnis zeitlicher Zusammengehörigkeit zu bringen. Ganz ähnlich finden wir nämlich auch hier Hoffen und Bangen gemischt; und im Einzelnen wird jeder, der die beiden Weissagungen aufmerksam nebeneinander hält, auffällige Parallelen wahrnehmen. Man wolle auch das in Jes. 21, 5 vorkommende שָׂרִים („auf, ihr Fürsten, salbt den Schild!") mit der oben zu Hab. I, 6 aufgestellten Conjektur vergleichen! Von untergeordneter Bedeutung und doch in diesem Zusammenhang ebenfalls erwähnenswert ist die von Raschi auf Grund jüdischer Überlieferung zu Hab. II, 1 vorgebrachte Erklärung: Habakuk sei der Späher, den Jesaja nach Gottes Befehl bestellen sollte, dass er als Erster den Sturz Babels schaue und verkündige (Delitzsch, de Habacuci proph. vita atque aetate, § 7) [1])

[1]) Wenn Delitzsch dem von sich aus noch beifügt, dass אריה (Jes. 21, 8) mit חבקוק gleichen gematrischen Zahlenwert habe, so ist das ziemlich belanglos.

Digitized by Google

Freilich kann die gesamte spätere jüdische und christliche Tradition über Habakuk keinen historischen Wert beanspruchen. Beachtenswert ist immerhin: 1. dass sich die Sage so lebhaft mit diesem Propheten beschäftigte, was dafür spricht, dass er eine hervorragende Rolle tatsächlich gespielt hat; 2. dass gerade die hervorstechendsten Sagen über ihn wie die im „Drachen zu Babel" erwähnte auf eine spätere Zeit als die für die Wirksamkeit Habakuks gemeiniglich angenommene hindeuten.

Dass Habakuk nach Zephanja geweissagt hat, wiewohl er im Zwölfprophetenbuch vor diesen gestellt ist, wird auch von allen denen anerkannt, die sich nicht entschliessen können, ihn bis in die Regierungszeit Manasses zurückzudatiren. Jene Reihenfolge der beiden Schriften lässt sich vielleicht am besten von der durch verschiedene Neuere begründeten Annahme aus erklären, dass die Weissagung Zephanja's in exilischer resp. nachexilischer Zeit gegen das Ende hin überarbeitet und ergänzt worden sei. Die Verse Zeph. 3,14–20 tönen wirklich wie eine Erfüllung und Bestätigung von Hab. III, 18f.; und der Schluss bei Zephanja mit seiner Erwähnung der Rückkehr und der abermaligen Erhöhung des Volkes bildete eine bessere Überleitung zu den nachexilischen Propheten als die Schlussworte Habakuks.

Die Sonnenuhr des Ahas.

Von Lindemann, Pfarrer in Fehraltorf, Kt. Zürich.

II Kg. 20, 1 ff.: Zu der Zeit ward Hiskia totkrank. Und der Prophet Jesaja, der Sohn Amos, kam zu ihm und sprach zu ihm: Also spricht der Herr: Bestelle dein Haus; denn du wirst sterben und nicht lebendig bleiben. Er aber wendete sein Angesicht gegen die Wand und betete zum Herrn und sprach: Ach Herr, gedenke doch, dass ich mit Treu und mit vollkommenem Herzen vor dir gewandelt und getan habe, was dir wohlgefällt. Und Hiskia weinte sehr. Als aber Jesaja noch nicht zur mittleren Stadt hinausgegangen war, kam das Wort des Herrn zu ihm und sprach: Kehre um und sage zu Hiskia, dem Fürsten meines Volkes: Also spricht der Herr, der Gott deines Vaters David: Ich habe dein Gebet erhört und deine Tränen gesehen. Siehe, ich will dich gesund machen; am dritten Tage wirst du in das Haus des Herrn hinaufgehen, und ich will 15 Jahre zu deinem Leben hinzutun und dich und diese Stadt von der Hand des Königs in Assyrien erretten und diese Stadt beschirmen, um meinetwillen und um meines Knechtes David

Digitized by Google

willen. Und Jesaja sprach: Bringet eine getrocknete Feigenmasse her. Und als sie solche brachten, legten sie dieselbe auf das Geschwür; und er ward gesund. Hiskia aber sprach zu Jesaja: Welches ist das Zeichen, dass mich der Herr gesund machen und dass ich am dritten Tage in das Haus des Herrn hinaufgehen werde? Jesaja sprach: Dieses Zeichen wirst du von dem Herrn haben, dass der Herr tun wird, was er geredet hat: Soll der Schatten 10 Stufen vorwärtsgehen, oder 10 Stufen zurückkehren? Hiskia sprach: Es ist leicht, dass der Schatten 10 Stufen niederwärts gehe. Nicht also, sondern der Schatten soll 10 Stufen zurückgehen. Da rief der Prophet Jesaja den Herrn an; und er liess den Schatten an den Stufen, welcher abwärts gegangen war am Sonnenzeiger des Ahas, um 10 Stufen zurückgehen.

Jesaja 38, 1—8. In denselben Tagen ward Hiskia totkrank; und der Prophet Jesaja, der Sohn Amoz kam zu ihm und sprach: Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht lebendig bleiben. Da wandte Hiskia sein Angesicht gegen die Wand und betete zum Herrn und sprach: Ach Herr, gedenke doch, dass ich mit Treue und vollkommenem Herzen vor dir gewandelt und getan habe, was dir wohlgefällt. Und Hiskia weinte sehr. Da geschah das Wort des Herrn zu Jesaja und sprach: Geh und sprich zu Hiskia: Also lässt dir der Herr, der Gott Davids, deines Vaters sagen: Ich habe dein Gebet erhört und deine Tränen gesehen. Siehe, ich will dir 15 Jahre zu deinem Leben hinzutun; und ich will dich und diese Stadt von der Hand des assyrischen Königs erretten, denn ich will diese Stadt beschirmen. Und du wirst dieses Zeichen von dem Herrn haben, dass der Herr solches tun werde, was er geredet hat: Siehe, ich will den Schatten des Sonnenzeigers, welcher niederwärts gegangen ist am Sonnenzeiger des Ahas durch die Sonne, um zehn Stufen zurück ziehen. Also kehrte die Sonne um zehn Stufen zurück an dem Sonnenzeiger, die sie niederwärts gegangen war.

38, 21. Und Jesaja sprach: Man bringe eine getrocknete Feigenmasse und lege sie ihm zerdrückt auf das Geschwür, auf dass er gesund werde. Da sprach Hiskia: Was ist das Zeichen, dass ich in das Haus des Herrn hinaufgehen werde?

II. Chron. 32,24. Zu derselben Zeit ward Hiskia totkrank, und er betete zum Herrn. Der redete mit ihm und gab ihm ein Wunderzeichen.

Von diesen drei Textüberlieferungen verdient auf den ersten Blick diejenige in II. Kg. den Vorzug. Der Text im Jesajabuche ist alterirt und II. Chronik ist blosser Auszug. Die Königsbücher sind offenbar erst nach dem Exile verfasst worden und auch die

Digitized by Google

Sammlung von Reden und Aussprüchen unter dem Titel: „Jesaja“ ist ein Werk der Perserzeit. So lange man sich mit Vorurteilen speisen lässt, merkt man dies nicht; wer sich aber mit historischen Studien länger abgemüht, merkt dies auf den ersten Blick.

Mit der Sonnenuhr des Ahas haben sich schon viele Gelehrte und Geistliche in ihren Büchern und Vorträgen beschäftigt. Einer auch nur einigermassen befriedigenden Lösung bin ich bisher nicht begegnet.

Eine recht eingehende Untersuchung sollte mir anno 1882 während eines 100-tägigen Krankenlagers zuteil werden. Ich war damals 30 Jahre alt. Nach verschiedenen schweren Operationen verschlimmerte sich mein Zustand derart, dass an ein Aufkommen, geschweige an völlige Genesung nicht mehr zu denken war. Damals hatte ich mein Antlitz mit Tränen im Auge gegen die Wand gekehrt, gedenkend meiner Jugend und der unmündigen Kinder; da auf einmal kam mir die Erzählung vom jugendlichen, kranken Könige Hiskia in den Sinn, dem Gott auf sein Gebet noch weitere 15 Lebensjahre schenkte. Da sehnte ich mich lebhaft darnach, dass der Herr des Lebens mich meiner Familie auch noch die 15 Jahre erhalten möchte. Als bald darauf eine entscheidende Wendung zum Bessern eintrat, las ich wiederholt und gerne die Abschnitte der heiligen Schrift, welche von der Krankheit des Hiskia und der Sonnenuhr des Ahas handeln und gewann allmählich die feste Überzeugung: Dass man es bei Erwähnung der Sonnenuhr des Ahas als Prophetenzeichen nicht mit einem gewöhnlichen Chronometer zu tun habe, sondern mit einer symbolischen Bezeichnung seiner Lebenszeit, seiner Lebensjahre. Das sichere Zeichen dafür, dass Hiskia genesen, am dritten Tage ins Haus des Herrn gehen kann und dass er noch weitere 15 Jahre leben soll, ist das, dass der Zeiger an der Sonnenuhr seines Vater Ahas 10 Stufen, welche er schon durchlaufen, zurückgehen soll. Ist die Uhr ein Symbol, so ist auch der Zeiger bloss bildlich zu verstehen.

Nun geben sich die Ausleger alle erdenkliche Mühe, sich von der Sonnenuhr des Ahas eine Vorstellung zu machen. Man könnte denken an eine Pyramide oder Säule, aufgestellt in einem amphitheatralischen Stufenkessel, oder an eine Stufenpyramide, auf deren Spitze eine Säule als Zeiger diente, oder dann an einen Stab, der auf einer horizontalen oder vertikalen Ebene angebracht war, auf welcher die Skala angebracht gewesen. Man glaubte diese Uhr im Hofe der Burg oder auf dem Dache, oder an der Mauer derselben, sichtbar und postulirte auch: Hiskia müsse sie von seinem Bette aus gesehen haben, was allerdings für einen Patienten oder Langschläfer praktisch gewesen wäre. — Wie die Frauen, welche Jesus einbalsamiren wollten, in grosser Besorgnis waren, wer ihnen den

Digitized by Google

Stein vom Grabe wälzen werde, so nun auch hier die Ausleger: wer mag wohl die Sonne sofort zurückgelenkt haben, dass der Schatten des Zeigers 10 Stufen weniger zeigte? Doch auch darüber kann man sich beruhigen, dem lieben Gott sind ja alle Dinge möglich, warum sollte er nicht, um den betrübten Hiskia zu ermuntern, demselben einen kleinen Dienst erweisen und *die Sonne* auf ihren frühern Standort zurückweisen, denn von einer notwendigen Rückwärtsbewegung der *Erde* wusste man ja damals noch nichts. Es ist rührend zu vernehmen, welch grosser Scharfsinn darauf verwendet wird, den beschriebenen wunderbaren Vorgang im „gläubigen Herzen“ zu befestigen und gegenüber dem „ungläubigen“ zu verteidigen.

Allein die Erzählung hebt ausdrücklich hervor, dass sofern Hiskia noch 15 Jahre leben soll, der Zeiger der Sonnenuhr des Ahas um 10 Stufen zurückgehen müsste, die er nicht zurückgehen kann, weil er sie *schon* durchlaufen. Es machen also 15 Lebens*jahre* des Hiskia an der *Sonnenuhr des Ahas 10 Stufen* aus. Wohl verstanden handelt es sich somit um *Jahre* (nicht Stunden) und wenn wir die Sonnenuhr des Ahas *figürlich* deuten, so heisst das, 10 Teile der abgelaufenen Lebenszeit des Ahas zurückgenommen verheissen dem Hiskia 15 Jahre. Das Prophetenzeichen besteht also darin, dass die Lebenszeiten des Ahas und Hiskia in *einem auffälligen Verhältnis stehen* sollen. In diesem Falle wäre die Sonnenuhr ein symbolischer Gegenstand und würde gleichbedeutend sein mit Lebenszeit Zehn Stufen wären gleich 10 Jahre des Ahas. Gäbe Gott dem Ahas 10 Jahre Lebens zurück, so gönnte er dagegen Hiskia deren 15. d. h. es verhalten sich die ganzen Lebenszeiten des Ahas und Hiskia $= 10 : 15$.

Nun war Hiskia 25 Jahre alt, als er die Regierung übernahm und hat 14 Jahre regiert bis zur Bestürmung Jerusalems durch die Assyrer und bis zu seiner schweren Krankheit. Er war somit 39 Jahre alt und zu dieser Lebenszeit sollen ihm 15 Jahre hinzugetan werden und der Zeiger an der Sonnenuhr des Ahas dementsprechend 10 Stufen retour zeigen. Die ganze Lebensdauer Hiskias beträgt $25 + 14 + 15 = 54$ und es lässt sich folgende Proportion ansetzen: $54 : x = 15 : 10$; $15\,x = 540$; $x = 36$. Die Sonnenuhr des Ahas hatte also 36 Stufen, oder die Lebensdauer dieses Königes umfasst 36 Jahre, denn es verhält sich die Lebenszeit des Ahas $36 : 54 = 10 : 15$, oder wie die 10 Stufen seiner Sonnenuhr zu den 15 Lebensjahren des Hiskia (d. h. der Sonnenuhr des Hiskia.)

Dieses Resultat steht übrigens fest nach II. Kg. 16,2 und 18,2. Sagen wir, Hiskia sei mit 39 Jahren krank geworden und soll

Digitized by

noch 15 Jahre leben, so wurde er 54 Jahre alt und fragen wir, wie viele Stufen der Zeiger an der Sonnenuhr des Ahas zurückgehen sollte, wenn das Leben Hiskias von 39 bis 54 verlängert wird. Dann machen wir folgenden Ansatz: 54 : 36 = 15 : x; (54 x = 540); (x = 10).

Ich will es unterlassen, eine Parallele zwischen Ahas und Hiskia zu ziehen. Ahas heiratete mit 11 Jahren, liess seinen Sohn durchs Feuer gehen, war Götzendiener und ergab sich ganz an Assur; er wurde 36 Jahre alt. Hiskia ward älter, war Jehovadiener und widerstand Assur mit Gottes Hülfe.

Soll ich nun dies Beispiel an meiner eigenen Person ausführen, d. h. sollte meine Bitte von 1882 Erhörung finden, und an mir in Erfüllung gehen, dann müsste mein Leben mit Ende 1897 abschliessen. Ich würde also ein Alter von 45 Jahren erreichen und dementsprechend müsste mir zum Propheten- oder Wunderzeichen der Zeiger an der Sonnenuhr meines sel. Vaters anno 1882 21 Stufen rückwärts gegangen sein, denn er wurde 63 Jahre alt; 63 : 45 = x : 15; 45 x = 945; x = 21.

Schliesst mein Leben mit 45 Jahren ab, so wäre anno 1882 der Zeiger an der Sonnenuhr meines Vaters um 21 Stufen, welche er abwärts gegangen, zurückgelaufen und dies wäre mein prophetisches Wahrzeichen.

Das Prophetenzeichen des Jesaja, welches er dem Könige anbietet, wäre also das, dass die Lebenszeiten (Lebens- oder Sonnenjahre) von Vater und Sohn in dem bestimmten Verhältnisse von 15 : 10 oder 3 : 2 zu einander stehen sollen, was eine wohl nicht *vorausgesehene* und *vorausverkündigte,* sondern erst *nach dem Tode Hiskias entdeckte* (immerhin merkwürdige) *Tatsache ist,* die ja nicht tagtäglich vorkommt, so wenig als *unser* Todestag gewöhnlich mit dem Datum unseres *Geburts-* oder Namenstages zusammenfällt. Auf dergleichen Ausnahmsfälle aber aufmerksam zu sein oder hinzuweisen, liegt in der Natur jedes tiefsinnigen Gemütes und besonders religiöser Auffassung und Darstellung.

Ganz mit Recht schildert der Schriftsteller das Verhältnis der Lebensdauer des götzendienerischen Ahas und des jehovahgetreuen Hiskia als göttlicher Heils- und Gnadenwille. Nach diesem sind Hiskia noch 15 Jahre durch kein Missgeschick getrübtes Dasein zuerkannt, indes an der Sonnenuhr des Ahas der Zeiger dem Verhältnis von 3 : 2 entsprechend nur 10 Stufen zurückgehen muss. Die kürzere Lebensdauer dieses Königs ist somit wie die verlängerte des Hiskia in Gottes Gnadenwillen begründet. Diese religiöse Wahrheit stellt der Schriftsteller dar unter dem *Bilde eines Zeigers der Sonnenuhr,* welcher 10 Stufen zurückgeht, und dies soll das prophetische Wunderzeichen für Hiskia sein.

Digitized by Google

Statt dem religiösen Gedanken nachzugehen und ihn klar zu legen, ventiliren nun die Exegeten die Frage, *wie beschaffen* die Sonnenuhr des Ahas gewesen sei, dass man sagen konnte, der Schatten sei 10 Stufen rückwärts gegangen, *wo diese Uhr gestanden habe*, ob sie wohl vom Bett Hiskias aus zu sehen war, ob und wie die Sonne sich rückwärts bewegte.

Mir erscheint das ebenso müssig, wie wenn einer in Schillers Tell liest: „Mach' deine Rechnung mit dem Himmel, Vogt!
Fort musst du, deine Uhr ist abgelaufen"
und er nun die Frage aufwirft, ob Gessler wohl eine Zilinder- oder Remontoir-Uhr gehabt habe und wie es möglich gewesen sei, dass Tell (allfällig selbst durchs Wams Gesslers hindurch) sehen konnte, dass Gesslers Uhr abgelaufen sei.

Mit Recht sagt A. Schweizer in seiner Homiletik, II. Teil, § 117,3: „Verschmäht man es, solche Ideen aus diesen Zügen (die Gott lobpreisenden Engel, den Stern, die Huldigung der Magier, Zacharias, Symeon, Hanna etc.) als aus Beispielen und Symbolen hervorzuheben; so können sie in ihrem blossen, starren Geschehensein teils nur eine die Erbauung *verwirrende Kritik* herausfordern, teils nur *sehr wenig* und sehr veräusserlicht *Erbauung* gewähren. Daher legen alle theologischen Standpunkte auf diesen *höhern und idealen Gehalt* sofort den Hauptnachdruck in der Predigt, auch diejenigen Standpunkte, welche ihre eigne Praxis theoretisch zu vertreten *meiden.*"

Übrigens ergibt sich z. B. auch für die genannte Prophetin Anna, Luc. 2,36—38, dass wir es in diesem Zuge mit einem *Symbol* des einzig noch existirenden auf die Erlösung Israels hoffenden Zion zu tun haben. Diese Anna (das Symbol für das den Erlöser erwartende Zion) starb bei der Geburt Jesu nicht, sondern schaute und begrüsste das Heil (vergl. Luc. 2.38). Sie war 84 Jahre Witwe, lebte 7 Jahre in der Ehe von ihrer Jungfrauschaft, d. h. dem zwölften Jahre an; sie zählt also 103 Jahre ($103 \times 7 = 721$ Sabbatjahre), ist geboren 721, als das Nordreich unterging und nur noch Zion (Hanna, die Gottbegnadete) die Erlösung erwarten konnte. Sie vermählte sich nach 12 Sabbatjahren oder $721 - 84 = 637$ v. Chr. Das war die hoffnungsreiche Zeit unter König Josia, die Zeit des religiösen Kämpfens und Reinigens. Sie ward aber zur Witwe nach 7 weitern Sabbatjahren oder $637 - 49 = 588$ und blieb Witwe, bis der Herr kam. 84 Sabbatjahre $= 84 \times 7$ oder 588 Jahre ($588 - 588 = 0$). Alles keine Hexerei, sondern nur sinnige schriftstellerische Kunst!

Digitized by Google

Otto Fridolin Fritzsche,

geboren den 23. September 1812, gestorben den 9. März 1896.

I. Die Theologenfamilie der „Fritzschii“.

Otto Fridolin Fritzsche wurde am 23. September des Jahres 1812 zu Dobrilugk, einem kleinen Städtchen der Niederlausitz, geboren. Während der moderne Verkehr den Namen Dobrilugk als Kreuzungspunkt der Eisenbahnlinien Berlin-Dresden und Halle-Sorau-Guben wenigstens in Deutschland wieder in aller Mund gebracht hat, war es zu Anfang dieses Jahrhunderts für weitere Kreise völliger Vergessenheit anheimgefallen. Und doch standen damals noch die Gebäude des seither — im Jahre 1852 — durch Feuer zerstörten Cisterzienserklosters, das zur Zeit des Mittelalters in allen Gauen Deutschlands so bekannt und berühmt war, dass Walther von der Vogelweide sein Gedicht „Winterleid“ für alle Hörer und Leser verständlich mit den Worten schliessen konnte, er wolle doch gleich Mönch in Toberlu werden, wenn die öde Au, statt vom Himmelsblau zu neuer Wiesenlust und Ackerfreude geweckt zu werden, noch länger in ihrem fahlen und grauen Winterkleide bleiben werde. Neben den Überresten dieses 1540 vom Kurfürsten Johann Friedrich aufgehobenen Klosters fand sich dort in Dobrilugk in einer von weitgedehnten Heidelandstrecken umgebenen Waldoase ein Jagdschloss, das einst die Herzöge von Sachsen-Merseburg erbaut hatten; und an der Schlosskirche, als welche die einstmalige Klosterkirche diente, wirkte seit 1809 als Schlossprediger und Superintendent des umliegenden Gaues Christian Friedrich Fritzsche, der Vater des jetzt Heimgegangenen. Auch er war als Sohn eines sächsischen Pfarrers, zu Nauendorf bei Zeitz, geboren, hatte in Halle die lateinische Schule des berühmten Waisenhauses besucht, hatte dann in Leipzig studiert und war 1799 als Dreiundzwanzigjähriger zum Pfarrer von Steinbach und Lauterbach bei Borna gewählt worden. Im Jahre 1801 wurde ihm hier sein ältester Sohn, der nachmalige berühmte Exeget des Neuen Testamentes, geboren, der bereits 1823 in der philosophischen Fakultät der Leipziger Universität sich habilitierte, darauf 1825 ausserordentlicher Professor wurde und 1826 als ordentlicher Professor der Theologie nach Rostock berufen wurde. Nachdem der Vater 1809 nach Dobrilugk übersiedelt war, wurde ihm dort Otto Fridolin, sein jüngster Sohn, am 23. September 1812 geboren.

Digitized by Google

Eine besondere Bedeutung erlangte die Amtstätigkeit des Superintendenten Fritzsche infolge der Teilung Sachsens durch den Wiener Vertrag vom 29. Mai 1815, durch welchen die Niederlausitz an die Krone Preussens kam. Nicht nur, dass Fritzsche zu seiner Ephorie noch die Senftenberger und Finsterwalder hinzuerhielt, sondern es wurde ihm auch die Aufgabe zugewiesen, das Kirchen- und Schulwesen der seiner Obhut anvertrauten Landstriche zu heben, was ihm aufs schönste gelang, da ihm in seiner erspriesslichen Tätigkeit die Regierung vertrauensvoll allen Vorschub leistete. Freilich war ihm ein überaus günstiger Umstand dabei zu Hilfe gekommen, indem sein vertrauter Freund, der Generalsuperintendent des Markgrafentums Niederlausitz Brescius 1816 in die Regierung von Frankfurt, der Fritzsche unterstellt war, eintrat. Schon 1819 bezeugt ihm sein Vorgesetzter und Freund, dass von seinen 70 Schulen kaum ein Siebentel mehr zurück sei, die er nicht aus ihrem Chaos gerissen, in denen er nicht Leben, Gedeihen und Zufriedenheit geschaffen hätte. Ueber den Freundschaftsbund, der diese beiden Männer verband, sind wir, obgleich seine Anfänge jetzt um fast drei Menschenalter zurückliegen, aufs anschaulichste und eingehendste unterrichtet durch ein merkwürdiges literarisches Denkmal. Denn dieses Denkmal kindlicher Pietät hat der Sohn nach seinem Rücktritte von der Lehrtätigkeit an der Zürcher Hochschule als 82jähriger Greis dem längst verstorbenen Vater gesetzt, indem er die Briefe von Brescius an diesen herausgab, wobei er zur Einführung und Erläuterung ihres Inhaltes die eigenartigen Verhältnisse jener Zeit in politischer und kirchlicher Beziehung lebensvoll schilderte [1]). Bei Gelegenheit der Niederschrift dieser Erinnerungen aus dem Leben seines Vaters lebte auch manche Erinnerung wieder auf, die wohl seit der Jugendzeit geschlummert hatte, die sich aber um ihres intimeren Charakters willen nicht für die Mitteilung in einer Zeitschrift für Kirchengeschichte eignete. So die Erinnerung an den alten erfahrenen „Ephoralboten", der bei den häufigen Dienstreisen des Vaters jeweilen am Abend über Bleiben oder Weiterfahren entschied, je nachdem er Hochwürden guten Weg verhiess oder vor der Dunkelheit der Nacht warnte, wobei er aber sein salomonisches Urteil weniger von der Beobachtung der meteorologischen Tatsächlichkeit als von der Beschaffenheit der Verpflegung in dem Pfarrhause abhängig machte, das beim Bleiben die einzige Möglichkeit eines Unterkommens für die Nacht bot.

Elf Jahre dauerte dieses erspriessliche Zusammenwirken der beiden Freunde. Da löste sich diese so heilsame amtliche Ver-

[1]) Dieser Aufsatz erschien in der Zeitschrift für Kirchengeschichte B. XIV, Heft 2, S. 214—240.

Digitized by Google

bindung dadurch, dass Brescius in das Konsistorium der Provinz Brandenburg nach Berlin berufen wurde. Und nun war auch für den Freund in Dobrilugk kein Bleiben mehr. Verschiedene Umstände wirkten bestimmend auf ihn ein. Vor allem dies, dass zunehmende Schwerhörigkeit, die er der kalten und nassen Kirche in Dobrilugk zuschrieb und die sich trotz Badereisen immer verschlimmerte, ihn sehr in seiner amtlichen Tätigkeit hinderte. Aber zugleich war auch sein wissenschaftlicher Ehrgeiz erwacht. Zwar war er von den verschiedenen Aufgaben seiner Dobrilugker Stellung, denen er sich mit aller Hingebung widmete, stark in Anspruch genommen worden. Trotzdem war er aber mit der wissenschaftlichen Bewegung jener Zeit in lebendigem Verkehr geblieben, ja er hatte sich in einer Reihe von Broschüren und Aufsätzen lebhaft an den kirchlichen und theologischen Fragen beteiligt, die damals die Geister bewegten. So zog es ihn, den bereits 51-jährigen halbtauben Mann zur akademischen Laufbahn hin, die ihm von jeher am Herzen gelegen hatte und die ihm jetzt auch dadurch besonders nahe gebracht wurde, weil seine beiden ältesten Söhne, der schon erwähnte neutestamentliche Exeget und der spätere Professor der Philologie in Rostock, mit denen er in regem literarischem Verkehr stand, sich der akademischen Laufbahn gewidmet hatten. Ziel seiner Wünsche war dabei Halle, wo er selbst einst das Gymnasium besucht hatte und sein jüngster Sohn es eben besuchte. Und seine Wünsche fanden ihre Erfüllung, dank der einflussreichen Fürsorge seines Freundes Brescius, der alle Hindernisse aus dem Wege räumte. Fritzsche wurde in seiner amtlichen Stellung als Superintendent mit einer Pension von 530 Talern emeritiert und ihm zugleich aus einem Ministerialfonds in Halle eine dauernde jährliche Unterstützung von 300 Thalern zugesprochen. So trat der 51-jährige Vater, dem Beispiel seiner Söhne folgend, 1827 in die akademische Tätigkeit ein, indem er zum Professor honorarius an der Universität Halle ernannt wurde. Und der kühne Wurf gelang. Er fand als Dozent Beifall und zeigte sich überhaupt so tüchtig und bewährt, dass nach einigen Jahren die theologische Fakultät darauf antrug, er möchte als Professor ordinarius in ihre Mitte versetzt werden, was denn auch 1830 geschah. In dieser Stellung hat er dann noch über 20 Jahre eine vielseitige und fruchtbare Tätigkeit entwickeln können. Aber im Jahre 1848 waren seine Kräfte aufgebraucht. Taub, blind und sonst gebrechlich zog sich der 72-jährige Greis in Urlaub zurück und siedelte zu seinem jüngsten Sohne nach Zürich über, wo er schon am 19. Oktober 1850 an Marasmus starb.

Sein ältester Sohn, Karl Friedrich August Fritzsche, der berühmte Exeget des Neuen Testamentes, ruhte beim Tode des Vaters

Digitized by Google

schon 4 Jahre im Grabe. Er hatte durch eine aufreibende literarische und polemische Tätigkeit seinem Körper zu viel zugemutet und war im Alter von nicht ganz 45 Jahren am 6. Dezember 1846 in Giessen, wohin er im Herbste 1841 von Rostock übersiedelt war, an der Schwindsucht gestorben. Mutig trotzend der körperlichen Hinfälligkeit, die er nicht in ihrer ganzen Tragweite erkannte, war er noch an die Abfassung eines Kommentars zum Evangelium Johannis gegangen, bis ihm mit der Erklärung von Kap. 3, Vers 21 die Feder entsank.

Die Bedeutung Karl Friedrich Fritzsche's als Exeget lag in seiner streng philologischen Methode, die er als erster für die Auslegung der biblischen Bücher forderte und selbst mustergültig zur Anwendung brachte. Diese Arbeit war nicht so leicht, wie sie wohl jetzt erscheinen mag, wo ihre Resultate Gemeingut geworden sind. Bis ins 2. Jahrzehnt dieses Jahrhunderts war in der biblischen Exegese noch die rein *empirische* Sprachauffassung herrschend gewesen: auf Grund von ziemlich oberflächlichen Beobachtungen stellte man allgemeine Gesetze auf, gab den Worten sehr verschiedene und widersprechende Bedeutungen und trieb mit den sogenannten grammatischen Figuren den heillosesten Missbrauch. Namentlich meinte man, auf Grund der Figur der „Enallage" könne ein Verfasser ganz nach seinem Belieben Tempora, Casus und Partikeln mit einander vertauschen und für einander gebrauchen. So kam man zu der vom Standpunkte einer gesunden Sprachauffassung geradezu ungeheuerlichen Annahme, dass ein Schriftsteller, wo er von der Vergangenheit sprechen wollte, die zukünftige Form anwenden könne, dass er, wenn er *aus* sagen wollte, *zu* g. sagt, wenn er eine Ursache anzuschliessen hatte, *folglich* gesagt habe. Dieser bodenlosen Willkür, die zugleich als beliebtes Vehikel verwendet wurde, um Missliebiges aus der heiligen Schrift herauszudeuten, wurde durch einen Philologen, den berühmten Gottfried Hermann, zu dessen Füssen Karl Friedrich August Fritzsche als Leipziger Student sass, ein Ende bereitet. Er lehrte zunächst die griechische Sprache als einen geschichtlichen Organismus fassen, der als ein unmittelbarer Abdruck des griechischen Denkens sich in festen Gesetzen bewege, wesshalb alle Spracherscheinungen aus ihren Gründen heraus zu begreifen sind. Durch Aufstellung dieses uns jetzt selbstverständlich dünkenden Grundsatzes sprachlicher Auffassung ist Gottfried Hermann der Schöpfer der *rationalen* Sprachforschung geworden, die die Grundbedeutung jeder grammatischen Form mit aller Schärfe fasst, alle Gebrauchsweisen derselben auf jene Grundbedeutung zurückführt und dadurch die Enallage in ihre natürlichen, engen Grenzen zurückführt. Diese neue rationale Sprachforschung führte

Digitized by Google

nun auch einen Umschwung der biblischen Exegese herbei, welcher zunächst dem Neuen Testamente zugute kam. Die ihn aber durch Übertragung der neuen Prinzipien Hermann's auf die biblische Literatur herbeiführten, waren seine Schüler, Winer und Fritzsche. Winer, dessen „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms" (1822), die erste Frucht der neue Hermannschen Methode, eben jetzt durch Professor Schmiedel hier in Zürich wieder eine sachkundigste Neubearbeitung erfährt, war ursprünglich der Lehrer Fritzsche's; bald aber trat ihm dieser ebenbürtig zur Seite, und der reichste Zuwachs zu den neuen Auflagen seiner Grammatik floss ihm aus Fritzsche's Beiträgen zu. So kam die streng grammatische Auslegung der heiligen Schrift als Grundlage in Aufnahme und schon in den Dreissiger Jahren war ihr Sieg gesichert.

Es war nicht zufällig, dass diese Erneuerung der gesamten Bibelexegese von Sachsen ausging. Denn nach damaliger sächsischer Art war die Bildung auch der Theologen wesentlich eine humanistische, und eben diese gründliche altsächsische Durchbildung war es wohl gewesen, die es dem Vater Fritzsche noch mit 51 Jahren ermöglicht hatte, unmittelbar aus den anstrengenden Geschäften einer praktischen Tätigkeit mit bestem Erfolge zu einer rein gelehrten Tätigkeit überzugehen. Zur Zeit Gottfried Hermann's aber, der den anregenden und begeisternden Mittelpunkt der gesamten Leipziger Universität bildete, hörten die Studierenden aller Fakultäten, die schon mit einer guten auf den sächsischen Gymnasien gelegten Grundlage humanistischer Bildung die Universität bezogen, auch die philologischen Vorlesungen jenes eminenten Sprachforschers. Mit seiner Anregung hing es sicher zusammen, dass sich Karl Friedrich August Fritzsche zunächst in der philosophischen Fakultät habilitiert hatte, wie er auch die Philologie Zeit seines Lebens als wertvollstes Hilfsmittel für die Bibelexegese hochhielt. Von dem Geiste dieser humanistischen Gelehrsamkeit war auch unser Zürcher Fritzsche durchtränkt, wie sich bei der geistigen Atmosphäre, in der er aufwuchs, von selbst versteht. Gerade in den letzten Jahren seines arbeitsreichen Lebens, als die produktive Betätigung ihm schwerer und schwerer fiel, erwachten die philologischen Neigungen seiner Jugendzeit von neuem, und in den schlaflosen Nächten, die ihm sein asthmatisches Leiden bereitete, beschäftigte und unterhielt ihn die Lektüre der Annalen des Livius.

Aber neue Ideen pflegen nicht ohne Kampf sich die Herrschaft zu erringen. So kam es, dass Karl Friedrich August Fritzsche unaufhörlich in heftige literarische Fehden verwickelt war. Obwohl im Umgange liebenswürdig entgegenkommend, führte er doch als Verfechter des neuen Wahrheitsprinzips eine scharfe Klinge, wie

Digitized by Google

er selbst fühlte, weshalb er schon 1824 entschuldigend bemerkt, dass er nur deshalb so schreibe, weil Gegnern gegenüber nur durch scharfes Disputiren und rücksichtslosen Tadel der Sieg errungen werde. Diese scharfe und schneidende Polemik, die auch vielfach verletzte, hat dann später erwiesenermassen dem jüngern Bruder in Zürich in seiner akademischen Laufbahn und insbesondere bei dem mehrfach aufgetauchten Plane einer Rückberufung nach Deutschland geschadet, da man ihn, der doch bei aller ebenso scharf ausgeprägten Wahrheitsliebe viel duldsamer, zurückhaltender und gutherziger war, nach dem ältern Bruder beurteilte und sich scheute mit einem für gleich streitbar gehaltenen Manne in ein näheres kollegialisches Verhältnis zu treten, — wobei jedoch auch noch andere Umstände mit von Einfluss gewesen sein können.

Seitdem dann später auch dieser jüngste Sohn, unser Otto Fridolin, sich 1836 in Halle habilitirt hatte, gab es drei theologische Dozenten des Namens Fritzsche. Und als geschlossene „Phalanx" traten die drei auch in die literarische Arena. Denn 1838 erschienen „Fritzschiorum opuscula academica", in denen der Vater eine Reihe von beachtenswerten Programmen exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts mit Arbeiten seiner Söhne zu einem Sammelbande vereinigte.

Es wird manchen dünken, dass diese Familiengeschichte der Fritzschii zu weit ausgesponnen ist, zumal da das Leben des jetzt Heimgegangenen, dessen Hinscheiden diese Erinnerungen geweckt hat, nicht in gleicher Ausführlichkeit erzählt zu werden vermag. Aber abgesehen davon, dass sich diese Erinnerungen auf die Aufzeichnungen des Verewigten stützen, also zugleich von seiner Pietät, aber auch von seiner Unbefangenheit Zeugnis ablegen, so zeigen sie doch auch, worin die starken Wurzeln seiner Kraft als Gelehrter und als Mensch liegen. Und im Sinn und Geiste der neuen Sprachauffassung, die sein älterer Bruder erstmalig auf die Exegese des Neuen Testamentes anwandte, und mit der gleichen Gewissenhaftigkeit und dem gleichen Scharfsinn hat auch Otto Fridolin die in der Familie heimischen und durch die altsächsische humanistische Jugendbildung geweckten Geistesgaben für die Auslegung der Apokryphen verwertet und hat sich dadurch ein literarisches Denkmal errichtet, das nicht mit seinem Tode vergeht, sondern seinen Namen auch in Zukunft ehren wird.

II. Akademische Laufbahn und literarische Tätigkeit.

Der äussere Lebensgang Otto Fridolin Fritzsche's hat den einfachen Verlauf gehabt, der für die Laufbahn eines Gelehrten und Universitätslehrers deutscher Zunge typisch ist. Er habilitierte

Digitized by Google

sich 1836 in Halle, wo er auch das Gymnasium besucht und seit 1831 studiert hatte, folgte aber schon 1837, im Alter von 25 Jahren, einem Rufe als ausserordentlicher Professor der Theologie nach Zürich [1]). Hier wurde er 1842 ordentlicher Professor und 1844 Oberbibliothekar der Kantonsbibliothek. Im Jahre 1887 wurde das fünfzigjährige Jubiläum seiner Professorentätigkeit von der Universität in solenner Weise gefeiert [2]) und die Stadt Zürich ehrte ihn dabei in Anerkennung seiner treuverdienten Wirksamkeit als Oberbibliothekar durch Verleihung des Ehrenbürgerrechtes. Er hat dann seine Stellung als akademischer Lehrer noch bis Ostern 1893 bekleidet, wo ihn zunehmende körperliche Schwäche, insbesondere die Atembeschwerden, an denen er schon länger litt, nötigten, um Enthebung von der Verpflichtung Vorlesungen zu halten einzukommen, welche ihm unter dankbarster Anerkennung seiner langjährigen treuen und erfolgreichen akademischen Wirksamkeit, die in der Ernennung zum Professor honorarius der Hochschule und in der Verleihung eines Ruhegehaltes einen äusserlichen Ausdruck fand, gewährt wurde [3]). Seine Stellung als Oberbibliothekar hat er bis zu seinem Tode bekleidet und bis zu seinem letzten schweren Krankenlager, von dem er nicht mehr erstehen sollte, hat er dort in den ihm lieb gewordenen Räumen des Chores der einstigen Predigerkirche, wo die Bibliothek seit 1872 ihr Heim gefunden hatte, mit Eifer und Umsicht seines Amtes gewaltet.

In die Öffentlichkeit ist er nie hinausgetreten. Für politische Wirksamkeit hatte er keine Ader; das damit unzertrennbare Hervortreten mit der eigenen Persönlichkeit lag seinem bescheidenen und zurückhaltenden Wesen ganz ferne. Aber auch als Professor und Theologe ist er nicht nach aussen hervorgetreten. Als ordentlicher Professor an der Universität hat er seine Rechte bei den Beratungen des Senats und als Dekan der theologischen Fakultät ausgeübt; auch wurde er durch das Vertrauen seiner Kollegen 1866 zur Übernahme der Rektorwürde berufen und hat als solcher bei Universitätsjubiläen die Zürcher Universität repräsentiert. Aber damit ist auch der Umfang seiner öffentlichen Wirksamkeit erschöpft. Denn als Theolog und als Mitglied der Zürcher Synode hat er nie darnach getrachtet, einen massgebenden Einfluss auf die Beurteilung und Erledigung der theologischen und der kirchlichen Tagesfragen zu gewinnen. Obgleich seiner geistigen Bedeutung nach hierzu befähigt, hat er doch solches Eingreifen in die Interessen des Tages jederzeit verschmäht, weil die Beschäftigung mit den rasch wechselnden Tagesfragen für den Gelehrten, der seine Blicke auf die Betrachtung und Erforschung der abgeschlossenen Vergangenheit gerichtet hatte, kein Interesse bot und die laute Geltendmachung

Digitized by Google

seiner Anschauungen und Überzeugungen nicht mit seinem innersten Wesen als Mensch harmonisierte. Inwieweit hiebei eine gewisse Befangenheit im mündlichen Gedankenaustausche, die sich wenigstens einer grösseren Versammlung gegenüber leicht geltend machte, von vornherein mit von Einfluss gewesen ist, vermögen wir heute nicht mehr zu beurteilen.

Aber je ruhiger, ja scheinbar eintöniger sein äusserer Lebensgang verlief, und je mehr er sich auf seine Tätigkeit auf dem Katheder, in der Kantonsbibliothek und vor allem in seiner stillen Studierstube beschränkte, um so reicher entfaltete sich seine literarische Tätigkeit, die bei seinem unermüdlichen und rastlosen Fleisse noch ausgedehnter und ergiebiger hätte sein können, wenn nicht die Bibliotheksverwaltung seine Arbeitszeit ganz wesentlich eingeschränkt hätte. Immerhin ist der Umfang und die Zahl der Werke, die aus seiner Hand flossen, eine sehr beträchtliche, selbst wenn man dabei das lange arbeitsreiche Leben des Dahingeschiedenen ins Auge fasst, das wie kaum ein anderes an das Wort des Psalmisten erinnert: „Unser Leben währet siebenzig Jahre, und wenn es hoch kommt, so sind es achtzig Jahre, und wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen; denn es fähret schnell dahin, als flögen wir davon“. So stammt denn seine erste grössere Arbeit aus dem Jahre 1836 und als letzte Frucht seiner unablässigen wissenschaftlichen Arbeit erschien 1893 die dritte Auflage seiner Textedition von Anselm von Canterbury's Schrift: „Cur deus homo?“ Während der 57 Jahre, die zwischen dem Anfange und dem Abschluss seiner literarischen Produktion liegen, ist eine stattliche Reihe von grösseren und kleineren Schriften aus seiner Hand hervorgegangen, die vorwiegend dem Gebiete der Bibelexegese und der Kirchengeschichte angehören und teilweise aus Textausgaben, teilweise aus Auslegungswerken oder kirchengeschichtlichen Lebens- und Zeitbildern bestehen.

Unter den Textausgaben ragt nach Umfang und Bedeutung bei weitem hervor seine Ausgabe der Apokryphen des Alten Testamentes, die 1871 erschien und von einem der kompetentesten Beurteiler, Prof. E. Schürer in Göttingen, als die beste Handausgabe, die es jetzt giebt, bezeichnet wird.[1]) Am Schlusse dieser 760 Seiten umfassenden Textausgabe finden sich noch einige der sogenannten Pseudepigraphen: die Psalmen Salomonis, das 4. und 5. Buch des Esra, die Apokalypse des Baruch und die Himmelfahrt Mose's, deren Text auch separat (gleichfalls 1871) erschienen ist. Diesen Textausgaben der nichtkanonischen biblischen Bücher stellen sich die Ausgaben der alten Übersetzungen einzelner Bücher des Alten und Neuen Testamentes an die Seite: so die Ausgabe des doppelten

Digitized by Google

Textes der griechischen Übersetzung des Buches Esther samt den unter dem Titel „Stücke in Esther" bekannten Zusätzen zum hebräischen Urtexte (1848 und 1849), die Ausgabe des Buches Ruth in der griechischen Übersetzung (1864) und als „Probe einer neuen kritischen Ausgabe" dieser Übersetzung, der sogenannten Septuaginta, die Ausgabe des Buches der Richter (1866 und 1867). Ferner gehört hieher die „Probe einer kritischen Ausgabe der alten lateinischen Übersetzung des Neuen Testamentes" (1867), bestehend in dem Texte der fünf ersten Kapitel des Evangeliums Lukas, und „der Brief des Clemens an Jakobus in der lateinischen Übersetzung des Rufinus" (1873), ebenso wie er auch am Schlusse der eben erwähnten Ausgabe der griechischen Übersetzung des Buches der Richter Fragmente der alten lateinischen Übersetzung mitgeteilt hatte. Allen diesen Textausgaben sind ausgiebige Variantensammlungen und kritische Einleitungen beigegeben worden. Es lässt sich ermessen, welch eine Fülle selbstlosester Arbeit dazu gehörte, um alle diese kritischen Texte herzustellen und die wie Spreu vom Weizen gesichteten Varianten in übersichtlicher Anordnung für weitere Untersuchungen zurechtzustellen. Eine treffliche Übersicht über die Fülle des Materials, das bei diesen textkritischen Arbeiten zu bewältigen war, hat Fritzsche in den verschiedenen Artikeln der „Protestantischen Realencyklopädie" von Herzog gegeben, die die griechischen, deutschen und lateinischen und sonstigen Übersetzungen der Bibel zum Gegenstande haben. Von der Textausgabe der Anselmschen Schrift „Cur deus homo?", die 1893 in dritter Auflage erschien, ist schon die Rede gewesen; und ebenso werden sein Neudruck der Confessio Helvetica posterior, seine Textausgabe der Werke des Lactantius und seine Veröffentlichungen einzelner Werke und Fragmente des Kirchenvaters syrischer Herkunft, aber griechischer Zunge, Theodor von Mopsuestia noch in anderem Zusammenhange erwähnt werden.

Mit seiner textkritischen Ausgabe der Apokryphen des Alten Testamentes aus dem Jahre 1871 steht in engstem Zusammenhange das Hauptwerk seines Lebens, das „kurzgefasste exegetische Handbuch" zu den Apokryphen, das er zusammen mit Professor Wilibald Grimm in Jena verfasste und das in den Jahren 1851 bis 1860 erschien. In diesem aus 6 Bänden bestehenden Auslegungswerke, das noch heute als die selbständigste, zweckentsprechendste und gediegenste Erläuterung der alttestamentlichen Apokryphen zu gelten hat, stammen der erste, zweite und fünfte Band von Fritzsche her. Sie umfassen das dritte Buch Esra, die Zusätze zu Esther und Daniel, das Gebet des Manasse, das Buch Baruch und den Brief des Jeremia im ersten Bande, die Bücher Tobi und Judith im zweiten

Digitized by Google

und das Buch des Jesus Sirach im fünften Bande. Schon äusserlich betrachtet stellen diese drei Bände, die zusammen 848 Seiten engen Druckes ausmachen, eine erstaunliche Leistung dar; wenn man aber bedenkt, dass nur ganz ungenügende Vorarbeiten dem Verfasser vorlagen, so dass dieser das nötige Material zur Erläuterung selbst zu sammeln und für die Eruierung des Sinnes und Zusammenhanges zu verwerten hatte, während bei anderen derartigen Auslegungsarbeiten ein reiches Material bereits vorliegt, aus welchem bisweilen nur eine verständige Auswahl zu treffen ist, so müssen wir der Arbeit, die zu leisten war, eine nur um so grössere Bedeutung beimessen. Indem aber diese Arbeit mit aller Gründlichkeit, mit peinlicher Sorgfalt und scharfsinniger Umsicht geleistet wurde, so kam ein Werk zustande, das alles das bietet, was mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln zu leisten ist. Daher auch der bleibende Wert dieses Auslegungswerkes, mit dem sich Fritzsche selbst das schönste Denkmal gesetzt hat. Merkwürdigerweise sind diese Auslegungswerke die einzigen exegetischen Arbeiten, die er verfasst hat. Nur noch ein Universitätsprogramm „über einige schwierigere Stellen der Johannisbriefe“ gehört hieher, durch welches er einst zu seiner Antrittsvorlesung am 12. August 1837 einlud.

Was von literarischen Arbeiten Otto Fridolin Fritzsche's ausser den von ihm veröffentlichten Textausgaben und seinen exegetischen Arbeiten sonst noch vorliegt, gehört der Kirchengeschichte an, der seine ersten Studien galten und zu der er später als Dozent und Schriftsteller dauernd zurückkehrte. Hier ist zunächst seine erste grössere wissenschaftliche Leistung namhaft zu machen: seine „historisch-theologische Abhandlung über das Leben und die Schriften Theodors von Mopsuestia“, welche 1836 erschien und ihm im folgenden Jahre den ehrenvollen Ruf an die Zürcher Hochschule eintrug. Auf dieses Erstlingswerk, dessen Aufstellungen sich in der Folgezeit durch Erschliessung neuer Quellen — der in syrischer Übersetzung erhaltenen Überreste von verloren gegangenen Originalwerken des berühmten syrischen Exegeten und Dogmatikers — zu seiner grossen Genugtuung als begründet erwiesen, liess Fritzsche später noch die Ausgabe seiner exegetischen Schriften zum Neuen Testament und der Fragmente seiner Schrift „De incarnatione filii Dei“, die 1847 erschien, folgen. In diesem Zusammenhang ist auch nochmals der gleichfalls der Kirchengeschichte angehörenden Ausgaben der Werke des Lactantius (1842—44, 2 Bände) und der Schrift „Cur deus homo“ des Anselm von Canterbury zu gedenken. Ferner sind hier noch zu nennen die Veröffentlichungen aus den Briefen des Generalsuperintendenten Brescius an seinen Vater, die ausser der Ausbeute für die Biographie des letzteren auch als reiche Fundgrube für die

Digitized by Google

richtige Beurteilung der theologischen Strömungen der ersten Jahrzehnte unseres Säkulums und der Kämpfe des Supprarationalismus und Rationalismus jener Tage gegen die neu erwachende Orthodoxie kirchengeschichtlich wertvoll sind, und die gleichfalls aus den letzten Jahren seiner litterarischen Tätigkeit stammende kleine Schrift über den 1488 zu Mollis geborenen und 1563 als Professor der Geschichte und Poetik zu Freiburg i. Br. gestorbenen Humanisten „Glareanus, sein Leben und seine Schriften" (1890). Eine Untersuchung über Priscillianus, den ersten Ketzer, über den um seiner Ketzerei willen — im Jahre 385 — die Todesstrafe verhängt wurde, die er auf Grund der von Schepss neuerlich aufgefundenen und 1889 erstmalig veröffentlichten elf Traktate unternahm, beschäftigte den Unermüdlichen noch in den letzten Jahren. Es wäre der Mühe wert nachzuforschen, ob von diesen Untersuchungen etwas, und wie viel soweit abgeschlossen ist, dass es auch als Bruchstück veröffentlicht werden kann[5]. Eine Biographie aus dem Gebiete der Zürcher Kirchengeschichte enthält das Universitätsprogramm vom Jahre 1841 über den namhaften Zürcher Theologen Johann Jakob Zimmermann. Ausserdem wurden noch durch den Druck veröffentlicht die Reden, die Fritzsche als Vertreter der Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät unserer Hochschule in deren Namen und Auftrag am 27. Mai 1864, als am dreihundertjährigen Todestage J. Calvins, und am 18. Juli 1866 als an der dreihundertjährigen Jubelfeier der helvetischen Konfession in der Aula der Universität gehalten hat. Von eben dieser helvetischen Konfession hatte Fritzsche bereits 1839 eine neue Textausgabe veröffentlicht, der er die bis dahin unbekannten Varianten des ursprünglichen, nicht offiziellen Textes nach einer Handschrift, die als Urschrift gelten kann, beifügte. Dem Gebiete der kirchlichen Litteraturgeschichte nahe verwandt ist endlich noch grossenteils ein Programm aus dem Jahre 1848, in welchem ein erster Teil eines Kataloges der Manuskripte der Zürcher Kantonalbibliothek enthalten ist, dem jedoch leider kein zweiter gefolgt ist. Auch hat er im Auftrag des Erziehungsrates den „Katalog der Bibliothek der Kantonal-Lehranstalten in Zürich", der er vorstand, angefertigt und zum Druck gebracht (1859).

Wir haben uns und dem Leser diese trockene Aufzählung der zahlreichen Werke des ehrwürdigen Gelehrten nicht ersparen können, weil sich nur so ein annäherndes Bild von dem grossen Umfange und der Reichhaltigkeit seiner litterarischen Tätigkeit geben liess. Aber diese stattliche Reihe seiner Geisteskinder trägt auch die Spuren der hervorstechendsten Eigenschaften seines *Charakters* an sich: seiner Gewissenhaftigkeit und Treue und seiner selbstlosen Hingabe an die Aufgaben, die ihm durch seine Lebensstellung, aber

Digitized by Google

auch durch ihn selber, durch sein tiefgehendes, nichts gering achtendes und unermüdliches wissenschaftliches Interesse gestellt wurden. Und wenn wir von den Textausgaben absehen, bei denen es ja seine Aufgabe war, mit peinlicher Sorgfalt und tiefeindringendem Scharfsinn den Gedankengang und die Ausdrucksweise der alten Schriftsteller aus dem Schutte der handschriftlichen Überlieferung in der ursprünglichen Gestalt wieder aufzudecken, so tragen seine Schriften nach Stil und Inhalt zugleich auch die Spuren seines *Geistes*. Von seiner Eigenart geben uns einen Reflex der knappe und präzise Stil, der sich darauf beschränkt ohne alles Flitterwerk den klar erfassten Gedanken zum Ausdruck zu bringen, und die Selbstbeschränkung, die nicht mehr wissen will als die Nachrichten uns an die Hand geben, die auf phantasievolle Ausfüllung der Lücken, welche die Überlieferung enthält, verzichtet und die ebenso wenig durch geistreiche Kombinationen oder philosophische Spekulationen innere Zusammenhänge da nachweisen will, wo der ehrliche und bescheidene Sinn sich den hohlen Schein eines Mehr- und Besserwissens zurückhaltend versagt. Diese aus tiefster Wahrheit stammende bescheidene Zurückhaltung, die niemals durch gesuchte Geistreichigkeit blenden wollte, die aber doch das innere Feuer der Begeisterung für die Wissenschaft und ihre Aufgaben in edler und wohltuender Wärme widerstrahlte, hat es auch verschuldet, dass der Verewigte wohl Zeit seines Lebens von vielen unterschätzt worden ist. Wir wissen wohl und sind es seiner eigenen Wahrheitsliebe schuldig es offen auszusprechen, dass zu dieser seinen Wert und seine Bedeutung nicht völlig erschöpfenden Beurteilung vor allem dies beigetragen hat, dass der mündliche Ausdruck bei ihm nicht auf gleicher Höhe mit seiner schriftstellerischen Geistesüberlegenheit stand. Aber wir können es doch auch völlig begreifen, dass der nun zum ewigen Frieden Eingegangene sich manchmal im tiefsten Innern seines Herzens beunruhigt, gekränkt und zurückgesetzt fühlte, wenn er sah, wie andere in der öffentlichen Meinung über ihn gestellt wurden und die Anerkennung ernteten, die ihm nicht um ihrer selbst willen, wohl aber um der Aufmunterung willen, die alle Anerkennung für neues Schaffen bietet, nicht unlieb gewesen wäre. Doch drang von diesen Empfindungen nichts an die Öffentlichkeit und selbst im engsten Kreise konnte man auf das Vorhandensein solcher Stimmungen höchstens auf Grund einer rasch hingeworfenen Äusserung, die nicht weiter verfolgt und ausgeführt wurde, einen Schluss ziehen. Aber auch solche Stimmungen waren flüchtige Kinder des Augenblicks, und niemand könnte sich ärger täuschen, als wer annehmen wollte, dass der Verewigte unzufriedenen Temperamentes oder verbitterten Gemütes gewesen wäre. Dazu

Digitized by Google

war er zu vorurteilsfrei und zu objektiv im Urteile; denn er kannte die Menschen, die Triebfedern ihrer Handlungen und das Unzulängliche ihrer Urteilskraft, und nahm beides mit der überlegenen Ruhe des Philosophen und des Historikers entgegen. Und er war auch zu bescheiden und zu gutherzig, um nicht für das ihm zugefallene Mass menschlicher Anerkennung und äusserer Erfolge Gott von Herzen dankbar zu sein. Und welcher reiche Schatz tiefen Gemütes und warmer Liebe ihm eigen war, das offenbarte sich am unmittelbarsten im Schosse der Familie, insbesondere wenn er von dem Gedeihen seiner Enkelkinder plauderte.

Es war ihm ein schöner Lebensabend beschert. Zwar körperliche Schwachheit und Gebrechlichkeit blieb ihm nicht erspart, wiewohl er nicht so hinfällig war, wie er dem erscheinen mochte, der ihn zuletzt nur langsam tastend durch die Strassen der Stadt nach und von seiner geliebten Bibliothek pilgern sah. Aber die Frische seines Geistes war geradezu erstaunlich, und bei seiner unermüdlichen Arbeitslust und dem nimmer versiegenden wissenschaftlichen Interesse das schönste Geschenk seines Alters, das Gott in seiner Gnade ihm bescheren konnte. Vor ihm steht er nun und harrt des Lohnes, der ihm im Himmel bereitet ist: ihm, dem treuen Haushalter, der mit dem Pfunde seiner reichen Geistesgaben gewuchert und allezeit Herz und Sinn nur auf die Erkenntnis der Wahrheit gerichtet hat, und ihm, dem wahrhaftigen und edlen Menschen, der das Wesen über den Schein setzte und Liebe und Treue, wo er sie auch fand, mit gleich inniger Liebe und Treue erwiderte.

Sein Andenken sei allezeit in Ehren!

Nachschrift. Die vorstehenden Skizzen, die zuerst am 13., 14. und 15. März in der „Neuen Zürcher-Zeitung“ (Nr. 73 bis 75 dieses Jahrganges) erschienen sind, sollen weder das biographische Material erschöpfen noch eine ausreichende Würdigung der literarischen Leistungen Otto Fridolin Fritzsche's bieten. Denn über den grössten Teil seines Lebens und insbesondere über die lange Zeit seiner Dozententätigkeit würde ich nur auf die Mitteilungen älterer Freunde des Verblichenen angewiesen sein und eine eingehende Besprechung seiner Werke steht mir als Nichtfachmann nicht zu. Indem ich somit die Ergänzung meiner Skizzen nach diesen beiden Seiten hin Berufeneren überlasse, bringe ich, einem von verschiedenen Seiten mir geäusserten Wunsche entsprechend, dies kurze Lebensbild in seiner ursprünglichen Gestalt, wie es mir unter dem frischen Eindrucke seines Hinscheidens aus der Feder geflossen ist, in dieser Zeitschrift wieder zum Abdruck. Ich bin mir dabei bewusst, dass es nur ein bescheidener Versuch ist, für ein weiteres Publikum den Mann und den Gelehrten zu zeichnen, wie er war, und zu erklären, warum er so war. Da ich seit Herbst 1889 mich des näheren Verkehrs des Kollegen, der mir bald ein väterlicher Freund ward, erfreuen durfte, so gehen meine Mitteilungen über seinen Lebensgang, soweit sie nicht dem in der obigen Dar-

Digitized by Google

stellung bereits genannten biographischen Aufsatze Otto Fridolin Fritzsche's entnommen sind, zumeist auf seine eigenen mündlichen Mitteilungen zurück. Was dagegen in den folgenden Anmerkungen an näheren Daten über den äusseren Lebensgang enthalten ist, ist dem Protokollbuche der theologischen Fakultät entnommen.

[1]) Am 10. November 1836 war der ehrwürdige Dr. Johannes Schulthess (geb. den 28. September 1763 zu Mönchaltdorf) gestorben, der bis 1832 als Kanonikus und Professor der Theologie am Karolinum und seit Sommer 1833 als ausserordentlicher Professor an der neugegründeten Universität Zürich gewirkt hatte, und am 15. Februar 1837 wählte die Fakultät zu seinem Nachfolger Lic. theol. O. Fr. Fritzsche, der bis dahin Privatdozent in Halle war. Seine Mitbewerber waren Jachmann in Königsberg und Grimm in Jena. Am 25. April 1837 traf er in Zürich, das seine zweite Heimat werden sollte, ein und nahm mit Anfang des Sommersemesters seine Dozententätigkeit hier auf. Bereits am 16. September 1837 wird er als Unterbibliothekar, d. h. als Bibliothekar für die theologische Abteilung der Kantonsbibliothek, erwähnt. Als mit Ende des Sommersemesters 1838 Professor Dr. Elwert von seiner Stellung zurücktrat und diese Stellung am Anfang des Wintersemesters noch nicht wieder besetzt war, erbot sich Fritzsche für das neue Semester das Fach der Kirchengeschichte zu übernehmen, „jedoch ohne Consequenz für ein weiteres Semester". Es war dies der Anfang seines Überganges von dem Fache der neutestamentlichen Exegese zu dem der Kirchengeschichte, der sich nur sehr allmählich vollzog und erst viel später zu einem definitiven wurde. Zunächst zog sich die Neubesetzung der Stelle Dr. Elwert's dadurch in die Länge, dass man David Strauss am 26. Januar 1839 wählte, der aber noch vor Antritt seines Amtes am 18. März in den Ruhestand versetzt werden musste. Erst Ostern 1841 trat dann Johann Peter Lange an seine Stelle als Professor der Kirchengeschichte und Dogmatik. So hatte denn Fritzsche auch noch im Winter 1839—40 wieder über Kirchengeschichte gelesen und übernahm damals auch die Kirchengeschichte bei der Kandidatenprüfung, an deren Stelle er jedoch später auch öfter wieder über das Neue Testament examinierte. Noch am 19. Juni 1854 erklärte er, dass er im kommenden Semester Kirchengeschichte nur auf eine direkte Aufforderung hin lesen werde, weshalb dann am 23. Juni der Dekan namens der Fakultät diese Aufforderung aussprach. Am 31. Oktober 1841 wurde ihm bei Gelegenheit der 300-jährigen Reformationsjubelfeier der Stadt Halle von der dortigen theologischen Fakultät die theologische Doktorwürde verliehen. Er begleitete damals gerade zum erstenmal die Würde eines Dekans der theologischen Fakultät. Nach dieser ersten Tätigkeit als Dekan während der Amtsdauer 1841—43 wurde er noch viermal mit der Dekanswürde bekleidet: in den Jahren 1849—51, 1859—1862 (während welcher Periode er vom September 1859 bis ins Frühjahr 1860 zum Ersatz für den nach Bonn berufenen Kollegen Schlottmann amtete), 1870—1872 und 1882—1884. Ende Januar 1842 wurde ihm Charakter und *Titel* eines ordentlichen Professors der Theologie erteilt, und im Frühjahr 1844 wurde er zum Oberbibliothekar der Kantonalbibliothek ernannt (laut einer Mitteilung des Erziehungsrates an die Fakultät vom 13. Februar). Dabei waren aber die äusseren Verhältnisse seiner Stellung damals noch so unbefriedigend, dass er sich bei der Wahl des damaligen Extraordinarius Alexander Schweizer zum Pfarrer an der Grossmünster-Kirche im Dezember 1843 um die freigewordene ausserordentliche Professur bewarb und die Fakultät sich am 22. März 1844 warm für ihn verwandte, damit er in seinem Wunsche nach einer günstigen Stellung Berücksichtigung finde. Doch erhielt die Stelle, nachdem Fritzsche im Sommersemester wieder aushülfsweise die Einleitung ins Neue Testament

Digitized by Google

übernommen hatte, im August 1844 Dr. Ebrard, der dann schon im Herbst 1847 nach Erlangen übersiedelte. Erst am 2. Juni 1860 wurde Fritzsche vom Regierungsrat zum ordentlichen Professor befördert. Über seine Wirksamkeit als Mitglied der Fakultät ergibt sich aus dem Protokollbuche u. a. dies, dass er gewöhnlich mit der Ausführung von Gratulationsschreiben und Diplomen beauftragt wurde; und für das Gratulationsschreiben an de Wette, das er im Sommer 1847 anfertigte, wird ihm auf Grund eines besondern ins Protokoll aufzunehmenden Beschlusses der Dank der Fakultät ausgesprochen: „für die Freundlichkeit und Bereitwilligkeit, womit er das Schreiben zu fertigen unternahm, und für die gemütlich-schöne, einlässliche Art, wie er es ausführte." Wie freundschaftlich allezeit das gegenseitige Verhältnis der Kollegen war, lässt sich wohl auch daraus ersehen, dass bei dem 50-jährigen Amts-Jubiläum des damals schon hier in Zürich lebenden Vaters die Fakultät sich nicht bloss daran durch ein von Alexander Schweizer abgefassten Glückwunschschreiben beteiligte, sondern sich auch mit dem Jubilar zu einem Festessen zusammenfand.

²) Bei dem Festaktus, der am 29. April in Verbindung mit der üblichen Hochschulfeier und im Anschluss an die Rektoratsrede stattfand, begrüsste und beglückwünschte Professor Steiner als Dekan der theologischen Fakultät namens der Fakultät und der übrigen Kollegen ihn zu seinem 50-jährigen Amtsjubiläum, feierte seine Verdienste um die Wissenschaft, um die Zürcher Hochschule und um die Kantonalbibliothek und überreichte sodann dem Jubilar eine Dankesurkunde der theologischen Fakultät nebst den von sämtlichen theologischen Fakultäten der Schweiz und vielen des Auslandes (Breslau, Giessen, Halle, Heidelberg, Jena, Strassburg, Tübingen) eingegangenen Adressen. Die philosophische Fakultät ernannte ihn durch ihren Dekan Herrn Professor Breitinger zum Doktor philosophiae honoris causa. Abends 5 Uhr fand dann ein Bankett zu Ehren des Jubilars im Hotel National statt. Ein Bericht über das Fritzsche-Jubiläum erschien in der protestantischen Kirchen-Zeitung (Nr. 21 des Jahrganges 1887, vom 25. Mai); auch wurde die Festrede des Dekans in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, Jahrg. 1887, S. 179—185, abgedruckt.

³) Bei dem Fackelzuge, den die Studentenschaft am 24. Februar 1893 dem scheidenden Lehrer brachte, sprach Herr stud. theol. Kambli ihm den Dank für die vieljährigen treuen Verdienste um die Theologiestudierenden der Universität Zürich aus und der Scheidende dankte dafür mit bewegten Worten. Zugleich legte er dabei seinen Schülern warm ans Herz, dass sie, unbeirrt von den Tages- und Parteiinteressen, Herz und Sinn allezeit nur auf die Erkenntnis der Wahrheit richten sollten, indem er dies als seine wissenschaftliche Lebensnorm bezeichnete. Und am 15. April desselben Jahres vereinigten sich die Kollegen seiner Fakultät ein letztes Mal mit ihm zu einem Abschiedsessen, bei welcher Gelegenheit er einen Rückblick auf die theologischen Strömungen, unter denen er einst ins theologische Leben und in die theologische Wissenschaft eingetreten war, und auf die Ziele seiner schriftstellerischen Tätigkeit und akademischen Wirksamkeit warf.

⁴) S. Protestantische Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. 1, S. 495. Nach ihm besteht das Hauptverdienst dieser Ausgabe in der Sammlung und planmässigen Verwertung des von Holmes und Parsons angesammelten Materiales. Neu herangezogen wurden von Fritzsche der cod. Sinaiticus und die Fragmente des cod. Ephraemi, wogegen er leider für Sirach, Baruch, Brief Jeremiae und die Zusätze in Daniel auf eine Vergleichung des Vaticanus verzichtete.

⁵) Bei der Durchsicht der nachgelassenen Manuskripte, die ich auf Wunsch der Familie vornahm, hat sich ergeben, dass Fritzsche mit dem ersten

Digitized by Google

Teil, der das Leben Priscillians behandelt nnd eine Geschichte des Priscillianismus gibt, zum Abschluss gekommen war, wogegen der zweite Teil, der die Lehre Priscillians zum Gegenstand hat, nur unvollendet vorliegt. Es ist mir eine Freude, mitteilen zu können, dass der erste Teil bereits im nächsten Hefte von Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheinen wird, und dass auch der zweite Teil ebenda zum Abdruck gelangen wird, wenn sich, wie ich hoffe, ein sachkundiger Herausgeber hierfür findet, der auf Grund des gesammelten Materiales und der vorliegenden Notizen das Ganze zum Abschluss bringt.

V. Ryssel.

Einige Untersuchungen über I Mosis 1—3.

Von Rud. Bär, Pfarrer in Bötzberg, Ct. Aargau.

In I Mosis 1 wird die Schöpfung in 8 Werke zerlegt und auf 6 Tage so verteilt, dass am 1. und 2. und 4. und 5. Tag je ein Werk, am 3. und 6. Tag je 2 Werke stattfinden.

Als Werk des 1. Tages wird angegeben: Es werde Licht! Als Werk des 4. Tages wird angegeben: Es werden Lichter an der Veste des Himmels! Es sind dies Sonne, Mond und Sterne.

Frage: Was soll man sich unter dem Licht, dem Werk des 1. Tages, vorstellen? Ist's etwas Verschiedenes von den Lichtern, dem Werk des 4. Tages, besonders wenn's beim 1. Werk noch heisst: Gott nannte das Licht Tag? Die Abwechslung zwischen Tag und Nacht erfolgt durch die Sonne. Sollen nun der 1. und nachher noch der 2. und 3. Tag Tage gewesen sein ohne Sonne? Oder wenn's doch 3 Mal hat Tag sein können ohne Sonne, warum dann eigentlich noch die Schöpfung der Sonne?

Antwort: Wir haben da eine Wiederholung vor uns. Welches von den beiden Werken soll aber nun weggelassen werden? Das erste: Es werde Licht. Denn wie die übrigen Schöpfungswerke reale Grössen sind, so besteht auch das Werk des 4. Tages aus realen Grössen: Sonne, Mond, Sterne.

Und nunmehr ergeben sich wichtige Aufstellungen:

1. Statt 8 Werken sind's nur noch 7 Werke, von welchen nun das erste heisst: Es werde eine Veste zwischen den Wassern. Dass das Werk: Es werde Licht! weggelassen werden muss, wird nun auch durch den Zusammenhang klar, nämlich: (Einleitung:) Die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem *Wasser*. (1. Werk:) Und Gott sprach: Es werde eine *Veste* zwischen den *Wassern!*

2. Die Rechnung nach Tagen muss jetzt bis zur Schöpfung der Sonne wegfallen. Aber die Konsequenz führt dahin, dass man auch bei den andern Werken nunmehr die Tagesangaben weglassen

Digitized by Google

muss. Wir gelangen damit zu der Behauptung; *Der Bericht über die Schöpfung hat einmal so gelautet, dass 7 Werke nacheinander aufgeführt worden sind ohne Angabe von Tagen.*

3. Wie schön passt jetzt nach jedem Werk: Und Gott sah, dass es *gut war.* Und am Ende der ganzen Schöpfung: Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war *sehr gut.* So schafft Gott, und so lobt jedesmal das Werk den Meister: und so findet die ganze Schöpfung ihren Abschluss in dem Lob: Es war alles sehr gut. Gott wirkt, und dafür wird er gelobt aus seinen Werken. Gott wird dargestellt als der schaffende, und durch sein Schaffen sich verherrlichende. Von einer *Ruhe* gegenüber dem *Wirken* kann da keine Rede sein. Wenn daher der 7. Tag den 6 Tagen des Wirkens gegenüber verherrlicht wird, so ist das nur eine Ablenkung von der Verherrlichung Gottes selber.

4. Im biblischen Bericht sind Tage in gewöhnlichem Sinn gemeint („Gott nannte das Licht Tag, und die Finsterniss Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.“ „Das grosse Licht, den Tag zu regieren; das kleine Licht, die Nacht zu regieren“). Man muss sich aber doch auch nebenbei fragen, warum die Berichterstattung nicht fortgefahren ist mit Tagesangaben der 2. Woche u. s. w. Denn wer das erste Kapitel gelesen hat, der ist begierig, was an den nächsten Tagen nach dem Ruhetag geschehen werde; wer ganz unbefangen gelesen hat, der erwartet in diesem Sinn eine Fortsetzung. Es erklärt sich zwar leicht, dass das Thun Gottes nicht nach Menschenweise in eine Wochen- und Tagesordnung eingespannt werden konnte. Bei der Schöpfung ist dies aber doch gethan worden. Wahrscheinlich hat die Siebenzahl der Werke Anlass gegeben, die Siebenzahl der Wochentage anzuwenden; und damit hatte man dann auch einen Weg gefunden, die Wochenordnung, namentlich mit Heiligung des 7. Tages, aus Gottes Thun und Lassen heraus selber als eine göttliche Ordnung hinzustellen. Zur Durchführung dieses Planes bedurfte es jedoch folgender Dinge:

a) Die Abwechslung von Tag und Nacht musste schon in erster Linie stehen. Weil aber die Sonne und der Mond, welche an der *Veste,* am *Himmel*, Lichter sind und auf die *Erde* scheinen, erst nach der Erschaffung von *Himmel* und *Erde* an die Reihe kamen, so wurde ein Ersatz gefunden in dem *Licht,* welches das Gegenteil ist von *Finsterniss* חֹשֶׁךְ. Freilich bedurfte es des weitern noch der grossen Abänderung, dass das Licht „*Tag*“, und die Finsterniss „*Nacht*“ genannt wurde; und noch weiter, dass „aus *Abend* und *Morgen* der *erste Tag*“ ward. Gott hat am ersten Tag „das Licht“ geschaffen; in der Abänderung: Gott hat am ersten Tag „Tag und Nacht“ geschaffen.

Digitized by Google

Wie übrigens, wenn die Angabe von Tagen weggelassen wird, Gott als erstes (und zweites) Werk das Gegenteil von „Tiefe“ und „Wasser“ (Vers 2: es war finster auf der Tiefe (oder auf dem Wasser) (תְּהוֹם Tiefe, wo Wasser ist) erstehen lässt, nämlich die „Veste,“ den „Himmel“ (und das „Trockene,“ die „Erde“), so ist das „Licht“ das Gegenteil von einem andern Begriff in Vers 2: „es war finster (Finsternis) auf der Tiefe.“

b) Nachdem die Siebenzahl der Werke um eines vermehrt worden war, wurden sie auf die 6 ersten Tage symmetrisch so verteilt, dass auf den 3. und den 6. Tag je 2 Werke, auf die andern Tage je 1 Werk entfielen.

Man pflegt den Zustand der Welt vor den Schöpfungswerken das Chaos zu nennen, und sich darunter nach griechisch philosophischer Art das Gegenteil von einem geordneten Zustand zu denken (das Gegenteil von „Siehe, es war *gut*“). Es ist indessen ein ganz bestimmtes Bild der Angabe „die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe“ zu Grunde gelegen, und das ist das Bild von der Sündflut. Da ist die Erde wüst und leer geworden, und 's ist nichts als Wasser (Tiefe) und Finsternis gewesen. Wir brauchen uns demnach nur das Bild einer Überschwemmung vorzustellen, so haben wir im Kleinen das richtige Bild vom Zustand der Welt vor der Schöpfung, wie's nach biblischer Angabe gemeint ist. Der gewaltige Eindruck, welchen die Sündflutsbegebenheit auf das Gemüt machte, hatte die Angabe diktirt „die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe.“ Es ist das nicht eine Aufstellung philosophisch-abstrakter Art, sondern das Gemüt ist dabei der Urheber; und das Wasser bildet in dieser Aufstellung den Hauptgegenstand nicht etwa darum, weil aus dem Wasser alles andere hervorgegangen sei, sondern weil das Wasser in unübersehbarer Überschwemmung, verbunden mit Finsternis, den denkbar düstersten, schreckhaftesten Zustand verursachen kann (Sündflut); der Drang des Gemütes aber geht aus nach einem Zustand, wo alles *gut* ist.

In I. Mosis 2 und 3 muss es auffallen, dass von zwei Bäumen die Rede ist, 2_9 der „Baum des Lebens“ *mitten* im Garten, und der „Baum der Erkenntnis von gut und von bös“. Wenn zwei Bäume vorhanden sind, so darfs 3_3 nicht heissen: Von den Früchten *des Baumes mitten* im Garten hat Gott gesagt u. s. w., sondern es hätte da wieder heissen müssen wie 2_{17}: Von den Früchten des Baumes der Erkenntnis von gut und von bös u. s. w., zumal auch noch darum, weil 2_9 der Baum des Lebens derjenige ist, welcher *mitten* im Garten steht, während der Baum der Erkenntnis nur so neben-

Digitized by Google

bei angefügt wird. Durch diese Erwägung wird man aber zu folgendem geführt: *Die Erzählung von den zwei Bäumen ist keine einheitliche; sie ist zu sondern in eine Erzählung* **mit dem „Baum des Lebens“**, *und in eine Erzählung* **mit dem „Baum der Erkenntnis von gut und von bös“**. Und zwar ist die Erzählung mit dem „Baum des Lebens“ die ursprünglichere, weil 2_9 der „Baum des Lebens“ *mitten im* Garten steht, welche Angabe in 3_3 abgeändert worden ist; die Abänderung konnte aber nur stattfinden dadurch, dass 2_9 den Zusatz bekommen hat „und der Baum der Erkenntnis von gut und von bös“ (mitten im Garten). Übrigens zeigt sich schon im Namen der Bäume das Ursprünglichere an. „Baum des Lebens“, „Lebensbaum“, (עֵץ הַחַיִּים) ist ein rechter Ausdruck zur Namensbezeichnung; „Baum der Erkenntnis von gut und von bös“ (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע) aber ist ein ganz ungeeigneter Ausdruck; wenn's einfach heissen würde „Erkenntnisbaum“, so ginge es an, das andere aber ist ein gemachter Name.

Es ist noch an andern Stellen erkennbar, dass in I. Mosis 2 und 3 zweierlei zusammengetan worden ist.

2_{17}. Wie in 3_3 sollte auch hier das Gebot heissen: „*Vom Baume mitten im Garten* sollst du nicht essen,“ aber nicht: „Vom Baum der Erkenntnis von gut und von bös.“ Denn Gott gibt eben nicht an, was für eine Eigenschaft der Baum hat; das soll der Mensch eben nicht wissen. Erst die Schlange verrät 3_5 diese Eigenschaft. Und der Mensch selber kann den Baum von den andern nur dadurch unterscheiden, dass derselbe mitten im Garten steht.

2_{16} und $_{17}$ steht: *Gott sprach*: *Du* sollst essen! nicht essen! sterben! und ebenso 3_{17}: *Du* sollst nicht davon essen! und 3_3 steht: *Gott hat gesagt: Esset* nicht davon, dass *ihr* nicht *sterbet*. Dass Gott das Gebot auch auf das Weib ausgedehnt hat davon hören wir nichts; wenn aber eingewendet wird, das sei selbstverständlich, warum dann die *wörtliche Anführung* (*Gott hat gesagt*: *Esset* nicht davon, dass *ihr* nicht *sterbet*)? warum z. B. nicht: Gott hat zu meinem Manne gesagt: Du sollst nicht u. s. w.? Wir können demnach schliessen: Entweder ist das Gebot erst erteilt worden, nachdem auch das Weib geschaffen war. Oder aber: *Das in 2_{16} und 2_{17} gegebene Gebot steht ursprünglich in keinem Zusammenhang mit dem in 3_3 gegebenen, und ist dann aber nicht über den „Baum der Erkenntnis von gut und bös“ gegeben, sondern über den „Baum des Lebens“*. „Und Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten. Aber vom *Baum mitten im Garten*, d. i. vom *„Baum des Lebens“* sollst du nicht essen. Denn welches Tages du davon issest, wirst du des *Todes sterben!*“ Diese Aufstellung muss richtig sein, denn erstens dem

Digitized by Google

Verbot, vom *Lebens*baum zu essen, folgt konsequenterweise die Drohung mit dem *Tod;* zweitens, warum droht hier Gott mit der *Todesstrafe*, und, nachdem das Verbot nicht gehalten worden ist, und vom Baum der Erkenntnis von gut und von bös gegessen worden ist, folgt doch nicht die Todesstrafe?

Die Angabe 2_{25} „Und sie waren beide nackend, der Mensch und sein Weib; und schämeten sich nicht" ist an dieser Stelle ein blosses Anhängsel. Man erkennt, warum sie an diese Stelle gerückt worden ist, nämlich um die eigenartige Erkenntnis von gut und böse im 3. Kapitel daran anzuknüpfen. Ebenso erscheint dann im 3. Kapitel die Angabe „Und Gott der Herr machte dem Menschen und seinem Weibe Röcke von Fellen und zog sie ihnen an" (3_{21}) als blosse Einschiebung. Man kann es überhaupt als einen verfehlten Griff bezeichnen, dass diese Angaben aus der Erzählung vom Baum des Lebens (siehe unten) in die Erzählung vom Baum der Erkenntnis von gut und von bös herübergenommen worden sind. Denn was für eine erste Erkenntnis hätten der Mensch und sein Weib im dritten Kapitel haben sollen? Doch die, dass sie entgegen dem Willen Gottes gestohlen hatten von den verbotenen Früchten; die Strafe wird auch hiefür erteilt. Statt dessen wird aber erzählt, sie hätten Furcht [böses Gewissen] gehabt, weil sie nackend waren; welcher bösen Sache dann auf die harmloseste Weise abgeholfen wird durch das Zwischensätzchen: Und Gott der Herr machte dem Menschen und seinem Weibe Röcke von Fellen und zog sie ihnen an; und zwar dies zum Überfluss, dass die beiden sich vorher schon selber bekleidet hatten (3_7): sie flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen; und zum Überfluss auch von 2_{24} (sie werden sein Ein Fleisch).

Auch die „Schlange" wird aus der ursprünglichern Erzählung vom Baum des Lebens, oder aus einer Fortsetzung derselben, herübergenommen worden sein; sie hat vermutlich daselbst eine ähnliche Rolle gespielt, wie die Schlangen, Drachen, Lindwürmer in den alten Sagen. *In der Bibel wird diese Rolle* von den Cherubim übernommen. (I Moses 3,24.)

Die Erzählung vom Baum der Erkenntnis von gut und von bös ist in der Bibel zur Haupterzählung geworden. Die Erzählung vom Baum des Lebens ist durch dieselbe zerrissen worden und kann nur noch in einzelnen Bruchstücken angeführt werden (von 2_5 an).

Zuerst war noch kein Gesträuch des Feldes auf der Erde, und kein Kraut des Feldes sprosste; und kein Mensch war da, das Land zu bauen.

Ein Nebel aber stieg auf von der Erde und tränkte die ganze Fläche des Bodens. Und es liess Gott Jehova sprossen aus-

Digitized by Google

der Erde allerlei Bäume und Gesträuch des Feldes und Kraut des Feldes.

Und Gott Jehova bildete den Menschen aus Staub von der Erde, und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens.

Und Gott Jehova sprach zu dem Menschen: Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis dass du zurückkehrst zur Erde; denn von ihr bist du genommen; Staub bist du, und zum Staub sollst du zurückkehren!

Und es pflanzte Gott Jehova einen Garten gegen Morgen, und den Baum des Lebens mitten im Garten. Und Gott Jehova nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten, dass er ihn bebaue und bewahre.

Und Gott Jehova sprach zu dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens magst du essen; aber vom Baum in der Mitte des Gartens sollst du nicht essen! Denn welches Tages du davon issest, wirst du sterben.

Und Gott Jehova bildete aus der Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels *[die Fische fehlen]*, und brachte sie zu dem Menschen, zu sehen, wie er sie nannte. Und der Mensch nannte die Namen von allem Vieh und von allen Vögeln des Himmels und von allen Tieren des Feldes.

Und Gott Jehova sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm Hülfe machen seinesgleichen. Und Gott Jehova liess einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und nahm eine seiner Rippen, und schloss das Fleisch an ihrer Stelle. Und Gott Jehova baute die Rippe zu einem Weib und brachte sie zu dem Menschen. Da sprach der Mensch: Diese einmal ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Und Gott Jehova machte Röcke von Fellen und bekleidete sie damit.

Und das Weib schauete an, dass von dem Baum mitten im Garten gut zu essen wäre, und dass er eine Lust für die Augen und lieblich anzusehen wäre; und nahm von der Frucht und ass und gab ihrem Manne auch davon, und er ass.

Und Gott Jehova sprach: Siehe der Mensch ist geworden wie unsereiner! Aber dass er nicht ausstrecke seine Hand und breche vom Baume des Lebens, und esse und lebe immerzu —.

Und sie hörten die Stimme Gott Jehovas, der im Garten wandelte bei der Kühle des Tages; und der Mensch und sein Weib verbargen sich vor Gott Jehova unter den Bäumen des Gartens. Da rief Gott Jehova den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Deine Stimme hörte ich im Garten und fürchtete mich. Und Gott Jehova sprach: Hast du von dem Baum gegessen, von welchem ich dir gebot nicht zu essen? Da sprach der Mensch:

Digitized by Google

Das Weib, das du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum, und ich ass. Da sprach Gott Jehova zu dem Weibe: Warum hast du das gethan? Ich will dir viele Schmerzen schaffen, wenn du schwanger wirst; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären, und dein Wille soll deinem Manne unterworfen sein, und er soll dein Herr sein. Und zu dem Menschen sprach er: Weil du gehorcht hast der Stimme deines Weibes, und gegessen von dem Baume, davon ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen, so sei verflucht der Acker um deinetwillen; mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang; Dornen und Disteln soll er dir tragen, und sollst das Kraut auf dem Felde essen.

Da schickte ihn Gott Jehova aus dem Garten und stellte die Schlange vor den Garten, zu bewahren den Weg zum Baume des Lebens.

Die hier gegebene Reihenfolge der einzelnen Bruchstücke will nur eine ungefähre sein; es ist z. B. gut anzunehmen, dass die Schlange auch in der Erzählung vom Baume des Lebens auf die Art mitgewirkt hat, wie in 3_{1-5} steht, und zwar um der Lebhaftigkeit der Erzählung und um der nachfolgenden Bestrafung willen. Nur steht dem entgegen, dass das Weib nicht von dem Baume zu essen begehrt, weil sie leben und wie Gott sein möchte, sondern einfach weil ihr die Früchte gefallen. (Im andern Fall nicht darum weil sie erkennen möchte, was gut und was bös ist, sondern wieder nur, weil ihr die Früchte gefallen).

Notiz.

Von der im XI. Jahrgange dieser Zeitschrift (1894), S. 241—245, in deutscher Übersetzung erstmalig veröffentlichten syrischen Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus hat jetzt P. Bedjan im 6. Bande seiner Acta martyrum et Sanctorum (Paris, 1896), S. 83—106, den syrischen Originaltext veröffentlicht. Auf Grund einer Vergleichung dieser Textveröffentlichung mit der vom Unterzeichneten im Herbst 1894 zu London angefertigten Abschrift hat sich ergeben, dass der Herausgeber den handschriftlichen Befund im wesentlichen getreu wiedergegeben hat. Abgesehen von den Fällen, wo er die inkonsequente Schreibung einzelner Wörter in der Handschrift beseitigt hat und von einem Druckfehler (S. 93, Z. 14) sind nur folgende Abweichungen anzumerken: S. 65, Z. 6 und 19, und S. 105 Z. 3 sind einzelne, für den Sinn unwesentliche Wörter und S. 99 Z. 1 das Pronomen „dies" (s. S. 250 Z. 18 der deutschen Übersetzung) von ihm aus Versehen weggelassen worden. Ebenso fehlt S. 103, Z. 10 der Vordersatz, der in der Übersetzung S. 252 Z. 43 und 44 steht, nur muss er dort, da in dem vorausgehenden Satze der Herausgeber das eine Wort sicher richtiger gelesen hat und darum die von mir vermutete Correlation zwischen den Ausdrücken in Wegfall kommt, darnach folgendermassen lauten: „und sie redete, ohne bei Sinnen zu sein, über die Tugend des Gregorius. Als aber der Mann Gottes sah, dass sie von dem Dämon

Digitized by Google

zerrissen wurde, that sie ihm leid" u. s. w. Andererseits kann ich jetzt nach Bedjan's Text eine kleine Lücke meiner Abschrift ausfüllen, wodurch der Sinn des Satzes S. 249, Z. 30 f. der Übersetzung wesentlich verständlicher wird: „Denn, so viel ich zu tragen vermag, hat mir Gott Erkenntnis gegeben" (ebenso wie es kurz vorher, Z. 25, doch wohl am einfachsten ist zu übersetzen: „so wie du von Gott geschaffen bist") Und S. 254, Z. 5 f. muss es nach der richtigen Vocalisation des Herausgebers vielmehr heissen: „du Gottheld (nach Jes. 9, 5), dessen rechte Hand den Himmel ausgespannt hat und in Demut der Welt sich gezeigt hat."

Von Interesse ist ferner die Mitteilung des Herausgebers in seiner Vorrede, dass die syrische Handschrift No. 231 der Berliner königlichen Bibliothek gleichfalls eine syrische Lebensgeschichte des Thaumaturgen enthält, die viermal umfangreicher ist, als die oben behandelte. Ich gebe im Folgenden die wortgetreue Übersetzung der beiden Proben, die P. Bedjan in den Anmerkungen zu S. 84 und 99 zum Abdruck bringt. Die erstere Stelle lautet: „Zu jener Zeit nun war ein Bischof im Lande Pontus, dessen Name Phaedimus war; und er leitete die Kirche einer Stadt, die Amasis hiess, der auch die göttliche Kenntnis der Weissagung durch das Geschenk des Geistes in sich hatte. Dieser Bischof nun hatte vielen Eifer, den Gregorius, den er hoch hielt, auch zur Würde des Priestertums und der Leitung der heiligen Kirche heranzuziehen;" und die andere Stelle lautet: „Der selige Alexanders aber ward durch die Gabe des Geistes verwandelt; und er fing an durch das Wort der Lehre die ganze Versammlung der Kirche zu ermahnen. Denn alsbald that er durch die That öffentlich kund, dass der selige Gregorius ihn mit Recht zur Würde des Priestertums berufen und herangezogen hatte. Denn nach der Weise von Quellen ergossen sich geistliche Ströme aus seinem Gemüte, indem auch die Worte seiner Schriftauslegung durch die Schönheit der vernunftgemässen Rede [wohl]geordnet waren. Und als er dies mit der ganzen Versammlung redete, da traf es sich, dass ein athenischer Jüngling der [mit] dort stand, über ein Wort, das er geredet hatte, lachte, indem er sprach: Von wo mag er das aufgelesen haben, da er doch in der athenischen Redeweise nicht unterrichtet ist? Dieser Jüngling nun wurde, wie man sagt, durch ein göttliches Gesicht sofort getadelt: es erschien ihm nämlich sogleich zu dieser Zeit ein Flug Tauben, die durch ihre Schönheit herrlich strahlten, samt einer Stimme, die von ihm vernommen wurde: Dies sind die Tauben des Alexandros, über den du lachst."

Nach diesen Proben kann kein Zweifel sein, dass diese syrische Vita eine wörtliche (nur in etwas prolixer Form gehaltene) Übersetzung der Vita des Gregor von Nyssa ist, wie ein Vergleich mit den §§ 7 und 20 dieser Vita (vgl. S. 254 und 291 der Ausgabe der Schriften des Gregorius Thaumaturgus von G. Vossius, Mainz 1604) beweist. Die Frage ist nur, ob auch alle andern Teile dieses Textes sich ebenso eng an diese griechische Vita anschliessen. Denn an sich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass andere Partien des syrischen Textes der Berliner Handschrift mit dem Wortlaute der Vita der Londoner Handschrift zusammentreffen, etwa derart, dass diese alte syrische Vita mit dem Materiale der griechischen Vita von Gregor von Nyssa interpoliert sein könnte.

V. Ryssel.

Digitized by Google

Ulrich Zwingli und Franz II Sforza. (1531)

(Nach ihrer durch den mailändischen Gesandten Panizzone vermittelten Korrespondenz.)

Von Paul Kind, Pfarrer in Schwanden, Ct. Glarus.

Während der Feindseligkeiten zwischen Zürich und der katholischen Urschweiz, die dem Ausbruch des verhängnisvollen zweiten Kappelerkrieges (1531) vorausgiengen, boten auch die benachbarten Fürsten als mehr oder weniger ehrliche Makler ihre guten Dienste zur Vermittlung zwischen den streitenden Parteien an. Unter ihnen Franz II Sforza, Herzog von Mailand.

Von besonderem Interesse ist, dass bei diesen Bemühungen der Herzog von Mailand in unmittelbaren Verkehr mit dem Reformator Zürichs trat. Es sind im Mailänder Staatsarchiv Briefe gefunden worden, die über diesen Verkehr Aufschluss geben und zugleich ein Licht auf die letzten Monate des bewegten Lebens Zwinglis werfen. Diese Briefe sind von P. Ghinzoni, dem unermüdlichen und um die Erforschung und Bekanntmachung der historischen Schätze des Mailänder Staatsarchivs überaus verdienten Vizedirektors eben dieses Archivs, im XV Band des historischen Jahrbuches der italienischen Schweiz (1893) veröffentlicht worden.

Franz II Sforza hatte am 7. Mai 1531 mit den Hauptleuten der drei rhätischen Bünde und der reformierten Stände der Eidgenossenschaft im Lager vor Musso einen Vertrag gegen Giangiacomo de Medici, den berüchtigten Kastellan von Musso, geschlossen, demzufolge er sich verpflichtete, die kriegerische Aktion der eidgenössischen und bündnerischen Truppenmassen mit seinen Schiffen, mit Proviant, Munition und Soldgeldern zu unterstützen. Die Anhäufung dieser Truppenmassen an den Grenzen des Herzogtums Mailand sah Karl V, oberster Lehnsherr Mailands, mit misstrauischen Augen. Er argwöhnte einen französischen Anschlag auf die Lombardei, wie er dies dem Herzog von Mailand durch dessen Gesandten El Gilino aus Gent in den Niederlanden melden liess. Der Herzog liess sich jedoch hiedurch nicht von seinem Bündnis mit den Eidgenossen, das seinen Interessen diente, abwenden und schickte seinen Sekretär Giovanni Domenico Panizzone nach Zürich, um die

Digitized by Google

Ratifikation des Vertrages zu betreiben. Ebenderselbe vermittelte nun auch die Korrespondenz des Herzogs mit dem Reformator.

Er schreibt in einem Briefe vom 22. Mai 1531: „Ich begrüsste Zwingli und empfahl ihm die Sache, und er hat (fatto tal offitio) dabei solche Dienste geleistet, dass man mir sagt, (giovera molto) es werde der Sache sehr nützlich sein.“

Im weiteren meldet er, dass am gleichen Tage die Boten der Zürcher Hauptleute aus dem Lager (v. Musso) erwartet wurden. „Ich weiss, sagt er, dass die Kantone der VIII Orte im Lager zusammengekommen sind und den Vertrag ratifiziert haben, so dass jetzt nur noch die endgültige Ratifikation durch die einzelnen Orte aussteht“ (che hora basta ratificare particolarmente). Auch fehlt es mir nicht an einer guten Antwort auf alles, was sie entgegnen; denn ich habe auch Zwingli und andere, mit denen ich gesprochen habe, zufrieden gestellt. Im übrigen bitte ich Gott um gute Losung, denn Sie wissen, dass ausser dem (kleinen) Rat auch der Grosse Rat der 200 durch Handaufheben seine Stimme abgeben wird.“

Nachdem endlich durch einen Städtetag (v. 1. Juni 1531) der Vertrag zwischen Franz II Sforza und den Eidgenossen genehmigt war, wurde er durch denselben Panizzone nach Mailand gebracht zum Austausch der Urkunden. Die herzogliche Urkunde brachte der Gesandte persönlich wieder nach Zürich und blieb hier auf Befehl des Herzogs während des Müsserkriegs.

Seine Instruktion vom 11. Juni 1531 sagte: „Um jener unbesieglichen Nation (nämlich der Eidgenossen) unsere Zuneigung zu beweisen, die wir immer für sie gehabt haben und noch haben, besonders für den Kanton Zürich, schien es uns nötig, Euch zurückzusenden, um ihnen diese unsere wohlwollende Gesinnung zu bestätigen und vornehmlich um die gegenwärtigen hochlöblichen (magnifici) Herren von Zürich wissen zu lassen, dass wir entschlossen sind, in allen ernsteren Geschäften mit jener Nation (Schweizer) uns nach dem Rat und Urteil dieser Herren (v. Zürich) zu verhalten.“

Der Schluss der Instruktion fordert sodann den Gesandten auf, des Herzogs Dienste zur Herstellung der eidgenössischen Eintracht anzubieten. Es heisst da: „Bei dem Gedanken an die Freundschaft und Verbindung, die seit altem zwischen jenen ausgezeichneten Herren und unserem erlauchtesten Hause besteht, muss uns jede Zwietracht unter ihnen schmerzen. Ihr könnet Euch daher mit jenen vornehmen und weisen Herren beraten, ob es ihnen recht wäre, wenn Ihr Euch in unserem Namen zur Vermittlung und Versöhnung anerbötet. Wir wünschten das umsomehr, je mehr sie dann jene Grösse und jenes Ansehen wiedergewinnen würden, in dem sie sich vormals befunden haben.“

Digitized by Google

Panizzone schrieb darauf am 26. und 30. Juni an seinen Herrn: „Der ehrwürdige Zwingli hat mir gesagt, es sei ein Kurier zu den Zürchern gekommen mit Briefen des Inhalts, es sei einiges Fussvolk (Landsknechte) von Ems [1]) nach Musso geschickt worden. Er kennt ihre Zahl nicht, auch nicht welchen Weg sie gehen. Man wisse nicht einmal, ob die Nachricht ihre Richtigkeit habe. Er halte sie nicht für richtig, weil es eine Privatnachricht sei. Doch sagt er, es sei gut, auf der Hut zu sein. Er meint, es seien Landsknechte, wie sie alle Tage vereinzelt, zu dreien oder vieren, wandern. Es seien wohl solche, die in den Dienst der Venetianer treten wollen. Doch solle man sich in Acht nehmen, mehr als andere Male, weil ihm diese private Nachricht von *Freunden* der Zürcher gegeben worden sei.“

Die Bemühungen Panizzones zwischen den streitenden Eidgenossen zu vermitteln und mit allen XIII Orten einen dauerhaften Bund zu schliessen, fanden einen hartnäckigen Widerstand an der französischen Partei und dem französischen Botschafter, der auch im Namen seines Königs Vermittlerdienste angeboten hatte.

Hierüber lässt sich Panizzone in einem Brief vom 3. Juli so vernehmen:

„Zwingli, nachdem er von meinem Auftrag Kenntnis erhalten hatte, antwortete auf meine Frage um seine Ansicht wörtlich: „Alles ist schön und gut, besonders das Kapitel vom Frieden. Ich glaube aber, dass die französische Partei sich wehren wird, so viel sie vermag, damit nicht der Herzog von Mailand bei den unsrigen irgend eine Gunst erlange. Dennoch rate ich Euch, dass Ihr an der Tagsatzung (in Bremgarten) erscheinet und alles vorleget und in dieser Angelegenheit fortarbeitet, weil Ihr wohl daran tuet.“ („Omnia placent presertim capitulum pacis; credo tamen, quod factio gallica obstabit, quantum poterit, ne dux Mediolani habeat aliquam gratiam apud nostros; verum tamen consulo, ut compareas in diete et proponas omnia.“)

Zwingli hatte Anlass, auch in einer andern Sache dem Herzog einen Dienst zu leisten. Die Zürcher Hauptleute im Lager von Menaggio am Comersee hatten sich nämlich beim Rate beklagt, der Herzog zahle schlecht und sorge nicht genügend für Lebensmittel, sodass die entrüsteten Ratsherren schon daran dachten, ihre Fähnlein zurückzurufen. Da kam ein Schaffhauser aus eben jenem Lager, der diese Klagen bestritt und behauptete, die Hauptleute verzögerten die Besoldung der Mannschaft in böser Absicht. Panizzone führte

---

[1]) Clara de Medici war vermählt mit Wolf Dietrich von Hohenems im vorarlbergischen Rheintal.

Digitized by Google

ihn deshalb bei Zwingli ein und dieser schickte ihn mit Panizzones Dolmetscher in den geheimen Rat, wo er, vom Staatschreiber ermutigt, die Wahrheit zu sagen, das Gesagte bestätigte. Dies schrieb P. in einem Briefe vom 12. Juli aus Bremgarten.

Mit Bezug auf die Schwierigkeiten, die der Absicht eines dauerhaften Bündnisses mit allen Eidgenossen und der Vermittlung des Friedens zwischen den 8 evangelischen und 5 katholischen Orten im Wege standen, gab der Herzog in einem Briefe aus Como vom 20. Juli seinem Gesandten den Auftrag, er solle trotzdem weder das eine noch das andere aus dem Auge lassen, da die Opposition der Franzosen bei seiner offenkundigen Freundschaft mit dem allerchristlichsten König ganz unbegründet sei. Er solle das Zwingli und den andern dortigen Freunden mitteilen und sie bitten, ihn und seine Angelegenheiten (Interessen) in Schutz (habere in protectione) zu nehmen zu ihrem gemeinsamen Besten, da auch sie über ihn unter allen Umständen verfügen könnten, wie über jeden andern Freund.

Die Tagsatzung in Bremgarten wurde am 14. August ohne Beschluss geschlossen, weil, wie Panizzone an demselben Tage aus Zürich schrieb, „die reformierten Stände forderten, es solle in den 5 Kantonen erlaubt sein, das alte und neue Testament wörtlich, d. h. unverkürzt und vollständig zu lesen, ohne Strafe", während die katholischen dies nicht zugeben wollten. Zugleich meldet er, Meister Zwingli sei fortwährend darauf bedacht, Mittel und Wege zu finden, um noch engere Freundschaft als bisher zwischen Mailand und den Schweizern zustande zu bringen. Er habe ihm in diesen Tagen bei einer Begegnung gesagt: „Ich habe nun Nerv und Weg engerer Freundschaft (nervum et viam artioris amicitiae) zwischen deinem Fürsten und dieser Nation (der Eidgenossen) gefunden und zwar so, dass auch der Kaiser nichts dagegen haben kann. Aber ich werde es dir schriftlich geben."

Panizzone vermutet, Zwingli meine irgend einen „Nerv seines Glaubens", was vielleicht so zu verstehen ist, er wolle den Herzog auf die Seite der Reformation herüberziehen. Es ist daher begreiflich, dass Panizzone in dieses Projekt Zwinglis geringes Vertrauen setzt, wie er dies in einem Briefe aus Zürich vom 6. September 1531 mit den Worten andeutet:

„Ich habe mich nicht bemüht, jenen Nerv des Freundschaftsbundes (von dem Zwingli gesprochen) näher kennen zu lernen, weil ich weiss, dass sich dies Wort nur auf seinen Glauben bezieht (non ha altro fondamento che in la sua fede). Dennoch übersende ich Eurer Excellenz den mir von ihm übergebenen Brief." Auch ein anderer Zürcher, den er zu seinen Freunden rechnet, sagte dem Gesandten, es sei jetzt schwierig, mit den 8 Kantonen Freundschaft zu

Digitized by Google

schliessen, ausser auf Grund ihres neuen Glaubens. Auch wäre gegenwärtig Freundschaft mit den 8 Orten nicht gleichbedeutend mit den 5 andern, d. h. mit allen 13 Orten; im Gegenteil, wer jetzt Freund der 8 Orte sei, dürfe nicht von den 5 Orten reden. Die Freundschaft des Herzogs mit den 8 Orten werde übrigens dauern, solange die Kapitulationsgelder bezahlt würden. (Brief vom 16. September). Unterdessen werde der Friede zwischen ihnen erfolgen und dann werde man mit allen (Orten) Freundschaft schliessen können. Es wäre auch jetzt der günstige Zeitpunkt, um den Frieden zwischen ihnen zu vermitteln, weil die Landleute auf beiden Seiten zu klagen beginnen, es verleide ihnen, in dieser Handelssperre und den beständigen Kosten der Grenzbesetzung zu bleiben, zu der sie durch die Furcht vor Ausbruch bewaffneter Feindschaft genötigt seien.

Leider ist Zwinglis eigenhändiger Brief an Franz II Sforza, von dem Panizzone schreibt, aus dem Archiv entwendet worden. Jedoch ist sein Inhalt teilweise ersichtlich aus der Antwort des Herzogs und dessen Instruktion an Panizzone vom 17. September.

Dieser erhält den Auftrag, Zwingli zu sagen: „die von ihm im Briefe aufgeworfenen Fragen seien zwar von *grösster* Bedeutung (di grandissima considerazione), aber der Herzog wünsche für einstweilen in der Freundschaft, in der er gegenwärtig mit den 8 Orten und mit allen 13 Orten stehe, zu verharren. Er wünsche und hoffe baldigen Frieden für sie, und es wäre ihm lieb, nach abgeschlossenem Frieden mit der ganzen unbesiegbaren helvetischen Nation in guter Freundschaft und Nachbarschaft zu bleiben. Sollte es aber nicht zum Frieden kommen, so solle der Gesandte freimütig sagen, dass der Herzog mit den 8 reformierten Orten immer guten Frieden zu halten wünsche und dass es für sie und ihn zum Vorteil sei, wenn sie sich einander nähern. Dabei bleibe er aber bei dem Wunsche, es möchte ihm dasselbe auch mit den 5 katholischen Orten gelingen. Damit werde auch die kaiserliche Majestät zufrieden sein.“

Der Brief des Herzogs ist lateinisch geschrieben und lautet in deutscher Übersetzung:

Ehrwürdigster, teuerster Freund. Euer Brief war uns sehr angenehm, weil wir daraus Eure Freundschaft und Euer Wohlwollen für uns erkennen konnten, was wir zwar sehr oft erfahren dürfen und worin beharren zu wollen wir Euch bitten. Denn Ihr werdet wissen, dass, wenn wir in irgend etwas Euch gefällig sein können, wir aufs eifrigste uns für Euch und Euer Wohl und Eure Ehre bemühen werden. Da wir im übrigen darüber, was Ihr uns geschrieben habt, unserm Sekretär Johann Dominik Panizzone brieflich einiges angedeutet haben und dieser das Weitere darüber mit Euch verhandeln

Digitized by Google

wird, schliessen wir unser Schreiben. Wir versichern Euch, dass Ihr dem, was unser erwähnte Sekretär in unserm Namen sagen wird, dasselbe Vertrauen schenken dürfet, wie wenn wir selbst es Euch gesagt hätten.

Wir stellen uns Euch zu Diensten und empfehlen uns.

Mailand, 17. September 1531. Euer Franciscus Sforza.

Es scheint aus diesen Dokumenten hervorzugehen, dass Panizzone mit seiner Vermutung über Zwinglis „nervus“ und „via“ nicht sehr weit fehlgeschossen hatte. So unwahrscheinlich es uns auch vorkommen mag, es bleibt doch kaum etwas anderes übrig, als zu vermuten, dass der Reformator den Versuch gemacht hatte, den Herzog von den politischen Vorteilen eines engen Anschlusses an die reformierten Stände der Eidgenossenschaft und überhaupt an die evangelisch gesinnten Mächte Europas, an jenen grossen Bund, der nach Zwingli's grossem und kühnem Plane alle protestantischen Mächte vom nordischen Meer bis zu den Alpen umfassen sollte, zu überzeugen, selbstverständlich unter der Bedingung, dass auch er seinen Staat der Reformation öffnen würde.

Wenn er die katholische Urschweiz zwingen wollte, der kirchlichen Reformation freien Eingang zu gewähren, so musste ihm ja freilich viel daran liegen, sie von allen Seiten durch solche Staaten zu umklammern, die selbst protestantisch waren, oder doch der Reformation keinen Widerstand entgegensetzten. Aber zu solch weitschauenden Plänen, zu solch grosser Politik konnte sich Sforza, der in den kirchlichen Anschauungen Roms aufgewachsen war und eine Politik der kleinen Mittel vorzog, nicht erheben. Ihm, wie allen italienischen Fürsten der Renaissance und Reformationszeit fehlte vor allen Dingen die zu solchem Unternehmen nötige religiöse Tiefe, Ernsthaftigkeit und Energie. Dennoch hütete er sich, mit Zwingli zu brechen und, setzte die Verhandlungen mit ihm fort. Ob freilich der anonyme „Freund“ (l'amico), von dem Panizzone in seinen spätern Briefen schreibt, stets gleich bedeutend sei mit dem Reformator, können wir nicht entscheiden. Nur so viel ist gewiss, dass Zwingli auch fortan eine besonders hohe Stelle in der Achtung des Herzogs behält. So berichtet Panizzone in Folge eines Gesprächs mit dem Reformator bei Ueberreichung des obgenannten Briefes, Zwingli habe gesagt, „es würde genügen, wenn bei Abschluss des Bündnisvertrages (sc. zwischen Mailand und den 8 Orten) bestimmt würde, dass ein Teil den andern im Notfall zu unterstützen habe, auch für den Glauben (also zur Verteidigung des Glaubens. in caso di bisogno anchora per la fede) gegen jedermann, ohne irgend jemand zu nennen. Es missfalle ihm nicht, wenn man warten wolle, bis der Friede unter ihnen geschlossen sei, um mit allen

Digitized by Google

13 Orten in Freundschaft zu treten. *Aber jetzt ginge es leichter, Freundschaft zu schliessen, wenn der Herzog seine Hilfe zusagte.*

Mit den 8 Orten könne man öffentlich verhandeln. Aber mit den 5 katholischen Orten seien geheime Verhandlungen vorzuziehen. So versichert er, dass auch der König von Frankreich im Geheimen mit ihnen verhandle und sich um den Frieden zwischen ihnen bemühe, um mit ihnen Freundschaft zu schliessen und sich ihrer gegen den Herzog zu bedienen. Er argumentiere, der Herzog sei eine Kreatur des Kaisers und sie (die Eidgenossen) seien von des Kaisers Macht auf allen Seiten umgeben. Darum wäre es gut, wenn der allerchristlichste König in Mailand wäre, damit die Eidgenossen wenigstens von dieser Seite frei wären von des Kaisers Macht. Doch werde es dem Herzog nicht an bessern Gründen fehlen. Denn der König von Frankreich sei eine zu grosse Macht und erteile den Schweizern Befehle, kraft des Bündnisses (von 1521), indem er selbst die Hauptleute zur Aushebung von Mannschaft erwähle, als ob er der Herr im Lande wäre. Das würde der Herzog nicht tun. Brauchte er Mannschaft, so würde man sie ihm durch amtliche, öffentliche Verordnung geben. Auch würde man jetzt die Länder (die 5 Orte) beim Frieden erhalten durch das Zugeständnis des gegenseitigen Handels und des Zuflusses von Lebensmitteln, was ihm besser gefiele, als ein neuer Krieg, den der allerchristlichste König führen und der auch hier Teurung verursachen würde. Schliesslich sei ihm auch der Herzog in seinem Staate nicht zu schreckhaft, wie es ihm der allerchristlichste König wäre (wenn dieser nämlich das Herzogtum Mailand beherrschte)." Zwingli habe ihn auch ermahnt, alles geheim zu halten und sich besonders vor dem Staatsschreiber zu hüten, der für einen guten Franzosen gelte. Panizzone meint am Schlusse, der Herzog möge aus alledem erkennen, dass dieses Unternehmen (der Pazifikation der Eidgenossen und ihrer intimern Verbündung mit Mailand) eines andern Mannes bedürfte, als er sei, und weiterer Vollmacht, um durch Spenden Freunde zu gewinnen.

(Brief von Zürich vom 25. September 1531).

In diesem Briefe ist besonders interessant das Urteil Zwinglis über die Allianz, die die schweizerischen Länder- und Städtearistokratieen mit Frankreich zu einer Zeit geschlossen hatten, als dieses im Besitze der Lombardei war, und in der offenbaren Absicht, nicht nur sich durch die Militärkonvention reichliche Einnahmen zu verschaffen, sondern auch durch Frankreich sich den ennetbirgischen Besitzstand sichern zu lassen. Er sieht in diesem Bunde mit dem übermächtigen Nachbarn eine grosse Gefahr für die politische Unabhängigkeit der Eidgenossenschaft; ja er gibt mit patriotischem

Digitized by Google

Bedauern zu, dass eine tatsächliche Schwächung der Unabhängigkeit gegenüber Frankreich schon damals eingetreten sei. Die Zukunft hat ihm recht gegeben. Es ist eigentümlich, dass seit jenem verhängnisvollen ewigen Bunde mit Franz I. die eidgenössische Politik stets Mühe hat, sich der Neigung zu allzu intimer Freundschaft mit Frankreich zu erwehren, deren Vorteile doch schliesslich allezeit nur auf der Seite des mächtigen Nachbarn liegen.

Den Versuchen Sforzas, sich sowohl gegen Frankreich als den Kaiser durch einen intimen Bund mit den Eidgenossen zu stärken und zu diesem Zwecke zwischen den 8 evangelischen und 5 katholischen Orten, mit denen er auch direkte Unterhandlunen angeknüpft hatte, zu vermitteln, machte schliesslich der Ausbruch der Feindseligkeiten zwischen Zürich und den 5 Orten ein Ende. Auch die Korrespondenz zwischen Zwingli und Sforza erlitt damit einen jähen Abbruch.

Die spätern Briefe Panizzones enthalten nur noch Berichte über den zweiten Kappelerkrieg. Unter diesen hebe ich noch eine kleine Notiz aus einem Briefe vom 11. Oktober heraus über den Aufbruch des ersten zürcherischen Aufgebotes mit dem grossen Banner. Er erzählt: „die Zürcher haben auch das grosse zürcherische Banner nach Kappel geschickt mit 6000 Mann, die ihm folgen, und dieses grosse Banner ist weiss und blau mit einem handbreiten roten Bande, auf dem am Kopfe ein weisses Kreuz gestickt ist und oben drauf ist ein langer Lanzenspitz und es trägts ein Greis mit beiden Händen. Auch Zwingli reitet mit, und jemand hat gesagt: „es ist nötig, dass die Pfarrer vorangehen; denn ihretwegen sind wir hier.“ Kurz vorher sind auch andere Banner abgegangen und die Artillerie, deren Hauptmann der Wirt vom Roten Haus dahier ist. Man hofft, der Krieg sei in 8 Tagen zu Ende.“

Diese Hoffnung, diese vielleicht auch nur zur Schau getragene Zuversicht ist freilich elend zu Schanden geworden.

Auch aus dieser Korrespondenz gewinnt man den Eindruck, dass Zwingli der dominierende politische Kopf in Zürich war, dass er aber mit seinen grossen Plänen sich ein Ziel gesetzt hatte, dem seine Kraft nicht gewachsen war. Die Hindernisse lagen nicht nur im Widerstand der katholischen Orte; sie türmten sich überall empor und nicht zum mindesten im eigenen Lager, wo Gegenströmungen, genährt durch Eifersucht und Ehrgeiz ihm hemmend entgegentraten. Wie sehr der Politik Zürichs und der evangelischen Stände damals die notwendige Einmütigkeit fehlte, hat die laue Kriegsführung und die Katastrophe des Kappelerkrieges gezeigt. Der Zwiespalt zwischen Zwingli und den damaligen Leitern der zürcherischen Politik war aber schon früher hervorgetreten, als

Digitized by Google

Zwingli vergeblich gegen die Verhängung der Sperre über die katholischen Orte eiferte. Hermann Escher in seinem Werk von den Glaubensparteien der Schweiz und ihren Beziehungen zum Ausland von 1527—1531 hat diesen Zwiespalt überzeugend nachgewiesen [1]. Er sagt von dieser letzten Zeit des Kampfes Zwinglis um seinen bisherigen Einfluss p. 253 „Sein Einfluss sank, in seiner Seele bildete sich der Entschluss, seine Stellung in Zürich gänzlich niederzulegen. Am 26. Juli bat er den grossen Rat, ihn aus dem Predigtamt zu entlassen. Zwar gelang es, ihn zur Zurücknahme seines Gesuches zu bewegen, allein aus der Leitung der zürcherischen Politik schied er tatsächlich fast ganz aus."

Wenn aber Escher meint, Zwingli habe von da an an den Staatsgeschäften nur geringen *Anteil* genommen (c. c. 6, p. 254), so scheint dem doch die bis Ende September gehende Korrespondenz mit Sforza zu widersprechen. Denn sie beweist, dass immer fort kirchenpolitische Pläne seinen Geist beschäftigten.

Aber er sah sie alle scheitern. Und gerade sein grösster Plan, der für die Reformation am verheissungsvollsten war, die protestantischen Mächte Deutschlands und der Schweiz zu einem mächtigen Bunde gegen Habsburg zu vereinigen und ihm auch noch das Herzogtum Mailand anzugliedern, scheiterte nicht an den Widersachern der Reformation, sondern an den politischen und konfessionellen Bedenken ihrer Freunde, namentlich an einem unüberwindlichen Rest von Kaiser- und Reichstreue in den protestantischen Fürsten und Städten Deutschlands.

Der älteste St. Galler Catechismus 1527,

eine Reproduktion des Catechismus der böhmischen Brüder 1522.

Von Traugott Ganz, Pfarrhelfer in Wetzikon (Kt. Zürich).

Catechismus der böhmischen Brüder. (Dresd. Ex.)	**Der erste evangelische Unterricht in St. Gallen.**
Ein christliche Untterweysung [der klaynen Kinder] jm Gelauben, [durch ein weyss einer Frag]. M. D. XXij.	Ain Christliche underwisung [der Jugend] im Glouben, [gegründt in der hailigen gschrifft], [fragens wyss.]

[1]) Eidg. Absch. Nr. 540 b 122 Programm Zwinglis über Neugestaltung der Eidgenossenschaft.

Digitized by Google

(Zürch. Ex.)

Ain Schöne
Frag und Antwurt
den jungen kündern. Zů under
weysen, got zůerkennen, auch
in anrůffen als ain vatt
er. Den jungen vast
nützlich zůlernen.

O Christenmensch, underweyss dey
ne kind, so kumpstu zů warer erkant
nus gotes Unnd aines Christenli
chen lebens.
Jnn Jar. M. D. XXiij.

Luce am XVIII. spricht Christus:
Lond die Kinder zu mir kommen
und werend inen nit, denn sölicher
ist das rich Gottes.

Zun Ephesern am VI. Capitel spr.
Paulus:
Ir vätter reytzend üwere Kinder nit
zu Zorn, sonder erziehend sy uff,
in der zucht und vermahnung an
den Herren.

(*Aus Kesslers Sabbata II. pg. 76 f*:)
(*Titel*:) *Cathecismus ordnung und ansechen allhie zuo St. Gallen damit die kinder unsers allgemainen christenlichen globens unterricht werden.*

(Vorred zum st. gall. Cat.)

Uf den 7 tag Augustmonats, im XXVII jar, ist von kleyn und grossen Räthen der statt S. Gallen, beschlossen, und uff irer Predicanten anzeygen, underricht und erbieten zugelassen: das hinfür zu den tagen, so man die gedächtniss des tods Christi, in dem nachtmal des Herren begangen hatt, nach mittags die jugend, so ob nün und under fünfftzehen jaren ist, in die grösseren pfar (*grossen pfarkilchen*), namlich gen S. Laurentzen berüfft, und allda von gedachter Kilchen fürgesetzten mit [nachfolgenden] Fragen *so den Anfang unsers christenlichen globens* (*wie sy es in ain ordnung gestellt und in acht tail verfasset habend*) *betreffend* erinnert, und ires gloubens rechenschafft ze geben, glert werde: und also nach erheyschnng der gschrifft in gutem uffzogen, und mit verstand an den Herren gewiesen: dwyl und sy in Christo (*-um*) unserm heyland getöufft, und sines lybs gwüsse mitglider sind. Uff söliches eyn erbarer Rath hiemitt, die Elteren irer statt und grichten ermant haben wil, damit sy ir jugend zu gedachten tagen und zyten *und* fürderlich uff gmeldte statt, des gloubens bericht ze geben und empfachen, bescheydind. Welche sy vorhar (*-hin*) von der kindheit zu gelegnen tagen, nach innhalt des *vorgemelten* büchlins, leeren und underrichten (*-wyssen*) söllend, wie und sy vor Gott schuldig sind, biss zu der zyt dass sy für die priester gestellt mögend werden, denselben geschicklich ze antworten, nach innhalt der [göttlichen] gschrifft in diesem (*selbigen*) büchlin beschriben.

Digitized by Google

1. **Frag**: Was bistu?
Antwort: ein vernunfftige [Schopfung] gottes und ein tötliche.

2. **Fr**: Warumb beschüff dich gott?
A: das ich in solt kennen und liephaben (und [1]) habende die liebe Gottes) das ich selig wurdt.

3. **Fr**: War auff steht dein seligkayt?
A: auff [2]) dreyen [götlichen] tugenden.

4. **Fr**: Welche seints?
A: der glaub, die lieb [3]), die hofnung.

5. **Fr**: Bewer das.
A: S. Paul' spricht, [ytzundt] bleyben (uns) disze drey (tugendt), der glaub, die lieb und die hofnung, [und] das gröst [ausz den] ist die lieb.

6. **Fr**: Welches ist die erst [grundtfest] deiner seligkayt?
A: der glaub.

7. **Fr**: Bewer das.
A: S. Paul' [sagt] (zu den Juden), es ist unmüglich got (zu)-

---

|Harnach volgend die fragen etlicher puncten, fürnemlich, deren man die jugent erinneren mag.|

|Die fürgesetzten oder priester **fragend**:|

1. Was bist du?
Antwort der jugend: Ein vernünfftige [creatur] Gottes und ein tödtliche.

2. **Fr**: Warum beschüff dich Gott?
A: das ich in solt kennen nnd lieb han, das ich sälig wurd.

3. **Fr**: Woruff stadt din säligkeyt?
A: Uff |dem Herren Jesu, waren Gottes sun, uff welchen wir durch sin wort erbuwen werdend in| III [gründtlichen] tngenden.

4. **Fr**: Welche sind *die*?
A: Der Gloub, die Liebe, |und| die hoffnung.

5. **Fr**: Bewär das.
A: S. Paul spricht |(1. Cor. 3): Einen andren grund kan zwar niemant legen ussert dem der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus. Aber von den tugenden spricht er (1. Cor. 13)|: [Nun aber] blybt Gloub, Hoffnung und Liebe, diese dry, [aber] die Liebe ist die gröst [under inen].

6. **Fr**: Welches ist die erst [tugend der grundveste] diner säligkeit?
A: Der Gloub.

7. **Fr**: Bewär das.
A: S. Paul [spricht] (Hebr. 11): Es ist, unmüglich on den glou-

---

Anmerkung: ( ) wurde im St. Gallercatechismus weggelassen; | | Zusatz im St. Gallercat.; [ ]<——>[ ] einander entsprechende Stellen in beiden Catech.

(Vom Dresd. Expl. abweichende Stellen im Zürch. Expl.): [1]) und haben ... [2]) dreyen grüntlichen tugentn̄. [3]) und die hoffnūg.

Digitized by Google

gefallen an den glauben [4]), dann [d'zünhenen will zu got, der musz] gelauben das got sey, [auch] (das er) ein belöner (sey), der die in suchen.

ben Gott gefallen, dann [es zimpt sich den nachgenden zů Gott] glouben das Gott ist, [und] ein beloner deren die in sůchend.

8. Fr: Was ist der glaub? †[1])

A: S. Paulus sagt, der glaub ist ein [grundfest der ding welcher man hat zuversicht, und ein bewerung der unsichtigen].

8. Fr: Was ist |die beschrybung| des gloubens |uss dem Nüwen Testament|?

A: S. Paul sagt |(Hebr. 11)|: Der gloub ist ein [gwüsse zůversicht des das zů hoffen ist, und richt sich nach dem das nit schynet].

9. Fr: Welches glaubens bistu?
A: des gemainen christenlichen.

9. Fr: Welches gloubens bistu?
A: Dess gemeynen Christenlichen |gloubens|.

10. Fr: Welches ist der?

A: Ich gelaub in Got vatter almechtigen, [5]) schöpffer hymels und d' erden, und in Jhesum Christum, seinen [eynigen] sun, unszern herren, der entpfangen ist von dem heyligen geyst, geporen vonn der junckfrawen Maria, geliten unter poncio pilato,[6]) gestorben, und begraben, [Nider gestigen] zu der helle am dritten tag aufferstanden von den toden, [Auffgestigen] zu (den) hymel, sitzt zu der rechten gotes des almechigen vaters, von dannen er (zu)-kunfftig [7]) zu richten die lebendigen und die toden, Ich glaub in (den) heyligen geist, eine Christliche Kirch (eine) gemainschafft der heyligen (ein) vergebung der sund, auffersteung des fleysches und ein ewigs leben (amen).

10. Fr: Welcher ist der?

A: Ich gloub in |einen| Gott vatter Almechtigen, schöpffer himels und der erden. Und in Jesum Christum sinen [eingebornen] sun, unseren herren. Der empfangen ist vom heiligen geist. Geborn von der jungkfrowen Maria. Gelitten under Pontio Pilato: |gecrützigет|, gstorben, und begraben. [Abgefaren] zů den hellen. Am dritten tag ufferstanden von den todten. [Uffgefaren] z'himel: |da| sitzt |er| zů der rechten Gottes des almechtigen vatters. Von dannen er künfftig |ist| ze richten die läbendigen und die todten. Ich gloub inn heiligen geyst. Ein |heilige| Christenliche kilchen, gmeinschafft der heiligen. Vergäbung der sünd. Vrstendi des fleysches. Und ein ewigs leben.

---

[4]) wann es gezymet dem genahenden in got zů glaubn das got ist, vn̄ daz er ist .... [5]) schöpffers himel und erden .... [6]) gecreützigett ... [7]) zůkünfftig ist ...

(*Am Rande angebrachte Titel im Zürch. Expl.:*) †[1]) Glaub.

Digitized by Google

11. **Fr:** Welcher unterschaid ist[8]) *dieser* glaube?
A:[9]) das ein glaub ist lebendig der ander tod.

11. **Fr:** Welcher underscheid ist *dess* gloubens?
A: Vor Gott (der aller menschen hertzen erkennt) ist der gloub gwüss, deren die warhafftigklich in jn, einig vertrüwend. Aber vor den menschen ist| ein lebendiger gloub und ein todter nach dem begryffen der menschen, die in das hertz dess menschen nit sehen mögend|.

12. **Fr:** Was ist der tod glauben?
A; es ist (zu) glauben[10]) Got den herrn zu sein, (got dem herren und) von got dem hern, aber nicht in got den hern.

12. **Fr:** Was ist der todt gloub?
A: Es ist |ein gloub on frucht, und ist| glouben Gott den Herren zů sin, von Gott dem Herren |glouben|: aber nit inn Gott den Herren.

13. **Fr:** Was ist der lebendig glauben?
A: es ist zu glaubn in got den vater den sun[11]), den heylig geyst.

13. **Fr:** Was ist der läbendig gloub?
A: Es ist zů glouben in Gott den vatter, |in Gott| den sun |und in Gott| den heyligen geyst, |mit ungezwyfelter versichrung aller der dingen, so in dem wort Gottes vergriffen sind|.

14. **Fr:** Was ist zu glauben in got den herren?
A: es ist [got] (zu) kennen, unnd aller seiner[12]) reden [gehelen], uber alles in zu lieben und seine red auff (zu)nemen, und (zu)thůn [und seinen getreuen[13]) sich zůzufuegen].

14. **Fr:** Was ist zů glouben in Gott den Herren?
A: Es ist [in] erkennen, und aller siner red [gehorsam sin], über alles in zů lieben, und sin red uffnemmen und thůn, [und das vertrüwen gantz uff in stellen].

15. **Fr:** Welchs ist die bewerung dz einer gelaubt in got?
A: [dz er [gottes] gepot kan, und erfullet sie].

15. **Fr.:** Welches ist die bewärung das einer in Gott gloubt?
A: [So einer wirdig frücht des gloubens bringt, und würckt durch die liebe. Wie es ouch in den [Zähen] gebotten begriffen wirt].

---

[8]) dises glaubens. [9]) diser. Dz ain glaub ... [10]) got den herren zů sein, von Gott dem herren, und got den herren, aber nit in got den herren. [11]) und den hailigen gaist. [12]) seiner red glauben... [13]) sich zů jm fyegen.

16. Fr: Kanstu die gepot [gottes ?].
A: Ja.
17. Fr: Wie?
A: Got spricht durch Mosen zu den Israhelischen Kind'n hör Israhel [dein Herr gott ist ein gott, du [wirst] nicht haben ander götter [vor] mir, du solt nicht machen (eingegraben) pildt, noch [kain] gleichnusz, [aller der ding die do] (sind) oben in dem hymel, noch [d' die do] (sind) [her niden] auff (der) erden, [noch der die do sind] im wasser untter der erden, [Du solt dich in nicht naygen, und auch nicht ehren], *w*ann ich bin der herr dein got, ein starcker [liebhaber, haimsuchend] die [boszhayt] d' vetter [über die sün], in das dritte und (in das) vierde [geschlecht] (der) die mich hassen, und (ich) thue (die) barmhertzigkayt [uber manch] tausent, (den) die mich lieb haben, und [behüten[meyne gepot. Hab lieb got deinen herrn, (ausz gantz deinem hertzen und) ausz gantz deiner seelen und (ausz) gantzn deinem gemüt, un ausz allen deinen krefften und [deinen] nechsten als dich selbst. [Nit nym] den namen deines herrnn gottes [unutzlich] *w*ann gott wird den nicht [lassen ungestrafft], *w*er (do) seinen namen [wird nennen] unützlich, Gedenk das du den tag des saboths geheiligest, Sechs tag [wirstu] arbaytn und (wirst) [thün] al deine werck, aber [der] sibende tag ist der [tag der rühe],

16. Fr: Kanstu die [Zähen] gebott?
A: Ja.
17. Fr: Wie?
A: Gott spricht durch Mosen zû den kindern Israels [(Ex. 20)]:

I.

Hör Israel, [Ich bin der herr din got]. Du [solt] kein ander götter [neben] mir han. Du solt [dir] kein bildtnuss noch [irgend eyn] glychnuss machen, [weder des das] oben im himel, noch [des das] [unden] uff erden, [oder des das] im wasser under der erden [ist], [Bät sy nit an, und dien inen nitt]. Dann ich der herr, din Got bin: ein starcker [ynerer der da heymsûchet] der vätter [missethat] [an den kinderen], [biss] in das dritt und viert [glyd], die mich hassent; und thûn barmhertzigkeit [an viel] tusendt, die mich liebhand, und min gebot [haltend]. Hab lieb Got dinen herren uss gantzer diner seel, und gantzem dinem gmüt und uss allen dinen krefften und [den] nächsten als dich selbs.

II.

[Du solt] den namen [des] herren dines gots, nit [vergäblich füren]: *d*ann got wirt den nitt [unschuldig halten], *d*er sinen namen unnützlich [fürt].

III.

Gedenck des Sabbathstag, das du in heyligest. Sechs tag [soltu] arbeiten und alle dine werck [schaffen], aber [am] sibenden tag ist der [Sabbath] [des herren dines gots. [Da] [solt du kein gschefft thun, noch] din sun [noch] din

Digitized by Google

deynes herrn gots, Du [wirst nicht arbaytten kaynerlay ding in ym. (du) und] dein sün [und] dy döchter, d*er* knecht [und] d*ie* [dirn], (der ochsze und der esel) [und] (all) dein vihe [und] d*er* [gast], der (da) ist [zwischen] dein*en* thör*en*, *w*ann [Got] hat (in) sechs tagen beschaffen hymel unnd erde (und) das mer und [alle ding die in yn sind] un rühet am sibenden tag. Darumb (hatt) [Got gesegnet] den tag (des) sabots unnd in [geheiliget] Ehr*e* deinen vatter und (dein) mütter das du lebest lang(tzeit), (und das dir wol sey) in dem landt das dir d*ein* here (gott) [wil] geben, (und wer wirt flüchen dem vatter od' d' mütter, [14]) der stirbt des tödes), Nit töd*e* Nit [unkeusche], Nit [thū diebstal], Nit [rede] falsche getzeugnus wider deinen nechsten, Nit [beger] (das) hausz deines nechsten, (auch) nit [beger seines (ehe)weybs [15]) noch seines knechts noch seiner magt, noch [den] Ochszen, noch [den] Esel, noch [alle die ding die seyn sind].

tochter, noch] d*in* knecht [noch] d*in* [magt], [noch] din vich [noch] d*in* [trömbdliger] der [in] din*er* [stat] tho*r* ist. *D*ann sechs tag hatt [der herr] himmel und Erden geschaffen, das meer und [alles was drinnen ist]: und rûwet am sibenden tag. Darumb [sägnet der herr] den sabbaths tag, und [heiligt] in.

IV.

[Du solt] din vatter und mûter eer*en* [uff] das du lang läbist im land das dir d*er* herr geben [wirdt].

V.

[Du solt] nit tödt*en*.

VI.

[Du solt] nit [Eebrechen].

VII.

[Du solt] nit [stälen].

VIII.

[Du solt] kein falsche zügnuss [geben] wider dinen nächsten.

IX.

[Du solt] [dich] nit [lassen glusten] dins nächsten huss.

X.

[Du solt] [dich] nit [lassen glusten dins nächsten] wibs, noch sines knechts, noch siner magt, noch [sins] ochsen, noch [sines] esels, noch [alles das din nächster hatt].

18. **Fr**: Woran hangen diesze gepot?

A: an [der liebhabung gottes herrn] uber alle ding.

18. **Fr**: Woran hangend diese gebott?

A: An [dem, das man Gott lieb hab] über alle ding.

---

[14]) .... müter, oder wer da schläg den vater od' die mûter, der starb des todts, ... [15]) „noch seines knechts" fehlt im Zch. Expl.

Digitized by Google

19. Fr: Wie wirt (das) erkant ob d' mensch got lieb hat?

A: alszo wenn er lieb hat seinen nechsten.

20. Fr: Was ist [lieb zuhaben] den nechsten?

A: es ist das man will thun dem nechsten alls im selbst, und [nit will,] was [er] im selber nit gan.

21. Fr: Warinnen beschliessen sich dy gepot gottes?

A: in d' lieb.

22. Fr: Was ist die lieb? †[2])

A: S. Johannes spricht, Got ist die lieb und wer in der lieb bleibt, der bleibt in got und got in ym.

23. Fr: [Welchs ist die gruntfest der lieb?]

A: der her Jhesus Christus, [alls do spricht S. Paul', kainer

19. Fr: Wie wirt erkennt ob der mensch Gott lieb hat |über alle ding?|

A: Also, wenn er lieb hat syn nächsten, |denn er zu lieben gebotten hat|.

20. Fr: Was ist [die liebe] des nächsten?

A: Es ist das man wöll thůn dem nächsten als im selber, und [in überheben wil], was [einer] im selber nit gündt.

21. Fr: Worinn bschlüssend sich die gebott Gottes?

A: In der liebe.

22. Fr: Was ist die liebe?

A: |Liebe ist ein gaab Gottes die dem nächsten das wil und gündt, das sy ir selbs gonnen wölt, von welcher Paulus also redt (1. Cor. 13.): Die liebe ist langmütig und früntlich: die liebe yffert nit, die liebe schelckt nit, sy bläyt sich nicht, sy stellet sich nit hönisch, sy sücht nit das ir, sy lasst sich nit erbittern, sy gedenckt nit arges, sy fröuwt sich nit über die ungerechtigkeit, sy fröuwt sich aber mit der wahrheit, sy vertreyt alles, sy gloubt alles, sy hofft alles sy duldet alles: Darumb| S. Joannes spricht |(1. Joh. 4.)|: Gott ist die liebe, und wär in der liebe blyt, der blybt in Gott, und Gott in jm.

23. Fr: [Durch was werdend wir fürderlich zu der liebe gereytzt?]

A: |Durch| den Herren Jesum, |der uss liebe für uns in den

†[2]) Lieb.

mag gelegen ein and' gruntfeste, on die do ist gelegt die ist Jhesus Christus].

tod geben ist: uss liebe vom himmel gestigen, unser schwachheit an sich genommen on sünd: damit er uns von unseren sünden erkouffte: der zû den jüngeren also geredt hat (Joh. 13.): Ain nüw gebott gib ich üch, das ir undereinanderen liebind wie ich üch geliebt han. Daby wirt yederman erkennen, das ir mine jünger sind, so ir liebe undereinanderen habend.]

24. Fr: [Was bedeut S. Paul' durch dy rede?]

A: den glauben in Christ*o*.

24. Fr: [Wordurch ist Christus den menschen ein grund des heils?]

A: [Durch] den glouben in Christ*um*.

25. Fr: Was ist d' glaub in Christ*o*?

A: es ist [seine wort auff nemen yn zukennen und im zugeheln [16]) und in liebhaben ym und seinen gelidern sich einleybn.]

25. Fr: Was ist der Gloub in Christ*um*?

A: Es ist [in sinen todt vertrüwen zû verzichung der sünden für die er gestorben ist.]

26. Fr: Wobey wirtt (das) erkent ob der mensch glaubet in Christ*o*?

A: bey dem ob ehr in liebt, und der liebt yn, der seyne gepot [erfullet] Als er selber spricht, [ob] yr mich lieb [habt], szo [behütet] meine gepot, aber wer mich nit liebhat, der [behüt] nit meine [wort].

26. Fr: Woby wirt erkent, ob der mensch in Christ*um* gloube?

A: By dem, ob er in liebet: Und der liebet in, der sine gbott [haltet.] Als er selber spricht: [Hand] ir mich lieb, so [haltend] mine gbott: aber wär mich nit lieb hat, der [haltet] nit mine [gebott].

27. Fr: Wie vil sind d' gepot Christi [unszer benüglichen gerechtigkayt uber die schrifftweiszen, und gleyszner?]

A: Sechs. Das erst, Nicht zu zurnen mit seinem brüderrn Das ander nicht zusehen das weyb (ir) zube gern [17]) Das dritte nit zuverlassen dz eeweyb

27. Fr: Wie vil sind der gebott Christi, [durch welche er das gesatz Mosi erlüteret und vollengklich anzeygt hat?]

A: Sechs. Das erst [(Matth. 5.)] Nit zu zürnen mit sinem brûder. Das ander, nit zu sähen das wyb [des nächsten] zû begären. Das dritt, nit zû ver-

---

[16]) jm züglauben . . . [17]) sy zûbegeren . . . .

on die ursach der eebrecherey. Das vierde nit zuschweren[18]) uberal. Das funfft ubl umm ubl nicht zuvergelten. Das sechst lieb zuhaben deine feindt und wolthün [deinen wid'er sachern].

28. Fr: Welchs ist das aller grost [gepot Christi]?
A: zu glauben in yn.

29. Fr: Bewer dz?
A: Christus spricht wert ir nit essen [den leichnam] des suns des menschen und trincken sein blüt, ir (werdet) nicht haben das leben in euch, das ist, wert ir nicht gelauben in mich, so (wert) ir nicht haben das ewigk leben, dan wer in mich glaubt, der hat dz ewig lebn.

30. Fr: (Was hat er den die in liebhaben und seine wort behütten verheyssen?)
A: (Die seligkayt.)

lassen das Eewyb, on die ursach der eebrechery. Das vierd, nit |unnützlich| zů schweren überal. Das fünfft, übels umb übel nit ze vergelten. Das sechst, Lieb zů haben den feynd, und wol [denen] thůn [so dir args thůnd].

28. Fr: Welches ist das allergröst [werck der Christen]?
A: Zů glouben in jn.

29. Fr: Bewär das.
A: Christus spricht |(Joh. 6.)|: Werdend ir nit essen [das fleysch] des menschen suns, und trincken sin blut, |so| hand ir keyn leben in üch; das ist, Werdend ir nit glouben in mich, so hand ir nit das ewig leben: Dann wer in mich gloubt, der hat das ewig leben.

|Der ander teyl von der Hoffnung.|

30. Fr: |Was ist die hoffnung?
A: Hoffnung ist ein gab durch die der glöubig, über alle geschöpfft, sich an den eynigen Gott lasst, und versichert ist in allem dem so jm in sinem wort verheissen ist.

31. Fr: |Wie zeygest du sölichs an?
A: Durch den Propheten David, der also redt (Ps. 141.): Herr, zü dir schry ich, und sag, du bist min zůversicht. Und an einem andren ort: Gedenck dinem knecht an din wort, uff

[18]) nüt zů zürnen . . . .

Digitized by Google

welches du mich lassest hoffen: das ist min trost in minem ellend, dann din red machend mich läbendig.

32. **Fr**: |Von welchen dingen ist eigentlich die hoffnung?

A: Von den dingen, die nit vorhanden, sunder zůkünfftig sind, also, wie Paulus spricht (Röm. 8.): Hoffnung die gegenwürtigs vor ougen hatt, ist nit hoffnung.

33. **Fr**: |Mag man in ein creatur hoffen?

A: Nein: dann durch sölich hoffnung wirt Gott die eer entzogen eines vollkommnen vertrüwens, sam er uns einig nit helffen und nit gnůgsam sin möcht, das alles wider sin ewig wort ist: das wir in allein eeren und jm allein dienen söllend, darumb der glyssner hoffnung verderben wirt (Job. 8.). Und spricht David (Ps. 146.): Wol dem, dess hilff der Gott Jacobs ist, dess hoffnung stadt uff dem Herren sinem Gott, der himmel und erden, meer, und alles das darinn ist, gemacht hat, der glouben halt ewigklich. Wie und der Wyssmann (Prov. 18.): Der Turn der stercke ist der nam dess Herrn, zů welchem der grecht loufft und wirt erhöcht.|

31. **Fr**: [In wie vil wortn wirt ausz gesprochen dy seligkayt?]

A: (in) acht [worten]. Das erst selig sein die armen in den geist *wann ir* ist das hymelreich. Das ander selig sind die senfftmütigen, *wann* sy werdn

34. **Fr**: [Zeig ein fürnem verheissung Christi, in die sich die Hoffnung zücht.]

A: Acht [puncten] |wil ich anzeygen (Matth. 5.)|: I. Sälig sind die armen im geist, *dann iren* ist das himelrych. II. Sälig sind die senfftmütigen, *dann* sy

Digitized by Google

besitzen die erden. Das drit selig seind die do [waynen], *w*ann sy werden getröst. Das vierde selig sindt (die), die do hungern unnd dursten d*ie* gerechtigkayt[19]) *w*an sie werden gesettigt. Das funfft selig seind die barmhertzigen, *w*ann sie werden barmhertzigkayt erlangen. Das Sechst selig sindt die raynes hertzen, *w*ann sy werdn got sehen. Das sibend, selig sind die fridsamen, *w*an sy werden die sün gottes genand. Das acht selig sind (die), die do [widerwertigkayt] leiden umb d*ie* gerecchtigkayt, *w*an *ir* ist das hymelreich. Ir seyt selig so euch dy leut [flüchen] und (so sy) [sich euch widern] und als [ubl] wid'euch [sagen] liegend[20]) umb mich, (darumb) freyet euch und [frolockt], (wan) [ewer lon ist grosz] in d*en* hime*ln*.

†[3])

32. Fr: Was ist das ewig leben?
A: Es ist ein erkantnusz des waren gotz, (unnd ein genieszung seiner.) und den er hat gesant Jhes*um* Christ*um*.

33. Fr: Wie viellerlay ist das ewig leben?
A: tzwazerlay eins ist hye in der gnaden und in der [taylhafftigkayt des] herrn Jhesu (Christi), welchs die glaubigen erlangen im geyst durch den glauben. Das ander leben ist in der [ewigen] glorien, (von dem Ersten spricht der her

werdend besitzen die erden. III. Sälig sind die da [leid tragend], *d*ann sy werdend getröst |werden|. IV. Sälig sind die da hungeret und dürst |nach| d*er* gerechtigkeit *d*ann sy werdend gesettigt |werden|. V. Sälig sind die barmhertzigen, *d*ann sy werdend barmhertzigkeit erlangen. VI. Sälig sind die |eins| reynen hertzen |sind|, *d*ann sy werdend Gott sehen. VII. Sälig sind die fridsamen, *d*ann sy werdend die sün gottes genant. VIII. Sälig sind die da [verfolgung] lidend umb d*er* gerechtigkeit, *d*ann *iren* ist das himelrych: Sälig sind ir so üch die lüt [schmächend] und [verfolgent] und [redent] allerley [arges] wider üch, |so sy daran| liegend umb mi|netwillen|: habend fröud und [wonne], [es wirt üch] *im* himme*l* [wol belonet werden].

35. Fr: Was ist das ewig läben?
A: Es ist |(Joh. 17.)| ein erkantnus des waren gottes, und |dess| den er gesandt hat, Jes*u* Christ*i*.

36. Fr: Wie vielerley ist das ewig läben?
A: Zweyerley: Eins ist hye im |zyt| der gnaden, in der [gmeinschafft unsers] Herrn Jesu, welches die glöubigen erlangend im geist durch den glouben. Das ander läben ist in der [künfftigen] glori.

---

[19]) nach der gerechtigkait . . . [20]) leident um̄ mich . . .
†[3]) ewig Leben.

Digitized by Google

Jhesus, ditz ist das ewig leben das sy dich erkentten eynen waren got, und Jhesum Christum den du hast gesandt.

34. Fr: (War durch soll der mensch erlangen disze warhayt?
A: durch den glauben durch die lieb, unnd hoffnung vom heyligen geyst gegeben.)

35. Fr: Glaubstu in den heyligen geyst?
A: Ja ich glawb.

36. Fr: Was ist d' heilig geist?
A: es ist got der her [auszgeszent][21]) von dem vatter und (von) dem sun.

37. Fr: was ist gott der vatter?
A: es ist got der her [habende] aynen sun jm geleich in der gottheyt.

38. Fr: Wasz ist der sun?
A: es ist got der her [habend] aynen ewigen[22]) vatter.

39. Fr: So mustu drey götter haben.
A: Ich hab ir nit drey.

40. Fr: hast ir doch drey genent.
A: dasselbig geschicht nach den perszonen Aber nach d' [gottheit,] glaub ich einnen got zu sein, der do ist wirdig des lobs und d' aller höchsten eren.

41. Fr: wie ehrest du [in?]
A: Mit dem hertzen Mitt dem munde und mit den wercken.

37. Fr: Gloubst du ouch [in] den heiligen geist?
A: Ja ich gloub.

38. Fr: Was ist der heylig geyst?
A: Es ist Gott der Herr, [der da] [ussgadt] von [Gott dem vatter und [gott] dem sun.

39. Fr: Was ist Gott der vatter?
A: Es ist Gott der Herr, [der da hat] ein sun im glych in der Gottheit.

40. Fr: Was ist [Gott] der sun?
A: Es ist Gott der Herr, [der da hatt] ein ewigen vatter.

41. Fr: So müstu dry götter haben?
A: [Nein], ich han ir nit dry.

42. Fr: Hast[u] iren doch dry genampt?
A: Das selbig geschicht nach den personen, aber nach dem [götlichen wäsen] gloub ich eynen Gott zů sin, der da [einig] wirdig ist dess lobs und der aller höchsten eeren.

[Der III teil von der Eererbietung Gottes.]

43. Fr: Wie eerest du [Gott]?
A: Mit dem [geyst von] hertzen, mit dem mund, und mit den wercken.

---

[21]) aussgeent . . . [22]) „ewigen“ fehlt im Zch. Expl.

Digitized by Google

42. **Fr**: Wie mit dem hertzen?
A: mit dem glawben, mit der lieb und hoffnung, und mit gueten begirden.

43. **Fr**: Wie mit dem mund?
A: mit d' bekenunge, und anrüffunge [23]) sein*en* name*n* [die] mechtigkeit weyszheit, und [güetigkeit]. (mit der zubekennunge tzu seyner) warheit mit begerunge von im der hilff und genade, Mit loben und (mit) betten tzu im aleine.

44. **Fr**: Wie mit den wercken?
A: Mit der [behuetung] seyner gepot, mit fasten, (feyren), Niederknien, (beten) auffs anntlitz vallen Mit allmusen geben in den nam [des] hern Jhesu (Christi der do sitzt zu der gerechten gottes), und (mit) andern [ehr erbietung] d*ie* [in] gehör*en*.

45. **Fr**: Den selbigen (einigen) got, den du so eherst, Wie nennest du in?
A: meinen genedigen vatter.

46. **Fr**: wie bettestu in an?
A: als der herr Jhesus leret sprechend Allso sollet ir beten. Vater unnser (der du bist) in de*n* himel*n*, [Geheyligt werde] dein nam, (tzue) kum dein reich, Dein wil geschehe, [als] jm himel [und] auff (der) erden, unnser teglich bröt gib uns heüte, und [verlas] unsz unser schuld, [als] wir [verlassen] unszern schuldigern, und nit (ein) füre uns in versuechung,

44. **Fr**: Wie mit dem hertzen?
A: Mit dem glouben, mit der Liebe, und hoffnung, und mit gůten begirden.

45. **Fr**: Wie mitt dem mund?
A: Mit der bekennung und anrüffung sin*es* namen*s*, |mit usskündung| [siner] mechtigkeit, wyssheit und [grechtigkeit], |und| warheit, mit begerung von im der hilff und gnad, mit loben, |prysen| und bätten zů im allein.

46. **Fr**: Wie mit den wercken?
A: Mit der [leystung] siner gebotten, mit |rechtgschaffnem| fasten, niederknyen, uff das antlit fallen, mit almůsen geben im namen [unsers] Herren Jesu, und andren [diensten], de*r* [dem Herrn] |zů| gehör*t*.

47. **Fr**: Denselbigen Gott den du |al|so eerest, wie nemmpstu in?
A: Minen gnedigen vatter.

48. **Fr**: Wie bättestu in an?
A: Als der Herr Jesus lert, sprechende: Also söllend ir bätten |(Matth. 6.)| Unser vatter in de*m* himme*l*. Din nam [sye heilig]. Din rych komm. Din will gescheche uff erden [wie] in dem himmel. Unser täglich brot gib uns hütt. Und [vergib] uns unser schuld, [wie] wir unseren schuldneren [vergebend]. Und für uns nit in versuchung, sonder erlöss uns

[23]) anrüffung seynes namen. Der mechtigkait, weisshait . . .

Digitized by Google

Sunder erlös uns von dem ubel Amen.

vor dem übel. |Dann din ist das rych und die kraft, und die herlikeit, in die ewigkeit.| Amen.

|Der IV teil von der Abgöttery.|

47. **Fr**: Eherestu auch etlich ander creatur (also) alsz got den herren?
A: Nain.

49. **Fr**: Eerest du ouch etlich ander Creaturen als Gott den Herren?
A: Nein.

48. **Fr**: warumb?
A: darumb. *w*ann got hat es verpoten, do er sprach Du wirst sy nicht anbetten, noch ehren. Got deinen herrn wirstu anbetten, und in allein dienen.

50. **Fr**: Warumb?
A: Darumb, *d*ann Gott hat es |hart| verbotten, do er sprach |(Deut. 6.)|: Du wirst sy nitt anbätten noch eeren: Gott din Herren wirstu anbätten, und im allein dienen.

49. **Fr**: warinnen [irren dan die lewt gemaincklich in der welt]?
A: in den dreien dingen In der abgöterey, jn der falschen ertichten geistlichkeit, (und betrieglichen hoffnung), jn den tödlichen begirlikeiten jn den dreien dingen stet alle [verlaittunge].

51. **Fr**: Worinn [stadt aller betrug deren die under den Christen verfürt werdend]?
A: In den III dingen, in der Abgöttery, in der falschen erdichten Geystlicheit, in den tödtlichen begirden. In den III dingen stadt aller [irrsal]: |in welchen ouch der Tüfel, der von anfang bös ist, wäg funden hat aller siner anfechtungen.|

50. **Fr**: Was ist abgötterei?[24])
A: es ist die ehre und [anpetung] allain got (dem herrn) *beh*öre*nde* [gethan] d' sichtigen oder unsichtigen (creatur) (der) vernünfftigen oder unvernünfftigen, (der) geistlichen oder leiplichen, jnwendig oder auszwendig. Inwendig als mit (den selbstendigen oder grundtlichen dingen das ist mitt) dem glaw-

52. **Fr**: Was ist Abgöttery?
A: Es ist die eer und [anrüffung] |die| allein Gott |zü|*ge*hör*t*, den sichtbaren oder unsichtbaren, vernünfftigen oder unvernünfftigen, geystlichen oder lyblichen |creaturen| [thûn], inwendig oder usswendig. Inwendig als mitt dem Glouben [oder] liebe [oder] |yteler| hoffnung, |oder| mit geystlichen begirden, als

[24]) was ist dann ayn abtgötterey?

Digitized by Google

ben [mit] (der) lieb, [und] hoffnung [und] mit geistlichen begirden, alls (mit) forcht [mit] jnwendiger [hitz], und mit de*m* gewiss*en* (etc.) Auszwendig. mit dem mund, oder mit den wercken [umb die] hoffnung (dar durch dy sie haben zubegreüffen) ettwas geistlichs oder leiplichs.

51. Fr: Glaubstu in dy Junckfraw Maria oder in die anndern heiligen?

A: Nein, ich glawb nit in sie.

52. Fr: Warumb?

A: darumb das sie nit got und schöpffer noch erlöser [und] selichmacher sein, sünder (ein) erkauffte und geselichte geschöpff, Aber ich glaub von in.

53. Fr: Was glaubstu von der Junckfrawen Marie?

A: das sie ist auszerwelt, von got gesegnet unter den weyben. vol genaden und gesegnet (ist) die frucht jres leibs, und das sie [ist] rayn vor der gepurd [25]), [bei] der gepurd, und nach der gepurd, ein diemütige [diern] und (ein) seliche, umb jr*em* (diemütigen) glawbe*n* (wolbehagent got)[26]) ein (geweer und) getrewe muter [des] hern Jhesu und das sie besitz*t* gewislich das erb in de*r* ewigen frewden und das sie zu allen disen dingen ist komen aus der genaden gottes in der [teilhafftigkeitt] des leiden jhesu christi jn im und durch in thete ir

forcht [oder] innwendiger [sorgfeltigkeyt]. und mitt de*r* gewiss*ne*. Usswendig mit dem mund oder mit den wercken, [in der] hoffnung etwas |von inen| lyblichs oder geystlichs |zü erlangen|.

53. Fr: Gloubst du in die junckfrow Maria oder in die andern heyligen?

A: Neyn ich gloub nit in sy.

54. Fr: Warumb?

A: Darumb das sy nit Gott und schöpffer, noch erlöser, [noch] seligmacher sind, sonder erkouffte und gesäligte geschöpfft. Aber ich gloub von inen.

55. Fr: Was gloubstu von der junckfrowen Maria?

A: |Das,| das sy ist usserwelt von Gott, voll gnad, gesegnet under den wyben: und gesegnet die Frucht ires lybs |Jesus Christus|. Und das sy rein vor der geburt, [in] der geburt, und nach der geburt [sye] ein demütige [dienerin] und sälige |junckfrow|, umb ihr*es* Glouben*s* |willen|: ein trüwe müter [unsers] herren Jesu |Christi|. Und dass sy besitz*e* gwüsslich das erb in de*n* ewigen fröuden. Und das sy zü allen disen dingen ist kommen uss der gnad Gottes in der [gmeynschaft] des lydens |und sterbens irs lieben suns unsers herren|

[25]) inn der gepurt. [26]) wolgefallen got . . .

Digitized by Google

got grosse ding (also das er inn die ewige ruhe ir seel empfieng)

Jesu Christi. In im und durch in thett ir Gott grosse ding: |darumb uns zů erkennen ist, und von ir zů wüssen, was got in ir und durch sy als ein erkiesst handgschir, gwürkt hab: darumb sol ir gedächtniss mit lob und pryss und Dancksagung zů gott gehalten werden wie aller ander säligen, zů denen wir billich als zů abwesenden fründen liebe tragend: dann sy ouch fürnäme glyder des lybs Christi warend.|

54. **Fr**: Was heldest [27]) du von den heiligen?

A: Das sie sein auszerwelt ausz der genaden gots zu der [teilhaftikeit des] hern jhesu (christi,) und durch die [schickunnge], des heiligen geists dar zwe kommen das sie [weren] in Christo geliebtte heiligen, unnd mit seinem pluet gereiniget und hie [lebent [28]) ausz dem] glauben, und gott [liebhabend] uber alle ding und ire nechste und [in] allain [ehrend] und im [dienendt] etliche [sturben] des gemainen todts, ettliche [von dem] tzwancksal der leut sind abgangen (von der welt), [erleidende] die marter umbs wortgotz[29]), (die rechte) gottliche ehre (unnd umb die lebendige hoffnung die sie hetten in Christo) von den abgöttereischen [leuten] falschen propheten und (von den) liebhabern der welt [sie den tod erliten].

56. **Fr**: Was haltestu du |wyter| von den Heyligen?

A: Das sy sind usserwelt uss der gnad Gottes, zů der [gemeynsame unsers] herren Jesu, und durch die [begabung] des heyligen geystes darzů kommen, dass sy [sind] in Christo geliebt heiligen, und mit sinem blůt gereyniget, und |dass sy| hie [habent geläbt im] glouben: und Got [lieb gehabt] über alle ding, und iren nächsten |als sich selb:| und |das sy| [Gott] allein [hand geert] und im |allein| [gedient]: |und also| etlich [gstorben] dess gmeinen tods, |on vervolgung|: etlich sind abgangen [durch] zwangsal der lüten: [hand erlitten] die marter umb des wort Gottes |und| götlicher eer |willen|: [sind tödt worden] von den Abgöttischen [durchächter], falschen Propheten und liebhaber der welt.

---

[27]) Waz haltstu . . . [28]) un̄ die lebent . . . [29]) um̄ die wort gots . . .

55. **Fr**: Getzimbt es die Junckfraw Maria oder and' heyligen zu ehren?

A: Ja (es gezimbt) mit der ehr die in [gepürt][30]).

56. **Fr**: Welches ist die ehr di in gehört?

A: das man (sie ordenlich liebhab und) in (gehorsame, und) nachvolg in (dem) güte*n*, das sie getan habn, [got lob] umb sie.

57. **Fr**: Warinne sol man in gehorszame*n*?

A: jn dem was sie haben geraten, und ist beschriben in [dem gesetz] und zumal d' Junckfrawen Marien, die do spricht, alles was euch saget mein sun das thuet.

58. **Fr**: warinne sol man in nachvolgen?

A: jn irem tugentsamen leben darinnen sie Christo nachvolgten[31])mit einem lebendigen glauben und mit wurcklicher lieb, umb die hoffnung des ewign lebens sich [mühendt], und [in der mühe volenden] bisz [zum] todt, [verlassen die] welt, und ire irszal mit aller eittelkayt].

59. **Fr**: Mit welcher ehre getzimpt [sie] (dan) nicht zu ehren?

A: mit [d' obenberürten] die do allain got gehort und den lamp und [so] getzimpt nit [sie] anzubeten, gnad hilff und fürbit von in zubegern [der] begabung des gueten [oder] behütung vo*n* den ubl[32]), kainsz *d'* din*g* nit hoffnung in sie (zu)-

57. **Fr**: Zimpt es |sich| die junckfrow Maria oder ander heyligen zu ehren?

A: Ja mit der eer die inen [zůghört].

58. **Fr**: Welches ist die eer die inen |zů|gehört?

A: Das man inen nachvolge in gůte*m* das sy gethon hand |uss der krafft Gottes|, [den man ouch loben sol] umb sy.

59. **Fr**: Worinn sol man inen ghorsam *sin*?

A: In dem was sy handt geradten und ist beschriben in [der göttlichen geschrifft]: und zůmal der junckfrowen Maria, die da spricht: Alles, was üch min sun sagt das thůnd.

60. **Fr**: Worinn soll man inen nachvolgen?

A: In |(Hebr. 11.)| irem tugentsamen läben, darinnen sy Christo nachvolgten mit einem läbendigen glouben, und mit wircklicher liebe, |die| umb die hoffnung des ewigen läbens sich [gearbeitet] und [duldet hand] biss [in den] tod [mit verachtung der] welt und irer [lüsten].

61. **Fr**: Mitt welcher Eer zimpt (sich) nit [die Heyligen] zu eeren?

A: Mit [vorgemelter], die da alleyn Gott |zu|höret und dem Lemli |Jesu|: und [also] zimpt |sich| nit [die heyligen] anzebätten, gnad, hilff und fürbitt von inen zů begären, [oder] begabung dess gůten, [und] behütung vo*r* dem übel. Kheines

[30]) die in gehöret. [31]) nachfolgen ... [32]) od' hütung von dem übel ...

setzn, Noch die Junckfraw Maria sein ainige hoffnung (zu) hayssn, und ain mitlerin und aler barmhertzigiste müter und zu ir (nit) erseufftzen und alszo auch eusserlich ere getzimbt (in) nicht zuerpieten. Als feyertag zu feyern, (opffern) dienen, beten, allmüszen gebn, fasten, Noch durch ire namen schweren od' glubt thun, Noch (zu in) walfartn, Kirchen pauen.

deren din*gen* nit hoffnung in sy setzen, noch die junckfrow Maria |(wie die glyssner tůnd)| sin eynige hoffnung heissen, und ein mitlerin, und aller barmhertzigeste můter, und zů ir ersünfftzen. Und also ouch usserlich eer, zimpt |sich| nit zů erbieten: Als fyrtag zů fyren, dienen, bätten, |inen| almůsen geben, fasten, noch durch ire namen schweren, oder glübd thůn, noch walfarten, |oder| kirchen buwen.

60. **Fr**: Getzimpt es aber d*en* pild [des] hern [christi] (oder der anderen heyligen sich) zw naygen und anzubeten?
A: [Es getzimpt nit], *w*an got der her spricht nit mach dir ein gegraben pildt [noch] kain gleichnusz, Du wirst sie nit anbetn nocch eren, ich bin der her.

62. **Fr**: Zimpt es |sich| aber d*em* bild [unsers] herren [Jesu] zů neygen und anzůbetten?
A: [Nein], *d*ann Gott der Herr spricht |(Ex. 20.)|: Mach dir nit ein gegraben bild, [mach] keyn glychnuss: Du wirst sy nitt anbätten noch eeren: Ich bin der herr |din gott|.

|Von dem Sacrament des lybs Christi.|

(60b.) **Fr**: [Wie soll man] dan [eeren] den Herren Jesum (Christum) in dem Sacrament seines [leichnams] und blüts?
A: [Ich sag das man jnn sol anbetten als] er [jn] (seine) selbstendigen naturlichen wesen, (naturlich unnd) personlich in dem Hymel zu der rechten [38]) [in d' glorien seines vatters], nach d' bekennung des (gemeinen) Christlichen glaubens und der heyligen geschrifft bezug-

63. **Fr**: [Zimpt es sich] dann |ouch| dem Herren Jesu [zů neygen oder anzůbätten] im Sakrament sins [lybs] und blůt?
A: [Nein, und das darumb, das] er |da nit ist| [mit] selbstendigem |noch| natürlichem wesen |noch| personlich, |sunder also ist er| im himmel zů der grechten [sines vatters in siner glori]: nach der bekanntnuss des Christenlichen gloubens und der heiligen gschrifft zügnuss,

[38]) zů der gerechten . . .

Digitized by Google

nusz, und wirt nit herab uff dise welt steigen, bis zum letsten Gericht, darumb [geburt] jm nit (weitter) anzubetten, [als] er [dann] hart und [fleiszig] verbotten hat, da er sprach, Ob sie euch sagen, Sehet hie ist Christus (selbs), [dort ist er], so solt irs nit glauben, dan es werden falsche Christen und falsch Propheten uffsteen, und grosse zeichen [geben], und wunder(werck), also auch dz die erwelten *so* es muglich were *ge*furt worden in irthum, Sehet ich habs euch (tzü)vor gesagt, darumb wan sie euch sagen werden, *Sehet* er ist in der wustung, so (solt ir) nit hinausz *geen, Sehet* er ist in dem (durchgencklichen, durchsichtigen) [gemächten] (od' in den hölern d' stein), nit (wolts) glaub*enn*, dann gleich [als] der [sonnenglantz] auszgeet von den [anfang], und [wirt gesehen] bisz zum nidergang (der sonnen), also wirt auch die zükunfft sein des suns des menschen (d' jetzund ist in d' glori [34]). Ad Philippen).

und wirt nit herab uff dise welt stygen biss zum letsten Gricht. |Und ouch| darumb [sol man] in nit |im Sacrament| anbätten: [das] er [es] hart und [ernstlich] verbotten hat, do er sprach |Matth. am XXIIII Capitel:| Ob sy üch sagend: Sehend, |all|hie ist Christus [oder da], so söllend *ir* nit glouben: dann es werdend falsch Christen und falsch Propheten uffston, und grosse zeichen und wunder [thůn], also das, *wo* es müglich wäre, ouch die usserwelten *ver*fürt w*u*rdin*d* in |den| yrrthumb. Secht ich habs üch vorgsagt. Darumb wenn sy üch sagen werdend: *Sich* er ist in der wüste, so *gond* nit hinuss: *sihe* er ist in der [kamer], so gloub*ends* nit. Dann glych [wie] der [blix] ussgadt vom [Uffgang], und [schynet] biss zum Nidergang, also wirt ouch sin die zůkunfft des menschen Sun.

61. **Fr**: Was gepuret dan zu thůn, bei [dem leichnam und plůt Christi]?

A: (Zum erstn) gepürt zugelauben, wo das [sacrament] in der mainung und [botschafft] des herren Jhesu (Christi) [und] seiner [heyligen] Kirchen, [von] getrewen [priestern], ordentlich [gesegnet] wirt, mit dem [ge-

64. **Fr**: Was gebürt |sich dann zů thůn by [disem wirdigen Sacrament]?

A: |Es| gebürt zů glouben, wo das [brot und der kelch] in der meinung und [uffsetzung] des Herren Jesu [von] siner [Christenlichen] Kirchen [durch] trüw [diener] ordenlich [gereicht] wirt mit dem [gebot]

[34]) glori got des vaters, ad Philip ij.

Digitized by Google

pet] und wort des herren, bezeuget und [verkündet] (wirt), [das, dz gesegnet brot des herren sein leichnam sey, welcher fur unns solt verraten und gegeben werden, und der gesegnet kelch des herrn sein blüt sey, welchs fur uns und fur vil solt vergossen werden und das geschicht mit dem wort das do weyszt auff das brot unnd wein, das ist etc. Alszo pald an allen zweyffel, sol ainfeltiglich gelaubt werden, den worten Christi, Das dz brot ist der leichnam Christi, welcher da solt verraten werden, unnd der wein das plüt Christi, welches solt vergossen werden, zw vergebung der sünden,] und das geschicht mit ainem [noturfftigen, sacramentlichen und testamentlichen] weszen, zu dienst und gebrauch des geystlichen (weszenns), welches [verkundte] brot (sein leychnam), und (den) kelch (sein plüt), gepeut Christ' (zunemen), zu essen und zutrincken und ein wirdige gedechtnus zu [thün] seins [verratens, seins leidens] und ver*gessung*[35]) (seins) plüts. Ja auch verkundung seines tods, (und bereyttung dar durch der geystlichen speysz und trancks, und geding der taylhafftigen genyessung)[36]) und mit der gedechtnusz sich vernewen in der [taylhafftigkayt] des hern Jhesu

und wort des Herren: bezügt und [anzeigt], [das Christus sin lyb für uns geben, und mitt sinem blůt uns ein mal gereiniget hat. Daby bedüt es ouch, das wir alle die in den tod Christi vertrüwent, die warhaffte gmeinschaft sind dess gebrochnen lybs und vergossnen blůts. Wie Paulus saget (1. Cor. 10): Das brot der Dancksagung das wir brechend, ist es nit die gmeinschaft des lybs Christi? Und der kelch der benedyung, welchen wir benedyent, das ist, lob und dancksagend, ist er nitt die gemeynschafft des blůts Christi? Dan wir vil, sind ein brot und ein lyb, die wir eins brots teylhafftig sind etc.] Und das geschicht mitt einem [usserlichen] wäsen, zů dienst und bruch des geistlichen: welches [Sacramentlich] brot und kelch, gebüt [uns] Christus zů essen und zů trinken, und ein wirdige gedächtnus zů [halten] sins [gebrochnen lybs] und ver*gossnen* blůts, [für uns gethon zů vergebung der sünd]: ja ouch [zů halten die] verkündung sins tods [biss er widerkumpt]. Und mit der gedächtnus sich [zů] vernüweren [(1. Cor. 10.)] in der [gmeinschafft] dess Herren Jesu, in [einer] fridsamen gwüssne: und [in der] hoffnung mit allen glöubigen sich zů stercken und vesti-

[35]) vergiessung . . . [36]) und gebung der taylhafftigkait zů der gegenwertige genyessung . . .

Digitized by Google

(christi) in fridsamen gewissen und hoffnung, mit allen gleubigen sich stercken und festigen zu der mühe des Christlichen [wegs] und damit (sich) erwecken, und bewegen zue[37]) ehre, lob und dancksagung, durch die gedechtnus in ainer aufhebung hertzens[38]) zu dem herrn Jhesu Christo der do ist zu der gerechten (welchem gepürt die ehre gottes) [in d' aynigkayt der heyligen dreyfaltigkayt Sunder] in [den] gelaubigen (gelidern) als in (geystlichen leichnam und) heiligen Tempel, [darinne der herr Jhesus mit seiner genad und warhayt geystlich ist höher und warhafftiger, uber alle dienstperliche ding gepuret im die ordenliche ehre. Als mit gehorsam, lieb unnd mit Barmhertzigen wercken Geystlichen oder Leyplichen im zu dienen, wann Er saget, was ir meinem aller kleinsten[39]) habt gethan, das habt ir mir getan. In dem wart seiner botschafft, sol man in auffnemen im gehorszammen und durch den glauben behüten, und in dem Sacrament in der verbindung des newen testaments geniessen etc.]

gen zû der mühe des Christenlichen [läbens]: und damit erwecken und bewegen, zû eer, lob und dancksagung durch die gedächtnuss in einer ufhebung [des] hertzens zû dem Herren Jesu Christo, der da ist zû der gerechten [sines vatters im himmel wäsenlich] *) [Durch sin geyst aber] in [allen] glöubigen [würcklich und mit gnaden], als in [einem] heiligen tempel: [und wirt nun fürhin das rych der himlen in den glöubigen so in dem sterblichen fleisch sind, durch den tröster den jüngeren mit zeichen und wunderthaten gesandt, gemeret, geübet, und erhalten bis zû end der welt. Dann wie von anfang Gott der Herr in sinem hohen namen sich harfür thon hat dem menschen, den er geschaffen hat, mit der beruffung, mit verheissung, mit ynsatz sichtbarlicher zeichen, und nachmals mit eroffnung des gsatzes (Joh. 6.). Also ist ouch in die welt zû siner zyt kommen Jesus Christus, den Gott der vatter versiglet hat, und über im mit häller stimm (Matth. 3.) als sinen geliebten sun, bezüget, den man hören sölle: der da anzeiget ist künfftig sin von dem geyst in den propheten: von welchem alle bedütung der erlösung, mit allen figuren siner gnaden ufgethon

---

[37]) „zue" fehlt im Zürch. Expl. [38]) des hertzens .. [39]) meynen aller klainsten ..

*) In der Ausgabe des St Gall. Cat. von 1598 abgekürzt: .. wäsentlich, durch sin geyst aber in allen glöubigen, als in einem heiligen Tempel würcklich; welcher von uns gangen wider künfftig ist zerichten die so im läben ergriffen werdend, und die so gestorben sind.

Digitized by Google

und entschlossen sind (Joh. 14.): dann er was das Liecht, er was der wäg, die warheit, und das läben: welcher uferstanden ist nach dem er alle ding vollbracht hat, und ist herrlich worden: und hat die versünung zwüschend Gott und dem menschen, an sinem warhafften lyb versiglet, in die himmel hingenommen (Act. 3.). (Er hat müssen den himmel ynnemen bis uff die zyt, das herwiderbracht werde alles was Gott geredt hat durch den mund aller siner heiligen Propheten von welt an). Nach der Uffart Christi ist in die welt gesant der Tröster, Gott der Heilig geist, mit wunderbarlicher bezügnuss, der fhürinen flammen und gaaben der spraachen, welcher uns nit gesandt were, wo Christus nit in die himmel genommen wäre (Joh. 14.). Diser geyst blybt ewig by uns, leert uns alle warheyt, machet uns sighaft, und bevestnet uns. Welche diser geyst trybt, die sind kinder gottes. Also ists Christus der da gestorben ist (Röm. 8.) ja der da erstanden ist, und sitzt zů der Gerechten Gottes in den himmlen. Der geyst aber, das gnadenpfand, der gegenwürtigklich rychssnet in aller glöubigen hertzen, welchen Paulus ouch den geyst Christi nennet, und Christum selbs, darumb das er mit Christo nach der gottheit, ein warer Gott ist. Darumb man Christum, Gott und Menschen, lyblichen

Digitized by Google

uff erden nit süchen, bekennen, noch glouben soll. Die menscheyt hat das ir uff erden inn Christo Gottes sun vollbracht, und ist uss der nidrung, in der Christus die sünd getragen, erhöcht und hingenommen worden und ist uns durch Christum ee er uss der welt schied, in dem geist (den der vatter in sinem des suns namen, senden wurd) aller trost, aller underricht, und aller bystand zügesagt. Darumb das gantz rych der kirchen, nüt anders dann ein läbendig rych des geyst ist (Joh. 4.). Und wie von anfang sich der vatter geoffnet, darnach der sun, zületst der Heylig geyst, Also stadt unser gloub in das Rych Gott des Vatters, Gott des Suns, und Gott des heyligen geists, in ein Gottheit und ein wäsen. Aber Christus nach der menschheit, nit Gott noch ein geist, sondern ein warer mensch ist: doch mit der Gottheit ein person, und *) von uns gangen (2. Thess. 4.): widerkünfftig ist Gott und mensch, zü richten die so im läben ergriffen werdend, und die so gstorben sind.]

|Der V teil von der falschen erdichten Geystlichkeit und truglichen hoffnungen.|

62. Fr: Wie irren die lewt in der falschen ertichten geystlikeyt?

A: [40]) Wann sie die rechte nit erkennen.

65. Fr: Wie irrend die |verfürten| lüt, in der falschen erdichten geystlicheit?

A: Wenn sy die rechten |geystlicheyt| nit erkennend.

---

[40]) A. 62 u. Fr. 63 fehlen im Zch. Expl.

*) cf. Ausg. d. St. Gall. Cat. 1598 pag. 160 Anm.

Digitized by Google

63. Fr: (Was ist die geystligkayt?
A: (Es ist dy geystliche bruderschafft od' geystliche iunckfrawschaft oder geistliche Priesterschafft).

64. Fr: Was ist die Warhafftige geystligkayt?
A: Wan sie [die] rechten[41]) gruntlichen warhayt des glaubens der lieb und der hoffnung (in der verbindung des Newen testaments das) mit den wercken gehalten wirtt in der nachvolgung [des] herrnn Jhesu (Christi).

66. Fr: Was ist die warhafft geystlicheyt?
A: Wenn sy [in der] rechten grüntlichen warheyt, dess Gloubens, der Liebe und der Hoffnung, mit den wercken gehalten wirt, in der nachvolgung [unserm] Herren Jesu.

65. Fr: Was ist die falsch brüderschafft, Junckfrawschafft und Priesterschafft?
A: Wann sie allain gegründ ist auff (die) [Sacrament] auff (die *alte*) gewonhayt, und auff (die) [ertichtung und gesetz der menschen], oder auszerwelung[42]) seines aygenen willenn der nicht gegrundt ist in [ainer grüntlichen warhait]. und [zu mal] wa*n* (er im) irtum [oder] verfürung ist.

67. Fr: Was ist die falsch Brůderschafft, junckfrowschafft, und Priesterschafft.
A: |Das|, wenn sy allein gründt ist uff [usserlich breng], |uff *alte* herkommen|, uff gwonheiten, und uff [ertichte menschensatzungen], oder usserwellung sins eignen willens, der nit gründt ist in [der warhafftigen Göttlichen geschrifft], und [in summa], was irrthumb [und] verführung ist |uss leeren und satzungen die mit häller gschrifft nit bevestnet mögend werden: vil mer die wider Gottes leer sträbend|.

|Von der betruglichen Hoffnung,|

66. Fr: Wye irren die [leut] in der betrieglichen hoffnung?
A: Wann[43]) sie [die recht nit erkennen], wo und warinne [sie] ist, und wo durch ordenlich[44])

68. Fr: Wie irrend die [verfürten] in der truglichen Hoffnung?
A: |Also|, wenn sy [nit rechte erkantnuss |dess Gloubens| hand] wo, und worinn [die recht hoff-

[41]) in der rechten . . . [42]) menschen, aber ausswelung . . . [43]) Also Wann . . . [44]) wa Durch sy wirt ordenlich . . .

Digitized by Google

gegeben die hoffnung der genaden und hylff, [Ja auch der] ewigen glori. †[4])

67. **Fr**: Wo und in wem ist die recht hoffnung?
A: in Got mechtiglichen, in Christo verdienstlichen, und in [dem heiligen geyst inn seinen gaben] die wirdig machen taylhafftiglich im glauben, gruntlich in der gerechtigkayt des glaubens warhafftigklich, in den wercken bewerlich, in der Kirchen der dienstperlichen [ding], dienstperlich in dem wort gots erklerlich, In den sacramenten (sacramentlich und) betzeuglich, (oder testamentlich).

68. **Fr**: Warinn ist die [recht] hoffnung?
A: in der verheyssung, (oder gelubde) und [*testament*] gots.

69. **Fr**: Wodurch wirt gegebn die hoffnung, die do ist ein sicherung, der gegenwertigen gnad gottes (vaters), und der taylhafftigkayt (des herrn) Jhesu Christi in seiner gerechtigkayt die er verdient hat zw der ewigen glori?
A: durch die verheyssung unnd verbindung des glawbens [des Newen testaments], in [der (warhafftigen behüttung, un) behaltung] bisz [auff] das end.

70. **Fr**: Wo beruen dan die [leut] sunst mit irer hofnung on dz [selbige]?

nung] ist: und wodurch ordenlich geben |wirt| die hoffnung der gnaden und |göttlicher| hilff, [und die] ewig glori.

69. **Fr**: Wo und in wäm ist die recht hoffnung?
A: In Gott mechtigklich, In Christo verdienstlich, und in [den gaaben des Heiligen geysts] (die |da| wirdig machend) teylhafftigklich, im glouben grundtlich, in der grechtigkeit dess gloubens warhafftigklich, in den wercken bewärlich: in der kilchen der dienstbarlichen [zeichen] dienstbarlich, in dem wort Gottes erklärlich, in den Sacramenten bezüglich.

70. **Fr**: Worin ist die [höchst] hoffnung?
A: In der verheyssung |des *Testaments*| und [pündtnuss] Gottes, |die er mit uns gemacht, durch das blût sines suns.|

71. **Fr**: Wordurch wirt gegeben die hoffnung die da ist ein sicherung der gegenwürtigen gnad Gottes, und der teylhafftigkeyt Jesu Christi, in siner gerechtigkeyt, die er |uns| verdienet hat zû der ewigen glori?
A: Durch die verheissung |Gottes| und verbindung dess gloubens, [in das Testament Gottes], in [dem, das wir styff beharrend] biss [an] das end.

72. **Fr**: Wo rûwend dann die [irrenden] sunst mit irer hoffnung on das [yetzgemelt]?

---

†[4]) die recht hoffnung.

Digitized by Google

A: Etlich ausz [furwitzigkayt] auff] der gnadn gottes, on die pesserung irs böszen lebens, ettlich in den toden glauben on (die warhait) d' lieb on die kain ding nutz ist, Etlich auff d' zukunftigen puesz, und auff d' empfahung des sacraments in der letzsten stund, Etlich auff d' [euszerlichen kirchlichen dienstperkayt,] (und) auff der offtmals emphahung des sacraments, Etliche (nur) im fastn gepet (in) almuszen gebenn, on die warhayt des glaubens, und die rechte puesz, Ettlich (auff den Christlichen siten, oder auff die mundtlichen bekennung des glaubens, und) auff den gehorsam des Babsts, d' Römischen Kirchen on den gehorszam des worts gottes, (Etlich auff vil höreun oder leszen verstendlich oder klüglich des worts), Etlich in hilff der heyligen unnd irer furpit[45]), und in walfarten zu[46]) [gen] (und) in (der) sprechung des Roszenkrantz (der iunckfraw Marie), [od'] (in) andern ertichten gepeten, Ettlich in der raynigung, (in) der ertichten (dritten hell, und) fegfewr, Ettlich auff (der) begabung d' kirchen und [yrer diener] mit (mancherlay) getzirdt (d' selbigen) auff der Mesz und [ire zügehorung] Ettlich auff die Munch und auff ir verdeckte[47]) falsche (und) gleyssent geistlichkait, gebende[48]) in ire güter

A: Etlich uss [fräfel], uff die gnad Gottes on die besserung irs bösen läbens. Etlich in den todten glouben on die liebe, on die kein ding nütz ist. Etlich uff die zůkünfftigen bůss und uff der empfahung dess Sacraments in der letsten stund. Etlich uff das [usserlich tempel breng], uff die offtmals empfahung dess Sacraments. Etlich in fasten, gebätt, almůsen geben, on die warheit des gloubens und der rechten bůss. Etlich uff die ghorsame des Bapsts, der Römschen kirchen on die ghorsame des wort Gottes. Etlich in hilff der Heyligen, und irer fürbitt, und in walfarten zů [inen]. |Etlich| in sprechung des Rosenkrantz, [und] anderer erdichten |langen und unnützen| gebätten. Etlich in der reynigung des erdichten Fägfhürs. Etlich uff begabung |an| die kirchen, und [an die pfaffen], mit zierden |und opffren. Etlich| uff die Mäss und [Ablass]. Etlich uff die Münch, und uff ire verdeckte, falsche, glyssende geystlicheit, |so sy| inen gebend ir gůt und hab. Etlich [uff] den [gůten] wercken, on die erkantnus sin selbs, und on die begryffung der gerechtigkeit, |die vor Gott gilt|, die uss dem glouben |kompt, und| [uss] vernüwerung des heiligen geysts flüsst. Und also ist der truglichen hoffnungen [unzalbarlich],

[45]) un̄ in fürpit . . . [46]) zů in, . . . [47]) verderbtte . . . [48]) gebē . . .

und hab (etc). Etlich [in] den [barmhertzigen] werckn (on die erfüllung der gepot gotz etlich in etlichn gepotn on die pesserung des hertzn. das sie got recht und warhafftiglich erkennetn, und Jhesum Christum in d' genad und warhayt und) an die erkentnus sein selbs und an die begreyffung der gerechtigkayt die ausz dem glauben [durch] (die) vernewng des heyligen geysts fleust, (Ettlich auff den gütn wercken, an erlangung zuvor d' gnad' in der verbundnusz des glaubens,) und alszo ist [unzelich vil] der betrieglichen hoffnungen (und der falschen geystligkayten, die da die betrieglichen hoffnungen pawen es sey dy vertrawung oder andechtikayt zu den worten der falschen propheten, oder zu iren wercken, es sey die unordlich lieb zu in ausz herzlicher hitzigkayt, bisz wid' die gerechtigkayt gottes und seiner nachvolger, als Christus sagt, Sie werden euch erschlahen und werden es halten fur ein dinst gottes etc. Oder ausz der inbrünstigkayt oder hitzigkayt, dz sie eingehn in ire örden und gesetz. Auch in der ehren der todten leuth und irer gepayn oder ander ding. Oder der lebendigen welcher wercken sie die ehre und geistlikayt zu aygnen, unnd ir hoffnung dar ein setzen, Alsz da sind Brieff, und Bebstlich bullen etc. Durch welche sy vermainen, was darinnen felschlich zugesagt wirt zuüberkommen.)

|als man lernet allenthalb uss der geschrifft|.

(Ausgabe des St. Galler Catechismus von 1598:)

Der VI teil von den tödtlichen begirden.

Fr: Wie irrend die lüt in den tödtlichen begirden?

A: Wenn sy durch den unglouben und verachtung Gottes, nit nach dem Geist der da läbendig macht, sunder nach dem flaysch wandlen. sine lüst zu vollbringen. Wie der heilig Paulus spricht: Wo ihr nach dem fleisch läbend, werdend ihr sterben müssen. Offenbar aber sind die werck des fleisches, als da sind ehebruch, hury. unreinigkeit, geilheit, abgöttery, zoubery. fyndschafft. hader, yfer, zorn, zanck, zwytracht. Secten, hass, mord, suffen, frässen, und der glychen, dann die sölches thund, werdend das rych Gottes nit erben.

Fr: Wie sol der mensch entliehen diesen lüsten?

A: So er durch die krafft Gottes und hilff des heiligen Geists flücht die ursachen derselbigen.

(73.) **Fr:** Welche sind die damit der glöubig am moisten angerennt wirdt zu tödtlichen begirden?

A: Zum ersten mit ergernuss: von denen här etc. etc. (vide St. Gall Cat. 1527 73. A.; cf. Brüdercat. Fr. 71 und 73).

Digitized by

71. **Fr**: [Wie irren die leuth durch die todtlichen begirdt? *)
A: Wann sie wahrhafftiglichen des glaubens und der lieb durch die gab gottes nit erlangen, und durch das wort gots nit auffnemen, oder alszo, wan sy unter der bekennung, des glaubens und der dienstperkayt der kirchen, das thün, das S. Johan spricht, Alles was da ist in der welt, das ist begirlikaytt des Fleyschs, begirligkayt der augen, und hoffart des lebens.
72. **Fr**: [Worinn eroffnen sich die selbigenn begirden?
A: In den VII. tod sundn, die do sind Hoffart, Geytzigkayt, Unkeuscheyt, Neid, Frasz, Zorn, Tragkayt.
73. **Fr**: [Wie sol der mensch entpflihen diszen irszaln? *)
A: Zum ersten, dz man flihen die verursacher dersselben irsal und das sindt die pösen diener eines pösen verstands und sinnes und etlich auch mit yrem pösen leben vor welchn [**]) uns Christ' warnet sprechendt, mit fleysz huettet euch vor falschen propheten, Zum andern soll man nachvolgen den getrewen verwesern die mit rechtem sinn und verstand yrer ler und mit yrem leben, der warhayt dienen ha-

|Der VI teil von den tödtlichen begirden.|

73. **Fr**: [Womitt wirdt der glöubig am meisten angerendt mit tödtlichen begirden?
A: Mit ergernus, von denen har die der kirchen vorstond, sy sygind diener des worts oder des schwärdts.
74. **Fr**: [Wie verergerend die diener des worts?
A: So sy uffgeblasen sind in eygensinnigen leeren, geneigt zû zangg un unfriden, unkünsch, fressig, hoffertig, gytig begirig zu regieren, in eer, gût tittlen, und pracht posterlich farende: welches alles wider die demût Christi, und alle einfaltigkeyt der geschrifft strebt: und gewüsslich den Wolff anzeyget in der schaaffhut, vor welchem man sich bewaren soll, und irem läben nit nachvolgen. Dann Paulus anzeygt (1. Tim. 6), das die warheit hingenommen sye, denen die vermeinend, es sölle Gott angenäm sin, nach gwün und gût stellen. Also verergerend all falsch geistlich, so sy Jesum mit dem mund bekennend und ein fürnemlich teil der sinen sin wellend, in leeren und predigen lassend: und daby in allem thün und lon, weder liebe noch glouben bezügend. Umb zytlichs gûts willen niemant uffsetzend: ja, das zû erbarmen

---

**) in jrem verfürten ursprung, vor welchen . . .

*) Siehe Ausgabe d. St. Gall. Cat. von 1598 pag. 166.

Digitized by Google

bent yre gegennwertige ordnung in der dinstperlichen warhayt, von den sagt S. Paulus, volget nach den die alszo wandln als ir habt unszer beyspil. Zum dritten, Getzimpt zu fliehen die ursach der abgötterei die tödliche begirdt unnd die gesellschafft die nachvolgt den dingen, als Got spricht durch den Propheten unnd S. Jöhannes in der offenbarung, Gehet ausz von in mein Volk etc. Zum vierden Getzimpt sich zuegesellen den, die do getreulich und warhaftiklich die ehere gotz uben, von den sagt David, Mit den heiligen wirstu heylig.]

ist, die leer Christi umb verjechnen warheyt, on scham widerfechtend umb ires nutzes willen, vor denen Christus die sinen allweg gewarnet hat. (Matth. 12).

75. **Fr**: [Wie verergerend die diener des schwärdtes?
A: So sy dem übel nit allein nit weerend, sunder selb dem selbigen anhangend, das gůt nit fürderend, das böss nit straafend: die das verderben der iren on truren ansehen mögend, denen eigner nutz für gmeynen frommen angelegen ist: dann wo sölichs beschicht, so wirt der glöubig antast und zů abfal gereitzt. Darumb es ein erbärmd und gnad Gottes ist wo die Oberkeyten sich der unterthonen heyls und anligens undernemmend, mit straff des bösen, und fürderung des gůten: mit Gottsförchtigkeit, und liebe sines worts. Zů glycher wyss soll man nachvolgen den trüwen dieneren, welche mit rechtem sinn und verstand ir leer fürgebend, und mit irem läben der warheyt dienend. Von denen S. Paul sagt (Phil. 3): Volgend nach denen, die also wandlend, als ir hand unser byspil. Zum dritten, zimpt sich zů flühen die ursach der Abgöttery, der tödtlichen begirden, und die geseelschaft, die denen dingen nachvolget. Als gott spricht durch den propheten, und Sant Joannes in der Offenbarung: Gond uss, an mitten von inen. Zum vierdten, zimpt es sich,

Digitized by Google

74. **Fr**: Durch welche ding solder mensch eingehn in die aynigkayt der glaubigen?
A: Durch die untertenikayt und gehorsamkayt und durch dy [untergebung] (sich) der ordnung, und durch die bewarung der [einsinnikayt] in der auffnemung der leer, vermanung warnung, straffung, und in fleissiger behuettung der gepot gots, und d' güten sitten die do dienen zu der warhayt.

75. **Fr**: Was ist darzu not?
A: Das als die schrifft sagt Sun [rettende][50]) tzum dienst gottes, stehe in der gerechtigkayt und forcht beraith dein seel zu der versuechung [nider druck] dein hertz und leyd, als was dir auffgelegt wirt, das emphahe und dulds [in] schmertzen das dein leben wachsz in letzten tagen zum ewigen leben, in der aufferstendung der gerechten [Sunder] die [versuchung] geschehen, von dem teufl, durch dy pösz eingebung ins gemuet von der welt, durch pösze ursachen zu der ergernusz vom [leych-

zůgsellen denen die da trülich und warhafftigklich die eer Gottes übend. Von denen sagt David (Ps. 18.): Mit den heylgen wirstu heylig.]

|Der VII teil vom yngang in die gmeynsame der Christglöubigen.|

76. **Fr**: Durch weliche ding sol der mensch yngon in die eynigkeit der glöubigen?
A: Durch die underthenigkeyt und gehorsamme, und durch die [underwerffung] der |Christlichen| ordnung, und durch die bewärung [der einmütigkeit mit der Christenlichen gmeynd], in der uffnemung der leer, vermanung, straaff, warnung, und flyssiger behütung der gebott Gottes und der güten sitten, die da dienend zů der warheit.

77. **Fr**: Was ist darzů not?
A: Das, als die geschrifft sagt |(Eccles. 2.)|: Sun, [so du wilt tretten] zum dienst Gottes, |so| stand in der grechtigkeyt und forcht, bereyt din seel zů der versůchung: [demütige] din hertz, und lyd alles was dir uffgelegt wirt, das empfach, und dults [mit] schmertzen, das din läben wachss in letsten tagen, zum ewigen läben, in der vrstende der gerechten. Die [anfechtungen] [aber] geschehend |vorab| von dem tüfel, durch die bös*en* yngebung*en* in das Gemüt. |Ouch| von der welt durch böss ursachen zu

[50]) tredtent . . .

Digitized by Google

nam] durch die zerstörlichen begirden aber wer uberwind und [vollendet] der wirt selig. (Amen Got hab lob).[51])	der ergernuss, [und] von [unserem lyb] durch die zerstörlichen begirden. Aber wär überwindt, und [beharret biss an das end], der wirt sälig.

(St. G. C.) Der VIII teyl und der letst, vom Touff, Frag der Priesteren.

78. Fr: Was ist der Touff der Christen?

A: Es ist der befelch Christi unseres Herren, da wir mit wasser begossen werdend und getoufft, in eynem lyb, im namen dess vatters, des Suns und des Heyligen geysts.

79. Fr: Worzů bistu getoufft?

A: Zu der bůssfertigkeit.

80. Fr: Was ist die?

A: Von den sünden gereiniget werden durch den glouben, und in einem nüwen läben nach Gott wandlen.

81. Fr: Was reyniget die sünd, das wasser?

A: Nein, sunder das blůt Jesu Christi: Eph. 1.

82. Fr: Was ist dann das wasser giessen?

A: Es ist ein wirdig Sacrament, von welchem wir ermanet werdend, der krafft die dardurch bedüt wirdt.

83. Fr: Welche ist die?

A: S. Paul spricht (Röm. 6.): Wie soltend wir in sünden wellen läben, deren wir abgestorben sind, wüssend ir nit, das alle die wir in Jesum Christ getouffet sind, die sind in sinem tod getoufft? So sind wir je mit im begraben durch den Touff in den tod, uff das glych wie Christus ist ufferweckt von den todten, durch die herrlikeyt des vatters, also söllend auch wir in einem nüwen läben wandlen.

84. Fr: Hand die kinder ouch sünd des tods wirdig?

A: Ja, dann wir alle sind in Adam gestorben, und dörffend gereynget zů werden, durch den tod Christi, welcher ouch die kinder rechtfertiget.

85. Fr: Mit was hilff wirstu in einem nüwen läben wandlen?

A: Durch die krafft des heyligen geysts (Röm. 8.), mit welchem wir inwendig getoufft müssend werden (Act. 1.): und also das wir

[51]) „Got hab lob“ fehlt im Zürcher Exemplar.

Digitized by Google

Gott und nitt dem fleisch und sünden läbend: welches Gott anzeygt hat zur zyt der Beschnidung, und durch Mosen geredt: Beschnydent die vorhut üwers hertzens.

86. **Fr**: Wenn wirt dieses vollbracht?

A: Wenn wir die glider der sund, das ist die anfechtungen, uss der krafft des heyligen geysts, nit lond herschen an unserem lyb, ire lůst zů thůn, sunder das wir sy tödtent. Das wirt aber ein end haben so wir das yrdisch, tödtlich, sündtlich huss, unseren lyb, werdend uss ordnung Gottes, der erden zů der růwen bevelchen: oder ob uns des Herren tag ergryffen wurd, das unsere lyb verwandlet, dem Herren entgegen werdend faren in die lüfft, und darnach mitt clavificiertem lyb und seel, besitzen die ewigen růw. Das helff uns Gott, Amen.

Die Eltern oder priester mögend zů der jugend sprechen:

Gott aller gnaden und barmhertzikeit, stercke üch in der erkantnus sins suns unsers lieben Herren Jesu Christi, in der krafft dess götlichen geists. Dem sye lob, danck, glori, gwalt, krafft, und rych, immer und ewigklich, Amen.

Gond hin im friden, und bittend gott für einanderen.

Getruckt zů Zürich by Christoffel Froschouer

MDXXVIII. (MDXXVII.)

In der schweizerischen Reformationsgeschichte nimmt auch St. Gallen seine bedeutende Stellung ein. Unter dem Einflusse des eifrigen Vadian (Joachim von Watt) in Verbindung mit dem wackeren Johannes Kessler konnte auch hier die evangelische Lehre schon frühe festen Boden gewinnen. Früher als an andern Schweizerorten wurde in St. Gallen im Jahre 1527 für den gleichzeitig neu eingerichteten Kindergottesdienst der erste evangelische Catechismus eingeführt. Vor der Reformation war in St. Gallen für die Jugend kein Catechismus vorhanden. Wir finden diesen Catechismus erwähnt in Kessler, Sabbata II, pag. 76 f., Haltmeyer, Beschreibg. d. Stadt St. G. pag. 412, v. Arx, Gesch. d. Kt. St. G. II. pag. 515, Wegelin, Pfarrkirche St. Laurenzen pag. 77, Finsler, kirchl. Statistik d. reform. Schweiz pag. 678 und anderorts.

Digitized by Google

Stellen wir zunächst die Frage nach dem *Verfasser* des Catechismus. Von einem solchen ist in den angeführten Stellen nirgends die Rede. Anno 1840 veranstaltete Pfarrer Bernet eine neue Herausgabe dieses alten Catechismus. In seinem Vorworte dazu schreibt er: „Der Verfasser desselben (des Catechismus) wird nicht genannt, „Synodalprotokolle aber weisen nach, dass er vom Jahr 1527—1615 „in Kinderlehren und Schulen gebraucht wurde . . .“ Fatalerweise sind die erwähnten Synodalprotokolle, aus denen man vielleicht einigen Aufschluss über die Entstehung dieses Catechismus erhielte, spurlos verschwunden. Es ist sonderbar, wie gerade über den Verfasser des Catechismus überall tiefes Schweigen herrscht!

Unter den Catechismen der böhm. Brüder nennt Zezschwitz (Catechismen der Waldenser und böhm. Brüder) ein in Zürich anno 1527 gedrucktes, jetzt in Ulm (Stadtbibliothek, bezeichnet: 1070—1073, 2, II G. 21.) befindliches Exemplar. Dieses stimmt nach Form und Inhalt, orthographische Verschiedenheiten nicht gerechnet, völlig überein mit dem der st. gall. Vadianbibliothek (bez.: S. 2751) aus dem Jahr 1528. Es liegen uns also hier zwei verschiedene Auflagen desselben Catechismus vor. (Wegelin hat wohl nur das Exemplar (1528) der Vadiana gekannt, sodass er zu der Ansicht verführt wurde, der Catechismus sei „im Jahr 1527 eingeführt, 1528 in Zürich gedruckt worden“. In selbem Sinne ist die Angabe in Finslers kirchl. Statistik (s. o.) zu berichtigen.)

Es fragt sich nun einerseits, *ist der uns vorliegende Catechismus 1527/28 nur ein Nachdruck des Brüdercatechismus (1522)?* wenn nicht, anderseits, *inwieweit hängt der St. Galler Catechismus mit dem der böhmischen Brüder zusammen?*

Dass unsere beiden Auflagen 1527/28 bei Chr. Froschauer in Zürich gedruckt wurden, scheint nicht gerade für die erstere Annahme zu sprechen. Die böhmischen Brüder hatten meistens ihre eigenen Druckereien. — Während die *Sprache* unseres Catechismus als ein deutlich erkennbarer St. Galler Dialekt (durch Worte wie: lond = lasset; hand = habet; gond = gehet etc.) von derjenigen des Brüder-Catechismus sich merklich unterscheidet, so zeigen sich uns noch weit grössere Differenzen betreffend den *Inhalt* der beiden Catechismen, sodass wir mit Bestimmtheit annehmen können, dass wir es hier nicht mit einem eigentlichen Brüder-Catechismus zu tun haben. Zezschwitz sagt darüber (a. a. O.) pag. 8: „Die Zürcher „Auflage 1527 ist nicht sowohl ein Nachdruck, als eine völlige Um„giessung des alten Inhalts“ und pag. 266: „Die Bearbeitung 1527 „verbessert die Ordnung, kürzt oder erweitert mit Takt und Ge„schick etc.“

Digitized by Google

Inwieweit hängt nun aber unser St. Galler Catechismus mit demjenigen der bömischen Brüder zusammen?

Zezschwitz schreibt in Herzog, Real-Encyclop. II. 2. Aufl. pag. 650: „Der unparteiische Historiker wird anerkennen, dass seit den „Zeiten der apostolischen Gemeinde keine Kirchengemeinschaft in „graduell angenäherter Weise ähnliches an tatsächlich reiner und „edler Lebenserscheinung geleistet hat, als die bömischen Brüder . . .“ Bei solcher Bedeutung hatten denn auch die böhmischen Brüder weit über die Grenzen ihres Landes hinaus einen grossen Einfluss auf die reformatorischen Bewegungen. Mit den Waldensern von Südfrankreich und Norditalien standen sie fortwährend in regem Verkehr. Seit 1519 hatten die böhmischen Brüder selbst mit Luther Verbindungen angeknüpft. So ist es denn leicht erklärlich, dass auch unser Land von dieser Geistesströmung berührt worden ist. Haltmeyer deutet solches an pag. 81. Bekanntlich hat der St. Galler Reformator Vadian mehrere Jahre in Wien zugebracht. Sollten nicht die böhmischen Brüder auch auf ihn Eindruck gemacht haben? Einen nicht geringen Beweis des Einflusses von Seiten der böhm. Brüder auf das reformatorische Wirken in St. Gallen bildet dieser erste St. Galler Catechismus, der sich im nachfolgenden als eine *selbständige, freie Überarbeitung des Brüder-Catechismus* erweist. — Treten wir direkt auf das Verhältnis der beiden Catechismen zu einander ein, indem wir diese nach ihrem Inhalte mit einander vergleichen.

Die Varianten des Brüd.-Catechismus, auf welche uns Zezschwitz (Cat. d. Wald. u. böhm. Br.) hinweist, ergeben sich „vielfach als höchst nachlässige Abschriften des Originals“. Uns liegen zwei solche vor: In Zezschwitz der Abdruck eines in der königl. Bibliothek zu Dresden vorhandenen Exemplares (Dresd. Expl.) vom Jahre 1522 (8°) und eine Quartausgabe (Zürch. Expl.) von 1523 in der Zürcher Stadtbibliothek (bezeichnet: Gal. V. 159); beide sind unter sich wesentlich gleich. Vorstehend ist wiedergegeben das Dresd. Expl; wichtige Abweichungen des Zürch. Expl. von diesem sind in den betreffenden Anmerkungen angeführt. Ganz unbedeutende und rein orthographische Verschiedenheiten sind nicht berücksichtigt worden.

So weit möglich sind Verschiedenheiten zwischen Brüd.-Cat. und St. Gall. Cat. durch Zeichen angedeutet, und zwar bezeichnen (...) im Brüd.-Cat. Stellen, welche im St. Gall. Cat. weggelassen wurden; |...| Zusätze im St. Gall. Cat.; [...] — [...] verschiedener Ausdruck desselben Gedankens in beiden Cat. Unwichtigere, *kursiv gedruckte* Abweichungen werden hier nicht extra besprochen.

Beim genaueren Vergleiche des Brüd.-Cat. mit dem St. Gall. Cat. ist von vornherein leicht ersichtlich die gleiche Anordnung, derselbe Gedankengang. Im Zürch. Expl. scheint eine gewisse Einteilung

Digitized by Google

des Stoffes vorzuliegen, indem die Benennungen der einzelnen Teile jeweilen am Rande angegeben sind, und zwar bei Frage 8: Glaub, bei Frage 22: Lieb (während eigentlich immer noch vom Glauben die Rede ist!), bei Frage 62: ewig Leben, bei Frage 67: die recht hoffnung. Ausführlicher und zutreffender sind die Überschriften im St. Gall. Cat., welche dort den gesamten Inhalt in VIII Teile zergliedern. Der I. Teil ist ohne genauere Bezeichnung, handelt vom Glauben (und der Liebe?). Der IV. und V. Teil hat je eine Unterabteilung. Der VI. Teil ist als selbständiger Abschnitt den Fragen 71 bis 73 des Brüd.-Cat. gegenübergestellt. Der VIII. Teil ist dem Ganzen neu hinzugefügt.

Der Titel des Dresdener Exemplares ist wesentlich verschieden von dem des Zürcher Exemplares. Der St. Galler Catechismus lehnt sich zunächst an ersteren an. Wohl als Ersatz für die Ermahnung im Zürcher Exemplar: „O Christen mensch, underweyss . . . . “, welche zum Teil eine Wiederholung der im Titel ausgesprochenen Gedanken ist, bringt der St. Galler Catechismus die beiden Citate Luc. 18,$_{16}$ und Eph. 6,$_{4}$.

In unserem St. Galler Catechismus folgt dem Titel eine „Vorred“, welche jedenfalls als ein Auszug der betreffenden Rathserkanntnuss angesehen werden darf. Die Vorred hat Kessler Sabb. II, pag. 76 f mit wenigen für den grösseren Leserkreis an jenem Orte nötigen Erweiterungen abgedruckt. Die Erweiterungen bei Kessler sind vorstehend *kursiv gedruckt* der Vorred beigefügt. Die diesbezügliche Notiz bei Haltmeyer pg. 412 ist offenbar den Sabbata Kesslers entnommen.

Nun zum *Inhalt* der beiden Catechismen. Von den 75 (Brüder-Catechismus) resp. 77 (St. Galler Catechismus) Fragen und Antworten der beiden Catechismen sind nur folgende wesentlich ungleich:

Fragen:		Antworten:		Antworten:	
Br. C.	St. G. C.	Br. C.	St. G. C.	Br. C.	St. G. C.
8	8	3	3	49	51
23	23	5	5	53	55
24	24	11	11	56	58
27	27	13	13	60 b	63
28	28	15	15	61	64
31	34	19	19	65	67
49	51	22	22	66	68
60 b	63	23	23	68	70
71 bis 73	73 bis 75	25	25	70	72
		33	36	71 bis 73	73 bis 75

Folgenden Stellen fehlen entsprechende Gegenstellen: Brüd.-Cat. Frage und Antwort *30*. St. Gall. Cat. Fr. und A. *30* bis *33*. Brüd.-Cat. Fr. und A. *34*. Brüd.-Cat. Fr. und A. *63*. St. Gall. Cat. Fr. und A. *78* bis *86*.

Treten wir nun auf die einzelnen Fragen und Antworten ein. Die erste grössere Erweiterung finden wir im St. Galler Catechismus *A. 3*: „din säligkeyt stadt uff dem Herren Jesu u. s. w.", woneben die „3 gründtlichen tugenden" dennoch berücksichtigt und an den neuen Gedanken angelehnt werden. Im gleichen Sinne ist im St. Gall. Cat. *A. 5* die Stelle 1. Cor. $3,_{11}$ hinzugefügt resp. vorangestellt. — *Fr. 8*: In eigener Weise wird hier, wie anderorts der Standpunkt des St. Galler Catechismus beleuchtet, der überall das Hauptgewicht legt auf das Neue Testament, die heilige Schrift, worauf allein der rechte Glaube „gegründt" ist, cf. den Titel, ferner die Schlusserweiterung von *A. 13*. Die „göttliche geschrifft" schliesst ja in sich das „gesetz" (Brüder-Catechismus *A. 57*), ist ja vor allem aus die „grüntliche warheit" (Brüder-Catechismus *A. 65*) u. a. m. — *A. 11*: Im St. Galler Catechismus tiefer gehend; weiterer Unterschied zwischen „gloub vor Gott und gloub vor den menschen", der letztere kann sein ein „lebendiger gloub und ein todter". — *A. 12*: Deutlich ist im St. Galler Catechismus die reformierte Richtung erkennbar, nach welcher der Glaube ohne die Werke der „gloub on frucht" ein toter Glaube ist. *A. 15*: Die Bewährung des Gottesglaubens liegt in den Früchten des Glaubens. In *Fr. 28* wird unter demselben Gesichtspunkt das „gepot Christi" abgeändert in „das werck der Christen"; cf. auch *A. 46* im St. Galler Catechismus. — *A. 13*: Auffallend ist im St. Galler Catechismus jeweilen die Betonung der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes, gleichsam um den damaligen antitrinitarischen Strömungen bestimmt entgegenzutreten; cf. ferner St. Galler Catechismus *A. 38 und 40*. — *A. 15 f*: Den Decalog nennt der St. Galler Catechismus die „zähen gebott", da für ihn die „gepot gottes" (Brüder-Catechismus) erst im Neuen Testament zum vollen Ausdruck gekommen sind. — *A. 22 f*: Während im Brüder-Catechismus die „lieb" etwas zu kurz gekommen zu sein scheint, bringt der St. Galler Catechismus eine Definition der Liebe, welche auf die Stelle 1. Cor. $13,_{4}$ ff hinführt. Hierauf bildet 1. Joh. $4,_{16}$ den passenden Abschluss. In ähnlicher Weise ist in *A. 23* des St. Gall. Cat. der Grundgedanke von 1. Cor. $3,_{11}$ erweitert. Das führt denn zur Verschiedenheit der *Fr. 24* in Brüder-Cat. und St. Galler Cat., während die beiden *A. 24* wieder gemeinsam auslaufen in den Glauben in Christo(-um). *A. 25*, St. Galler Catechismus, schliesst sich an das Vorhergehende an. Das Hauptgewicht ist hier gelegt auf den Sühntod Jesu. — In *Fr. 27* ist im St. Galler Catechismus

Digitized by Google

deutlicher auf Mt. 5,17-20 hingewiesen. Der St. Galler Catechismus verbietet nur das „unnützlich schweren“, nicht das schwören überhaupt wie der Brüder-Catechismus. — In geschickter Weise fügt nach *Fr. 29* der St. Galler Catechismus einen grössern Abschnitt ein „von der Hoffnung“, deren Begriff durch eine Reihe von Bibelstellen erläutert wird. Als Beleg für diese Verheissungen folgen dann *A. 34*, St. Galler Catechismus, die 8 Seligpreisungen. — *A. 33*, Brüd.-Catechismus: Die Stelle Joh. 17,3 ist, als eine Wiederholung von *A. 32*, überflüssig und deshalb im St. Galler Catechismus *A. 36* weggelassen worden. Ähnlich *Fr. und A. 34*, Brüder-Catechismus, cf. *A. 3 und 4*, ferner (Brüd.-Cat.) *42—44* (St. Gall. Cat.). — (Brüd.-Cat.) *A. 53—55* (St. Gall. Cat.). Während der Mariencult nach dem Brüd.-Cat. noch sehr an die katholische Form erinnert, sucht der St. Gall. Cat. bestimmt von dieser frei zu werden, daher am Schlusse die Erweiterung zur Beleuchtung der Marienverehrung im Sinne der Reformatoren. — *A. 54—56*: In gleichem Sinne nimmt der St. Galler Catechismus den Heiligen gegenüber (zu welchen nach *Fr. 56* auch Maria gerechnet wird), eine veränderte Stellung ein. Nach dem Brüder-Catechismus „leben“ die Heiligen gegenwärtig „ausz dem glauben, gott allain ehrend und dienend“, nach dem St. Galler Catechismus „habent sy geläbt, geert, gedient“, cf. auch *A. 58—60*. Aus demselben Grunde streicht der St. Galler Catechismus *A. 58* Liebe und Gehorsam gegenüber den Heiligen.

Die von Luther beanstandete *Fr. und A. 60b*, welche im Dresdener Expl. weggelassen wurden, sind im St. Gall Cat. wieder aufgenommen worden, jedoch so, dass die Frage nach der *Art* der Verehrung umgewandelt wurde in die *prinzipielle* Frage, ob man denn überhaupt Jesum im „Sacramente des lybs und blûts“ anbeten dürfe. Solche Anbetung wird nach reformierter Anschauung im St. Galler Catechismus verworfen. Abgesehen von der Negation am einen Orte ist die Form der beiden Antworten beinahe bis auf den Wortlaut unverändert geblieben. — Vor allem aus tritt die verschiedene Glaubensansicht über das Abendmahlsacrament in *A. 61—64* deutlich zu Tage. Nach einer Auseinandersetzung dessen, was über dieses Sacrament zu glauben sei, wird im Brüder-Catechismus noch einmal mit besonderer Betonung erwähnt: „Alszo pald on allen „zweyffel sol ainfeltiglich gelaubt werden den wortén Christi, Das „dz brot ist der leichnam Christi etc“, hernach wiederum: „welches „verkündte brot sein leychnam, und den kelch sein plüt . . . . „zunemen“ etc. Diesem katholisierenden, mit Luthers Ansicht übereinstimmenden Sacramentsbegriff gegenüber tritt im St. Galler Catechismus klar und deutlich der reformierte Standpunkt hervor: „welches sacr. brot und kelch . . . zu essen und zu trinken, und

Digitized by Google

„ein wirdige gedächtnus zu halten sins gebrochenen lybs und ver„gossenen bluts“ etc. Ungeachtet dieses prinzipiellen Gegensatzes sucht der St. Galler Catechismus sich, wo immer möglich, an die Ausdrucksweise des Brüder-Cat. anzuschliessen bis pag. 160 lin. 12, wo der St. Galler Catechismus ganz unabhängig seinen eigenen Weg einschlägt. — Die katholisch klingende *A. 63* des Brüder-Cat. ist weggelassen worden, weil dem Gedanken nach in *Fr. und A. 67* des St. Galler Catechismus in geeigneterer Weise enthalten. — Den Schlussatz von *A. 67* St. Galler Catechismus bildet ein deutlicher Hinweis auf Katholizismus und Haeresien. — Gegenüber den langen Ausführungen in *A. 70* des Brüder-Catechismus bringt der St. Galler Catechismus in *A. 72* geschickte Kürzungen. — Der VI. Abschnitt des St. Galler Catechismus hat im Vergleich zu *Fr. und A. 70* bis *73* die bedeutendsten Veränderungen, indem er unabhängig vom Brüder-Catechismus von den Aergernissen spricht, welche durch „diener des worts oder des schwärdts“ verursacht werden. — Auf den VII. Abschnitt, der an beiden Orten beinahe bis aufs einzelne Wort gleich lautet, folgt im St. Galler Catechismus ein letzter VIII. vom „Touffsacrament“, als eine selbständige Ergänzung zum Brüder-Catechismus, ohne Zweifel gegen die Wiedertäufer gerichtet. Auffallend ist die Ähnlichkeit dieses Abschnittes mit dem entsprechenden des anno 1529 erschienenen kleinen Luthercatechismus*), ebenso mit dem diesbezüglichen Abschnitt im spätern kleinen Catechismus des Leo Judae. Das Schlusswort des Brüder-Catechismus „Got hab lob“, mag vielleicht mit eine Veranlassung gewesen sein zu dem am Schlusse des St. Galler Catechismus stehenden Ermahnungs- und Segensworte der Eltern und Priester an die Jugend.

---

*) **(St. Galler Catechismus.)**	**(Luthers kleiner Catechismus.)**
Vom Touff:	*Das Sacrament der heiligen Taufe.*
78. Fr: Was ist der Touff der Christen?	I. Was ist die Taufe?
79. Fr: Worzu bistu getoufft?	II. Was giebt oder nützet die Taufe?
A: Zu der bůssfertigkeit.	
80. A: das ist: Reinigung von den Sünden durch den Glauben und Wandel in neuem Leben nach Gott.	**A:** Vergebung d. Sünden . . . und ewige Seligkeit allen, die Wort und Verheissung Gottes glauben.
81. Fr: Was reyniget d. sünd, d. wasser?	III. Wie kann Wasser solche grosse Ding thun?
A: Nein, . . .	**A:** Wasser thuts freilich nicht, . . .
82. Fr: Was ist dann das wassergiessen?	IV. Was bedeut denn solch Wassertäufen?
83. A: Röm. $6,_{3-4}$.	**A:** Der alte Adam soll . . . sterben mit Sünden und bösen Lüsten . . .
84. A: . . . wir alle sind in Adam gestorben . . .	**A:** Röm. $6,_{4}$.

Digitized by Google

In den Bibelcitaten herrscht fast durchgehends eine bestimmte Abweichung des St. Galler Catechismus vom Brüder-Catechismus, was sich leicht auf die verschiedene Ausdrucksweise der böhmischen und der in St. Gallen gebräuchlichen Bibelübersetzungen zurückführen lässt. Der St. Galler Catechismus zeigt grosse Ähnlichkeit, zum Teil vollständige Übereinstimmung der angeführten Bibelstellen mit der 1522 erschienenen Bibelübersetzung (N. T.) Luthers.

Eine weitere Auflage des St. Galler Catechismus datiert vom Jahr 1598, welche gegenüber den früheren Auflagen (1527/28) an zwei Stellen bedeutende Veränderungen aufweist (vide pag. 160 u. 166). Besonders bemerkenswert sind die Änderungen im VI. Abschnitt im St. Galler Catechismus pg. 166, wo der Verfasser der Ausgabe von 1598 die Fr. 71 und 73 des Brüder-Catechismus (welche im St. Galler Catechismus 1527 weggefallen sind) wieder aufnimmt und den Fr. 73 ff. des St. Galler Catechismus voranstellt.

So sehen wir denn in dem vorliegenden St. Galler Catechismus in der Tat eine wesentliche Überarbeitung des Brüder-Catechismus. Bei all den geschickten Kürzungen und Erweiterungen beobachten wir aber doch stets ein starkes Anlehnen an den Brüd.-Cat. Über die Tendenzen dieser Umarbeitung schreibt Zezschwitz pag. 267 folgendes: „Es galt, was von römischer Auffassung im Brüd.-Cat. noch „übrig, evangelisch auszudrücken. Die spezifisch reformierte Tendenz „tritt dabei an den betreffenden Stellen klar hervor.“ Der damals von den böhmischen Brüdern rege gepflegte religiöse Kinderunterricht verdiente denn auch wohl, in weitern Kreisen nachgeahmt zu werden. Der St. Galler Catechismus (1527) ist nach Zezschwitz die einzige Spur eines kirchlichen Gebrauches des Brüd.-Cat. ausserhalb der Brüder-Unität.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, dass auch das älteste *St. Galler Gesangbuch* aus dem Jahre 1533 sich in gleicher Weise zurückführen lässt auf die *Lieder der böhmischen Brüder,* insofern nach Götzinger, Litteraturbeiträge pag. 12, „die Gesänge der böhmischen Brüder als freundliche Hülfsgenossen den neuen Liedern (des Gesangbuchs 1533) zugeeilt waren“.

Digitized by Google

Über Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

I.

Gibt es ein Merkmal, auf Grund dessen man einer Verkündigung, die göttliche Offenbarung zu sein vorgiebt, diesen Charakter abzusprechen hat?

Der kürzlich verstorbene Franzose Ernest Renan gehört zu den durch Kenntnisse, Geist und Stil ausgezeichneten Schriftstellern, auf die seine Landsleute mit Recht stolz sind. Die von ihm gegen das Ende seines Lebens verfasste und von E. Schaelsky übersetzte Schrift über die Geschichte des Volkes Israel enthält aber nicht nur mannigfache Meinungsäusserungen, durch die er die Unsterblichkeit der Seele mehr oder weniger bestimmt ablehnt, sondern er stellt in dem nachfolgenden Satze sogar die Behauptung auf, dass das *Nichtsein* eines selbstbewussten Gottes erwiesen sei. Es heisst darin:

Vergleiche: Geschichte des Volkes Israel, von *Renan*, übersetzt ins Deutsche von Schaelsky: I 65. II 3/4. 254. III 76 177/178. 247 V 102.

„Fortlaufende Erfahrungen, die durch die exakteste „Wissenschaft bestätigt worden sind, beweisen uns, dass „die primitive Hypothese über frei waltende, ausser uns „stehende Erscheinungsursachen vollkommen irrig ist. „Man hat in der Natur keine bewusst treibende Kraft „ausser dem menschlichen Willen finden können. Die „Natur selbst ist unerbittlich und ihre Gesetze sind blind. „Das Gebet findet nirgends ein Wesen, das sie milder „stimmen könnte“.

Renan I S. 53. Schaelsky.

Gleichen oder verwandten Anschauungen huldigen andere bedeutende Gelehrte, wie Ernst Haeckel, Karl Vogt und Thomas Huxley.

Darf man denn nach solchen Äusserungen hervorragender Männer noch fortfahren, von Offenbarungen Gottes zu reden?

Digitized by Google

Ich glaube „Ja“.

Nur ausweichende, nicht aber stichhaltige Antworten vermögen die Verneiner Gottes und der vernünftigen unsterblichen Seele zu geben, wenn wir die Fragen an sie richten:

Kants Schriften 10 B. 1838/1839 VI 98. Klein: Kosmologische Briefe (1891) 15—26. Kletke: Bilder aus dem Weltall (1853) S. 3/4. Vergl. J. S. Mill: System of Logic 4. Aufl. I. S. 379. 511 II 38/39.

„Woher stammen denn die Naturgesetze, die den geordneten Gang eines Weltalls bewirken, von dessen Erhabenheit der Mensch z. B. dann eine Ahnung bekommt, wenn er berechnet, dass der Lichtstrahl in einer Minute 2½ Millionen Meilen durchzieht und dass es Sterne gibt, deren Lichtnebel viele Tausende von Jahren brauchen, um zur Erde zu gelangen?“ Oder „wem verdankt die Materie die Eigenschaften und die Verteilung, die erforderlich waren und sind, damit sich aus ihnen seit unergründlicher Zeit ein Weltall ergab, dessen geordneten Gang wir staunend beobachten, so dass wir aus dieser Beobachtung erst die Möglichkeit schöpfen, von Naturgesetzen überhaupt zu reden?“

„Wie haben wir uns den „Stoff“ oder die „Atome“ zu denken, aus denen die Massen zusammengesetzt sind, die gegenseitig auf einander wirken?“

„Wie ist das organische Leben entstanden, mit dem eine unendliche Zahl grösserer, kleinerer und kleinster Wesen auf Erden begabt sind?“ Und „wie sind das Bewusstsein und das Gedächtnis, wie die Denkkraft und die Willensfreiheit zu erklären?“ Oder, wenn die freie Willenskraft verneint wird, wie dies mehrseitig geschieht, woher kommt dann das Gefühl der Verantwortlichkeit für unsere Handlungen, von dem zu allen Zeiten die Menschen Zeugnis abgelegt haben?

Kant: II 319. 364/369 489/90. 605 VII 354. 358/59. Mill, Logic II 153/160 301/302.

Vor allem aber irrt Renan entschieden darin, dass er seine Ansicht als *erwiesen* hinstellt. Denn ein *apodiktischer Beweis* lässt sich weder für oder gegen das Dasein eines lebendigen Gottes, noch für oder gegen die Unsterblichkeit der Seele führen. Gerade deshalb tritt in diesem Falle der subjektive *Glaube* in sein volles Recht ein. Wir dürfen indes denen, die sich den mitunter spöttischen Bemerkungen Renans gegen die Torheit der an Gott und an die Unsterblichkeit Glaubenden gerne anschliessen, entgegnen, dass die Gründe *für* den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit selbst diesen Ungläubigen zeitweise Zustimmung entlocken. So schreibt z. B.

Kant: I 240. 396. VII 357/361. Römer I 19/20.

Vgl. *Renan* I 65. 73, Schaelsky 183. III 483 IV 301/309 V 156

Renan Schaelsky I 26

Digitized by Google

Renan selbst: „*Eine höhere Gewalt will die Gerechtigkeit,* „*die Wahrheit und das Gute.* Der Fortschritt des Geistes „ist nur für falsche Götter unheilvoll gewesen. *Der* „*wahre Gott* des Weltalls, der Gott, den man durch gute „Taten anbetet, durch Streben nach Wahrheit, durch Ge„rechtigkeitslehre, — *dieser einzige Gott bleibt ewiglich.* „Die Sicherheit, **seiner** Sache gedient zu haben, — „wenn auch in meiner absonderlichen Art und unbeschadet „mancher Fehlgriffe — flösst mir vollkommenes Vertrauen „zu seiner göttlichen Güte ein, und die Überzeugung, „dass dieses Buch das Fortschreiten des religiösen Ge„fühls fördern wird, lässt mich es lieben." — Vergl. auch Renan-Schaelsky I 5 II 178/179 V 156

Renan ist uns also ein Beispiel dafür, wie die Überweisen, welche sich zeitweise zu der Ansicht bekennen, das *Nichtsein* eines lebendigen Gottes sei *bewiesen*, leicht in den Fall kommen, selbst zur Widerlegung ihrer Ansicht mitzuwirken. (Vgl. Römer I 22) Zu beneiden sind auch wirklich diejenigen nicht, die an dem Willen festhalten, sich nicht durch die Gründe überzeugen zu lassen, die für den zusammenhängenden Glauben an einen persönlichen Gott und an die Unsterblichkeit der Menschen sprechen. (Vgl. Kant II 605) Denn, wie Renan an verschiedenen Stellen selbst eingesteht, ist es dieser Glaube allein, der es uns möglich macht, die Geschicke der Menschen mit einer über uns waltenden Gerechtigkeit zu vereinbaren. (Renan-Schaelsky III 483. IV 301/309) Und wenn wir uns zu diesem Glauben bekennen, so befinden wir uns nicht nur in der Gesellschaft der grossen Masse unserer christlichen Zeitgenossen, sondern auch in der Gesellschaft von zahlreichen Personen, die durch ihre Leistungen und Kenntnisse, sowie durch ihr ernstes Nachdenken über diese Fragen für uns von Bedeutung sind. Als Zeitgenossen Renans wollen wir hiefür beispielsweise erwähnen: Graf Helmuth von Moltke, Fürst v. Bismark, Nationalökonom Prof. W. Roscher, Prof. Dr. Glogau, Prof. R. H. Lotze und Kreisphysikus R. Hasenclever (letzterer nicht nur in der Arznei- und Naturwissenschaft, sondern auch in der Philosophie bewandert). Und wenn wir etwas in der Zeit zurückgehen, so war es kein Geringerer als Immanuel Kant, einer der grössten Philosophen aller Zeiten, der die Gründe für den Glauben an einen lebendigen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele für so überzeugend hielt, dass sie ihm als einem apodiktischen Beweise möglichst nahe kommend erschienen.

v. Moltke, gesammelte Schriften I 336/352.
Vergl. Preuss. Jahrbücher Juni 1882 S. 656/60. Febr. 1881 S. 192/3, März 1877 S. 255/6. 273 u. 283.
Glogau: Hauptlehr. der Logik §§ 18. 20. 215 216. 228. 230.
Kant II 373/78. 478. 605/6. IV 243/56. VI 13/45. 119/26. 316/17. 337. VII 331/41. 363.

Digitized by Google

Ebenso waren und sind aber auch die Ansichten über das, was als göttliche Offenbarung zu achten ist, verschieden. Wollen wir also die Überzeugung von der Tatsächlichkeit einer göttlichen Offenbarung auf ihre Berechtigung hin prüfen, so haben wir die Frage aufzuwerfen, ob und eventuell welche Merkmale sich uns bieten, um uns für die Anerkenung oder Ablehnung dessen zu entscheiden, was von der einen oder andern Seite als göttliche Offenbarung ausgegeben wird.

Zur Annahme einer „göttlichen Offenbarung" ist die notwendigste Voraussetzung das Dasein eines Gottes, von dem die Offenbarung ausgeht. Für diejenigen, die an keine Gottheit glauben, kann es auch keine göttliche Offenbarung geben. Aber *subjektive Beurteilung* bleibt auch mit *allem* dem verbunden, was von Gottgläubigen als göttliche Offenbarung angesehen wird, mag die Offenbarung nun durch rein geistige Inspiration oder durch Vermittlung der menschlichen Sinne gedacht werden. Denn wenn man die Offenbarung auch auf rein geistige Inspiration zurückführt, so muss deren Empfänger doch *subjektiv* beurteilen, ob der inspirirende Geist ein guter oder böser Geist ist. Bei solcher Geistesarbeit bleibt der Mensch aber dem Irrtum unterworfen. Denn in der Mathematik ist es uns wohl möglich, zu apodiktischen Beweisen zu gelangen, die sichere objektive Wahrheit ergeben, aber bei religiösen Fragen, bei denen es sich um das Dasein eines lebendigen Gottes und um die Unsterblichkeit der Seele handelt, ist uns dies (wie bereits auf Seite 180 erwähnt wurde) versagt.

Vgl. Baur Dogmengeschichte I 49/50.

Vergl. Marcus I 13. Matth. XVI. 17 u. 23 Marc. VIII. 32/33.

Vergl. auch Kant I 83/86.

Wird die Offenbarung aber nicht als durch rein geistige Inspiration erfolgt, sondern durch Vermittelung der Sinne geschehen gedacht, so wird die Irrtumsfähigkeit der Menschen bei der vermeintlichen Empfangnahme göttlicher Offenbarungen noch durch die Täuschungen erhöht, denen der Mensch bei der geistigen Weiterverarbeitung empfangener Sinneseindrücke ausgesetzt ist. Professor Glogau schreibt hierüber kurz und schlagend:

Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre S. 1.

„Diejenigen Kenntnisse nämlich, welche sozusagen von selbst auf die Anregung der Sinne hin und im Leben erwachsen, sind keineswegs sicher und ausreichend. Sowie wir unsern nächsten Gesichtskreis überschreiten, zeigen sie sich als unzuverlässig und lückenhaft, ja als widersprechend und unrichtig. Und so steht im Leben

Digitized by Google

die Behauptung des Einen meist im Widerspruch zu den Meinungen und Urteilen der andern Menschen." . . . , „Die Naturwissenschaft stösst alles um, was die sinnliche Wahrnehmung uns über die Grösse, die Gestalt, die Farbe des Himmelsgewölbes oder über die Gestalt und die Bewegungen der Sonne, des Mondes, der Erde mit unwiderleglicher Überredung lehrt."

Gott zu *sehen*, galt nach einigen Stellen des alten Testamentes wohl als gefahrdrohend, aber ganz ausgeschlossen war die Vorstellung der Sichtbarkeit Gottes nach dem alten Testamente dennoch nicht. Immerhin erscheinen hier Sprache und Gehör allein als die Organe, durch welche Gottes Gebote an die Menschen in klarer Weise dargestellt erscheinen.

II. Mose III 6. XIX 21 XXXIII 20 Richter VI 22/23 XIII 22. I Mose XII 7, XVIII 1, II Mose XIX 18/20 XXIV 9/11 V Mose XXXIV 10 (vgl. mit letzterer Stelle) Ev. Joh. I 18 I Joh. IV 12 Renan-Schaelsky II 153.

Sofern es sich nun hiebei nicht um sinnbildliche Wiedergabe rein geistiger Inspiration, sondern um wirklich durchs Gehör aufgenommene Töne handelt, kommt folgende Bemerkung Kants zur Geltung:

„Wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals *wissen*, dass es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle." — Es ist also ein leicht irreführendes, rein subjektives Urteil, das aus gewissen Eindrücken auf die Gehörnerven die Stimme und Offenbarung Gottes entnehmen will.

Kant I 264.

Im neuen Testamente giebt es aber auch Stellen, nach welchen Gott in der Persönlichkeit Christi als *sichtbarer* Mensch gelehrt und seinen Willen verkündet hat, jedoch ohne dass seine Gottheit allgemein anerkannt worden ist. Der Evangelist Johannes lässt Christus ausdrücklich zu seinen Jüngern sagen: „Habet ihr *mich* kennen gelernt, so habet ihr *auch meinen Vater* kennen gelernt. Ja von jetzt an *kennet ihr ihn und habet ihn gesehen*." Philippus legte aber einen gewissen Unglauben an den Tag, indem er erwiderte: „Herr, zeige uns den Vater."

Joh. X 30 38 Joh. XIV 7/11 Matth. XI 27 Marc. II 5/7 u. a.

Joh. XIV 7/8 Vgl. auch Joh. I 18 und I Joh. IV 12

Ferner berichten die drei Evangelisten Marcus, Matthäus und Lucas, dass Christus, nachdem er bereits längere Zeit öffentlich gelehrt und Wunder vollbracht hatte, auf die Frage an seine Jünger, für wen die Menschen ihn hielten, *ganz verschieden* lautende Antworten

Marc. VIII 27/29 Luc. IX 18/20 Matth. XVI 13/17

Digitized by Google

empfing. Sie übermitteln uns ferner, dass nur der Apostel Petrus die zutreffende Antwort gegeben habe, worauf Christus äusserte, dass sein Vater im Himmel und nicht Fleisch und Blut ihm dies geoffenbart habe. Das soll doch wohl heissen, dass nicht äussere Sinneseindrücke, sondern Gottes Stimme, die im Gewissen des Petrus sich vernehmbar machte, ihm diese Überzeugung verschafft habe.

Für die Christen liegt in Vorstehendem der Beweis, dass auch die unmittelbare Einwirkung des in Christus verkörperten göttlichen heiligen Geistes die Schranken, die auf Erden mit der eigenen Persönlichkeit jedes Menschen verbunden sind, nicht aufhebt. Die Beurteilung der durch Christus vermittelten göttlichen Offenbarung wurde und wird also beeinflusst durch die Eigentümlichkeit desjenigen, an den sie ergeht. Da nun jeder Mensch auf Erden mit Irrtumsfähigkeit behaftet ist, so folgt hieraus auch die stete Unsicherheit der richtigen Wiedergabe jeder göttlichen Offenbarung.

Konnte nun Gott oder Christus den Aposteln ausser Petrus und insbesondere dem Philippus zürnen, weil sie nicht durch ihre Rede eine ausreichende Erkenntnis der Natur Christi an den Tag legten? Wir können es nicht annehmen. Denn die Zurechnungsfähigkeit der von Gott erschaffenen Menschen kann doch überhaupt erst *mit dem Bewusstsein der eigenen Persönlichkeit* beginnen. *Diese kann aber doch nur durch ihre eigenen Organe etwas wahrnehmen und erfassen; von deren Leistungsfähigkeit also hängt die Erkenntnis jedes Menschen, auch dessen, der noch so ernstlich vorwärts strebt, ab.* Gott kann es mithin *dem* Menschen, der mit *seinen Organen nach Erkenntnis der Wahrheit strebt,* nicht zur Sünde anrechnen, wenn er *das nicht* als religiöse Wahrheit anzuerkennen vermag, was ihm als religiöse Wahrheit vorgeführt wird, und zwar selbst dann nicht, wenn das so Vorgestellte wirklich der objektiven Wahrheit entspricht. Strafbar wäre es vielmehr, etwas, was als göttliche Offenbarung dargestellt wird, als solche anzuerkennen und zu bekennen, ohne dass die eigene geistige Tätigkeit zu der entsprechenden Überzeugung leitete und in noch höherem Maasse strafbar wäre ein solches Anerkennen und Bekennen, wenn die eigene geistige Tätigkeit uns gar zu einer gegenteiligen Ansicht führte. Wann und in welchem

Digitized by Google

Grade aber eine derartige Strafbarkeit eintritt, vermag meist nur der allwissende Gott zu beurteilen. Die Antwort, die Christus dem Philippus auf seine Einrede gab, zeigte denn auch keinen Zorn, sondern wohlwollendes Bedauern und den erneuten Versuch der Belehrung, indem er sprach: „Schon so lange Zeit bin ich mit euch umgegangen, und ihr habet mich noch nicht kennen gelernt? Philippus! wer mich siehet, der sieht den Vater; wie kannst du also noch sagen: zeige uns den Vater?“

Joh. XIV 9
Vgl. dagegen Matth. XXIII 13/33. Marc. III 5 u. a.

Und noch in einer andern Weise macht sich bei dem Glauben an göttliche Offenbarung der Einfluss der eigenen Persönlichkeit geltend. Denn es kann doch jeder nur an *solche* göttliche Offenbarungen glauben, die er mit dem Charakter *des* Gottes, an den *er* glaubt, vereinbar hält. So konnte wohl bei dem stets religionseifrigen Apostel Paulus, der erzogen war in dem Glauben an den allmächtigen Gott und daran, dass sich dieser den Israeliten wiederholt durch Abraham, Moses und die Propheten geoffenbart habe, leicht der Glaube Wurzel fassen, dass Gott auch ihn besonderer Offenbarungen gewürdigt habe. Trotzdem muss aber eine allmähliche innere Umbildung der religiösen Anschauung des Paulus *vorher*gegangen sein, ehe es zur leuchtenden Klarheit in ihm wurde, dass er von Gott dazu berufen sei, als *christlicher* Apostel *gegen* den religiösen Wert der *jüdischen* Satzungen zu streiten, während er lange Zeit im Kampfe *für* deren Geltung sich nicht genug hatte tun können. So lange Paulus von solchem Glaubenseifer *für* die jüdischen Satzungen durchdrungen war, hätte ihm eine *gegen* den Gesetzeswert sprechende Stimme *nur als die eines Verführers oder als Satanswerk gegen Israel* — wie solche ähnlich mehrfach in den Religionsschriften der Juden und im neuen Testament erwähnt sind — erscheinen können. Nach dem Galaterbriefe verdankt Paulus denn auch die geistige Umwandlung, die ihn nicht nur in religiösen Gegensatz zu den orthodoxen Juden, sondern auch zu den Jerusalemer Judenchristen brachte, einem anhaltenden selbständigen und von Gott erleuchteten Nachdenken. An eine *für sie* massgebende göttliche Offenbarung glaubten aber ebensogut die *orthodoxen Juden, welche den Paulus verfolgten, wie auch der Apostel Paulus* selber. Wir ersehen hieraus, dass selbst die höchste göttliche Offenbarung, wie sie durch

Gal. I 1,15/16. II 2.

I Cor. VII 19
Gal. V 2 u. a.

Gal. I 14

Vgl. I Mose III 1/5
I Chronik XXI 1
Matth. IV 1/11.

Apostelgesch. XIII 50 XIV 19 XXXIII 2
Vergl. Apostelgesch. XV 1. XXI 20 mit Gal. V 2
Gal. I 17/18 II 6.

Digitized by Google

Jesum Christum den Menschen zuteil wurde, sich *nicht einmal den gottgläubigen Menschen* als unbestreitbare objektive Wahrheit darbot; denn *von dem Charakter und der Ausbildung der Persönlichkeiten hängt es ab, ob und in welcher Weise sie etwas als göttliche Offenbarung betrachten.* Mit besonderer Entschiedenheit zeigte sich die eigene subjektive Auffassung der göttlichen Offenbarung durch Christus bei Paulus. Die zahlreichen gesetzeseifrigen Judenchristen zu Jerusalem erkannten wohl auch die Offenbarung Gottes durch Christus an, aber ihre frühere geistige Ausbildung erlaubte ihnen nicht, sie in gleicher Weise auf sich wirken zu lassen, wie es bei Paulus und zahlreichen von ihm bekehrten Heiden der Fall war. Die Jsraeliten aber, die dem orthodoxen Judentum treu blieben, vermochten überhaupt nicht, in

Mark. XIV 53 u. 64.

dem von dem jüdischen hohen Rate verurteilten Jesus einen Verkündiger göttlicher Offenbarung zu sehen. Auf

Vgl. Glogau Abriss der philos. Grundw. I S. 44.

die Juden, die so dachten, übte teils das Forterben des festgewurzelten Glaubens, teils ihre Ausbildung von frühester Kindheit an eine derartige Macht aus, dass die Religionsanschauung ihrer Väter auch andauernd ihre subjektive, jeder Belehrung widerstrebende Überzeugung blieb. Wie nun von dem Charakter und der Ausbildung von Menschen und Völkern die Annahme und die Beurteilung göttlicher Offenbarungen abhängig ist, so übt diese auch wieder einen gewaltigen Einfluss auf die fernere sittliche und geistige Entwickelung der Völker aus.

Es bleibt aber auch derjenige, der mit voller Überzeugung etwas als Offenbarung Gottes persönlich empfunden und erkannt hat, doch ein dem Irrtum unterworfener Mensch und als solcher ist er deshalb auch nur berechtigt, den Mitmenschen gegenüber die *ihm als Gewissheit* geltende göttliche Offenbarung als *subjektives Erkennen und Empfinden*, oder als *subjektive Gewissheit, nie aber als objektive Wahrheit* entgegen zu halten. Führt freundliche Unterhaltung zur religiösen Übereinstimmung, so mag dies wohl beiderseitige Befriedigung gewähren und als ein Grund gelten für die Wahrscheinlichkeit, dass die subjektive religiöse Gewissheit auch der objektiven Wahrheit entspricht. Aber *weder* eine grosse Zahl von solchen, die sich die gleiche religiöse Überzeugung aneignen oder zuschreiben, *noch* die Intensität der eigenen religiösen Gewissheit vermag an dem Charakter des *rein*

Digitized by Google

subjektiven, dem Irrtum unterworfenen Erkennens und Empfindens göttlicher Offenbarungen in religiösen Angelegenheiten etwas zu ändern. Es bliebe dieser Charakter auch selbst in dem Falle bestehen, wenn unsere religiöse Anschauung wirklich der objektiven Wahrheit entspräche; *denn einen apodiktischen Beweis dafür, dass dies der Fall ist, vermöchten wir doch nicht zu liefern.* Es ist hiernach *jedes Streben unberechtigt*, das dahin führt, von Personen, die ein anderes religiöses Erkennen als wir selbst haben, zu verlangen, dass sie *ihre* religiöse Überzeugung *desshalb der unsrigen unterordnen*, weil *wir* diese auf eine göttliche Offenbarung stützen und es deshalb als *gewiss* ansehen, dass *unsere* Anschauung die *zweifellos richtige und insoweit auch die allein richtige* religiöse Anschauung ist. Zu solch *ungerechter* Forderung kann sich nur ein Mensch berechtigt glauben, der auf einer niedrigen Stufe geistiger Entwicklung steht. Und da eine derartige ungerechte Forderung *nur als Folge menschlicher Unwissenheit entschuldbar* erscheint, so *kann sie von einem allwissenden und gerechten Gotte weder jemals angeordnet werden, noch je angeordnet worden sein.*

Somit enthält jede Religion, welche an anders denkende Menschen den Anspruch stellt, als göttliche Offenbarung anerkannt zu werden, ohne ihnen hierüber eine vollkommen freie Prüfung und die selbständige Entscheidung zuzugestehen, auch hierin das Merkmal und den Beweis dafür, dass ihr der Charakter der göttlichen Offenbarung abgesprochen werden muss. Dabei ist es natürlich nicht ausgeschlossen, dass eine solche Religion im Einzelnen doch Wahrheitsmomente enthalten kann, die göttlicher Offenbarung entsprechen.

II.

Folgerungen, die sich aus dem ersten Abschnitte für die im alten Testamente als göttliche Offenbarungen ausgegebenen Verkündigungen ergeben, sowie Darstellung des Einflusses dieser bis zum Erscheinen des Heilandes.

Aus dem Schlussatze des ersten Abschnittes folgt:

1. Dass jede religiöse Korporation im Unrechte ist, welche vorgibt, infolge göttlicher Offenbarung ein Recht oder gar die Pflicht zu haben, gegen Andersgläubige

(mögen diese ihr nun durch frühere religiöse Zeremonien angehört haben oder nicht) irgend welche Zwangsmassregeln zu veranlassen, um sie zum Bekennen oder zur Ausübung des Glaubens der Korporation zu bewegen, oder sie von der Ausübung einer andern Religion abzuhalten.

I Mose XVII 14 II Mose XXII 20 III Mose XVII 1/4 8/9 14 XXIV 13/16 V Mose XIII 6/10 XVII 2/12 XVIII 20.

2. Dass die mosaische Religion in ihrer endgiltigen Ausgestaltung nicht ihrem ganzen Umfange nach als göttliche Offenbarung gelten kann, *weil sie ohne Gestattung der selbständigen Entscheidung* verlangt, als massgebende göttliche Offenbarung anerkannt und befolgt zu werden, sodass sie die Todesstrafe für die Ausübung einer andern Religion vorschreibt.

Wenn wir die Berechtigung dieser Aufstellungen darlegen wollen, so haben wir uns die Entwickelung der mosaischen Religion bis zur Zeit Christi und das Resultat dieser Entwickelung zu vergegenwärtigen. Hierzu dienen uns die Schriften des alten Testamentes, die uns ja das übermitteln, was in Israel als göttliche Offenbarung ausgegeben und anerkannt worden ist. Ihr Einfluss ist aber ein sehr verschiedener gewesen. Poetische Ergüsse und ethische Ausführungen, die sich wohl als Folge göttlicher Einwirkung ausgaben, aber dabei doch keinen Anspruch auf autoritative Bedeutung machten, waren selbst dann, wenn sie einen bleibenden Wert besitzen, für die geschichtliche Entwickelung des Judentums nur von indirektem und schwer festzustellendem Einfluss. Wir widmen ihnen deshalb auch hier keine eingehende Beachtung. Es bleiben dann noch als Grundlage für unsere Betrachtung die als Offenbarungen Gottes ausgegebenen Verkündigungen, die in der Geschichtsdarstellung überliefert sind, ferner die der Propheten, die wohl einen autoritativen Charakter beanspruchten, aber sich doch nur auf spezielle Zeitereignisse bezogen, und schliesslich diejenigen, die von vornherein mit dem Anspruche verkündet worden sind, als bleibendes Gesetz in Israel zu gelten.

Der im alten Testament so häufig vorkommende Ausdruck „Gott sprach“ findet sich zuerst in durchaus naiver Weise im dritten Vers des ersten Kapitels der Bibel. Dass dieser Ausdruck nach der Absicht des Verfassers hier nur sinnbildlich zu verstehen ist, geht daraus hervor, dass nach seiner Schilderung Himmel und Erde noch

Mose I 6/8.

ungeschieden waren und die Erde noch öde und leer

Digitized by Google

war. Ebenso wurden Wesen, zu denen Gott hätte sprechen können, erst später geschaffen und jedenfalls gab es auf Erden noch keine Menschen, welche die Sprache Gottes hätten überliefern können.

I Mose I 2.
I Mose I 20.
I Mose I 26 u. f.

Unzweifelhaft ist es also, dass hier vom Verfasser ein Sprechen Gottes in willkürlicher Weise vorgestellt wird. Mit dieser *Einen* offenbar willkürlichen Vorstellung vom Sprechen Gottes ist es aber erwiesen, dass die Willkür bei den Erzählungen vom Sprechen Gottes im alten Testamente überhaupt nicht ausgeschlossen ist. Mit der Aufnahme des Einen Falles offenbarer Willkür in die Darstellung berechtigen die Kompilatoren des alten Testamentes uns zu der Annahme, dass sie keinen Anspruch machen auf eine Geschichtsdarstellung, die den Zweifel an der getreuen Wiedergabe vergangener Ereignisse ausschliesse. Sie geben uns das Recht, auch an andern Stellen eine willkürliche Ausschmückung zu vermuten, und legen uns die Pflicht auf, sie dort anzunehmen, wo ganz überwiegende oder gar zwingende Gründe für eine solche Annahme ersichtlich vorliegen. Auch sagte der grosse Historiker Hch. von Sybel 1864 in einer Festrede zu Bonn, die Erfahrung zeige, dass kein objektiver Tatbestand, der nicht durch eine einzelne sinnliche Wahrnehmung und Meldung erschöpft werden könne, durch die Auffassung und Darstellung eines Menschengeistes hindurch gehe, ohne aus der Substanz dieses Geistes eine mehr oder minder erhebliche Umwandlung zu erleiden. Wir haben also schon bei den Schriften, die *nicht lange nach* den Ereignissen verfasst sind, über die sie berichten, eine individuell gefärbte Wiedergabe des Geschehenen vor uns. Viel ungünstiger liegt die Sache aber noch bezüglich des Pentateuchs. Die Bücher Mose sind zumteil erst im IX. Jahrhundert v. Chr., zumteil sogar noch wesentlich später verfasst worden, während Moses im XIII., nach andern sogar im XIV. oder XV. Jahrhundert vor Christus gelebt hat, zu einer Zeit, in welcher die Schrift in Israel noch gar nicht oder nicht genügend verbreitet war. Es fehlte also den Schriftstellern über die Anfangszeit der Geschichte Israels selbst die *Möglichkeit,* aus den legendenhaften mündlichen Überlieferungen das allein Richtige, losgelöst von den damit verbundenen Entstellungen, heraus zu finden.

Vorträge und Aufsätze von Hch. von Sybel. Berlin, Hoffmann & Cie., 1874 S. 7.

Wellhausen Prolegomena zur Geschichte Israels, 4. Aufl. S. 9 56/61. 148. 314. 326. 400. 412 u. a.
Wellhausen Gesch. 11. 79/80.
Cornill, israelitisch. Prophetismus S. 17 83/84.
Renan-Schaelsky I 16/18 361/364 II 216/18.

Digitized by Google

Vergl. Renan I 166-167. 170. 184. 193-200. 252, 291. II 83. 102 170 198/204 211/221 314/15 321 332/39 356/58 383 388 III 206/211 409/10 457/58 V 120.

Die Bücher Mose und Josua enthalten also keine wirkliche Geschichte, sondern neben überlieferten Legenden insbesondere das, was die Verfasser selbst, sowie viele ihrer Zeitgenossen, als Gebote Gottes ansahen oder als solche angesehen wissen wollten. Und wohin dies zielt, zeigt sich alsbald. — Der Verfasser des I. Buch Mose lässt Gott den Menschen verbieten, von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu naschen. Im Übrigen soll aber Alles dem Menschen untertan und für ihn nutzbar sein und alle seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten darf er üben, um diese Oberherrschaft fruchtbar zu machen. Wenn der Verfasser also allein den Weg zur eigenen *Erkenntnis des Guten und Bösen* verschliesst, so wurde, wie bei allen andern vorchristlichen Religionen (die ja sämtlich Volks- oder Staatreligionen waren) schon hierdurch auch im Judentum die zur offiziellen Anerkennung gelangte Religion von selbst als den Einzelnen verpflichtend angenommen, während ihm das freie und selbständige Urteil in Religionsangelegenheiten damit entzogen wurde.

I Mose II 17

I Mose I 26. 28/30.

Da der Verfasser den Menschen nach Gottes Ebenbild erschaffen sein lässt und da er ihn über alle Tiere erhaben schildert, während in der Erzählung auch die Schlange als sprechend und klug vorgeführt wird, und da ja die Affen bereits im Körperbau dem Menschen gleichen, so legt er es hiedurch nahe, anzunehmen, dass die Gottähnlichkeit und Erhabenheit der Menschen grade in dem freien und selbständigen Denken und somit auch unter Beachtung des eigenen Gewissens in dem Streben nach der Erkenntnis von Gut und Böse liege. Je natürlicher dies aber erscheint, desto stärker kämpft der Erzähler des Sündenfalls und, wie wir sehen werden, auch die übrigen Verfasser der Bücher Mose für die Unterdrückung des freien und selbständigen Denkens über religiöse Angelegenheiten. So lassen sie in der späteren Erzählung von Gott dem Abraham das Gebot geben, seinen Sohn Isaak zu opfern und ihm nachher Segen und Verheissung dafür erteilen, dass er solchem empörenden Gebote Gottes bereitwilligst gehorchen wollte. Die Verfasser rechnen es somit dem Abraham zum religiösen Verdienst an, dass er die eigenen Gedanken vollständig unterdrückt und gar keinen Zweifel darüber hat auf-

I Mose I 26/27. III 1. 4/5.

Vergl. Wellhausen Proleg. S. 306.

I Mose XXII.

Digitized by Google

kommen lassen, ob ein solches Gebot auch *wirklich das Gebot eines gerechten Gottes sein könne?* Vgl. I Mose XII 2/8 12/19 XVI 1/6 XVIII 12/15 XX 2/18.

Eine Besprechung der mancherlei Wunderlichkeiten, die das alte Testament von Abraham, dem Auserwählten Gottes, und seinem Weibe Sara erzählt, kann hier unterbleiben; es genügt hervorzuheben, dass die Erzählung der auf Gottes Gebot bereits in Angriff genommenen Hinopferung Isaaks durch seinen Vater Abraham eben *nur Erzählung und nicht Geschichte sein kann.* Denn Töne, die an uns herankommen, erhalten ihre Bedeutung erst durch eigenes Nachdenken; erschallen sie z. B. in einer uns ganz fremden Sprache, so verhallen sie ohne jedes Verständnis. Um also Töne als *ein Gebot* aufzufassen, ist *eigenes Verständnis, eigene Gedankenarbeit* nötig; diese würde aber sofort unbedingt sagen, dass ein gerechter Gott weder ein solches gegen einen schuldlosen Knaben gerichtetes Gebot erteilen noch mit den heiligsten Gefühlen der Menschen Scherz treiben kann. Und den Begriff der Gerechtigkeit vermag auch der Verfasser oder Redaktor des I. Buch Mose nicht vom Richter der Erde zu trennen. Kant I 264/265, sowie Anmerk. S. 265. I Mose XVIII 25.

Mit dem anhaltenden Streben der menschlichen Vernunft, Gott und das Weltall zu erfassen, blieb stets das Gefühl der mangelnden Kraft zur Lösung dieser Aufgabe verbunden. Und das Gefühl solcher Unvollkommenheit hat es von jeher hervorragenden Persönlichkeiten oder geistlichen Korporationen möglich gemacht, in ihrem Sinne oder Interesse das menschliche Sehnen nach der Erkenntnis der Gottheit und die menschliche Furcht vor dem Ungewissen auszunutzen. Das Mittel hierzu bildete dann immer das Vorgeben besonderer göttlicher Offenbarung, der gegenüber die menschliche Vernunft sich ihrer Unfähigkeit, die Gottheit zu erfassen, bewusst bleiben, und sich deshalb der göttlichen Offenbarung und denen, die in ihrem Besitze sind, unterwerfen müsse. Sobald es geistliche Verbindungen gibt, die ihre Macht auf Offenbarungen, die sie als göttliche ausgeben, stützen, *entstehen die Konflikte mit der fortschreitenden Erkenntnis der menschlichen Vernunft.* Wie es bei verschiedenen heidnischen Nationen geschehen ist, so lässt sich dieser Vorgang auch bei den Juden nachweisen.

Die Vorstellungen der ältesten Hebräer werden uns als noch frei von geistlicher Beherrschung und von solchem Vergl. Renan-Schnelsky I 87 41-45 55/58 67/76 96-

Digitized by Google

97 130 II 1 430. Wellh. Proleg. S. 5' Wellh. Gesch. 30.

Konflikte zwischen der Vernunft und angeblichen göttlichen Offenbarungen geschildert.

I Mose II 9. 17.

Vergl. Wellh. israel. Gesch. 129/132. 168-176. 186. 191/193.

Durch das Verbot, von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu naschen, wird aber im alten Testamente der *Konflikt eingeleitet zwischen den tendenziösen Vorstellungen von göttlicher Offenbarung,* welche die Redaktoren der Bücher Mose überliefern, *und den wirklichen Offenbarungen Gottes. Denn diese sind nicht nur auf's engste verbunden mit seinen Werken im Allgemeinen, sondern auch insbesondere unzertrennlich von der Erschaffung der Menschen mit ihrem individuellen Gewissen und der menschlichen Vernunft, die sich souverän fühlt und frei nach ihrem Wesen und nach den Grenzen ihrer Erkenntnis forscht.* Jener Konflikt wurde nun von den Verfassern und Redaktoren des alten Testamentes weiter geführt, wie wir sahen, durch die Darstellung der Geschichte Abrahams. Der Verfasser des I. Buch Mose lässt nun Gott mit Abraham einen Bund schliessen. Abraham wird der Stammvater eines Volkes, das Gott sich auserwählt hat. Als Nationalgott Israels *verführt zu dessen Gunsten Jahve* alsdann (nach den Büchern Mose und Josua) *hart und ungerecht gegen andere Völker, was die Israeliten aber nur zu um so höherer Verehrung Jahves anspornen sollte,* während doch ein freies und selbständiges religiöses Denken den Juden gesagt haben würde, dass ein derart *ungerechtes* Verfahren gegen die andern Völker sich mit dem Verhalten eines gerechten Gottes nicht vereinbaren lasse. Wenn man auch geneigt sein mag, den Juden gegenüber manchen andern Völkern einen Vorzug zuzuerkennen, so wird dadurch die Gültigkeit des vorerwähnten Gedankens doch nicht aufgehoben. Er würde selbst dann noch eine Berechtigung behalten, wenn die Juden minder oft den Zorn Gottes gereizt hätten, wie dies nach dem Zeugnisse ihrer eigenen Geschichtschreiber und Propheten der Fall war, und wenn sie sich minder unfähig gezeigt hätten, ihre nationale Unabhängigkeit zu behaupten, wie die Geschichte es lehrt.

Vgl. Moltke I 342. Dubois-Reymond: Grenzen der Naturerkenntnis. Kants Werke u. a.

I Mose XII 1/3. XIII 14/17. XV 7. 18/21. XVII 1/16. XVIII 25. II Mose III 19/22. V Mose IX 1/13. XX 10/17. Josua III 10. XI 6. 14/21. Vergl. auch Renan-Schaelsky I 178/179. 254/255. Wellhausen, israelit. Gesch. 30/35. Josua XI 20. V Mose XXXII 4.

In den Büchern Mose und Josua wird berichtet, dass dem Volke Israel göttliche Offenbarungen zuteil wurden, nach denen Jahve den Auszug der Juden aus Egypten und ihre Besitznahme von Kanaan *als spezieller Schutzgott und Verbündeter Israels* von jeher gewollt, mit Fürsorge überwacht

I Mose XII 5/7. XXVIII 13/15. XXXV 1/15. II Mose II 23/25. III u. ff bis XIX 5/6. III Mose XXVI 3/9. IV Mose X u. ff. XXI. XXXI V Mose I—VI. IX 1/3 XI 1/28. XXVIII u. f.

Digitized by Google

und den Erfolg des Eroberungszuges bewerkstelligt hat. Mit dem Kultus des Jahve, als einigendem Panier, sollte aber auch den Israeliten *allmählich in dem Priestertum ein starkes nationales Band erwachsen.* Denn mit dem Zuge zur Eroberung Kanaans erhalten die Geschicke Israels offenbar einen mehr weltgeschichtlichen Charakter. Politische Erwägungen werden nun das Verhalten der leitenden Persönlichkeiten Israels bestimmt haben. Eine feste religiöse Verbindung mag ihnen wohl als der einzige Weg erschienen sein, um das an keine staatliche Organisation gewohnte und in Gefangenschaft geratene Volk zur Eroberung eines fernen Landes zu führen, um dort eine unabhängige Existenz zu erringen und zu behaupten. Denn wo immer auch ihnen ein Staatswesen entgegentrat, sahen sie es auch durch die Religion gestützt. Jeder Volksstamm oder Staat hatte eine besondere Gottheit, unter deren starkem Schutz er zu stehen glaubte, wenn er ihren Willen erfüllte. In jedem dieser Volksstämme oder Staaten bestand ferner ein Priestertum, dessen Aufgabe und Vorrecht es war, den Willen der betreffenden Gottheit zu erforschen und zu verkünden. Mit seinem ganzen Einfluss suchte nun jedes Priestertum den Staat, dem es angehörte, zu stützen; denn *es selbst stand und fiel* mit ihm. Wurde ein heidnischer Staat besiegt und unterdrückt, so konnte seine Gottheit und sein Priestertum nur noch durch die geschichtliche Überlieferung vor völliger Vergessenheit bewahrt bleiben. Dabei musste ein solches Priestertum trachten, den Schein aufrecht zu erhalten, dass kein Wiederstand *gegen den von ihm vorgestellten Willen Gottes* ungestraft bleibe.

Renan-Schaelsky I 175/9. 297. 307. 325, 53. V Mose XII 193 XVII 9/13.

Cornill 24/26. Wellh. Gesch. 12/34 vergl. Renan-Schaelsky I 82/83.

Vgl. Richter XI 24 Renan-Schaelsky I 59/60. 222. 229. 254/5. Wellhausen, israel. Gesch. 31.

Wenn nun auch neben Moses schon der Levite und Priester Aaron und dessen Anhang auftrat, so erscheint im Übrigen nach dem alten Testamente Moses doch als der einzige israelitische Leiter, der nur direkt von Gott die massgebenden Gebote sowohl für die äussere Führung wie für die innere Gesetzgebung empfangen hat. Es brachte aber die Verflechtung des Namen Gottes mit der mosaischen Gesetzgebung schwer wiegende Folgen. Denn es wurde nun von den Verfassern und Redaktoren der Bücher Mose die ganze sogenannte mosaische Gesetzgebung in ihrer allmählichen hierokratischen Umformung als unabänderliche Anordnung Gottes hingestellt. Dieser

II Mose IV 14/17. V Mose X 6/8.

II Mose VII 1/20. XVII 12. XIX. XXXI. V Mose XXXI Josua I u. f. Wellhausen israelit. Gesch. 35.

Digitized by Google

Charakter wurde also nicht nur dem vielen Vortrefflichen beigelegt, was diese Gesetzgebung enthält, sondern auch dem nur zeitweise Guten, ja sogar auch dem Mangelhaften, was sich darin findet. Der unmittelbare Nachfolger des Moses, Josua, empfing als politischer Leiter nach dem alten Testamente wohl auch noch direkt die Gebote Gottes, aber ihm stand doch schon das überlieferte und streng verbindliche Gesetz Mose zur Seite.

Vgl. II Mose XXXII 1/8. IV Mose XXV 1/3. II Mose XVII 14/16. V Mose II 24/25. 31/34. III 1/6 VII. XXIII 3/6.

Die Juden folgten aber auch nur mit starken Unterbrechungen und langsam der religiösen Anschauung, die man ihnen aufoktroiren wollte. Als göttliches Gebot wurde ihnen die Weisung übermittelt, mit den Völkern der eroberten Länder keine Vermischung einzugehen, sondern sie zu vertilgen. Dieses Gebot wurde aber teils ungenügend befolgt, teils geschah das Gegenteil und es wurde sogar wieder fremden Göttern gehuldigt. Allmählich fingen die jüdischen Theokraten an, ein politisches Oberhaupt und eine über ganz Israel dominirende weltliche Regierung für entbehrlich zu halten. Sie suchten die Anschauung zu verbreiten, dass die gemachten Eroberungen *weder durch die militärische Tüchtigkeit der Juden erreicht worden seien, noch auch durch sie behauptet werden könnten, sondern dass dies nur durch die Befolgung der Gebote des Judengottes Jahve, die der Prophet verkünde und deren Befolgung das Priestertum vermittle, zu erzielen sei.* Es gestaltete sich denn auch die staatliche Vereinigung der jüdischen Stämme nach der Eroberung Palästinas zu einer sehr lockern, wenn eine solche für die Zeit der Richter überhaupt noch anzuerkennen ist.

Josua VI 17/26. VIII. X. XI. XV 63 XVI 10. XVII 12. XXII 4/12. Richter I 27/35. II 12/19. III 5/6. IV 1. V 8. VI 25. VIII 33/34. Samuel XV 2/3. Renan-Schaelsky I 232. 236. 246/250. 288/9. 303,

Wellhausen israelit. Gesch. 46/50. III Mose XXVI 3, 6/8. 14. 17. 36/39. V Mose X 11/17, XI 22/28. XXVIII 1 7. 15. 25. II Könige XIX 32/35. Richter VII 2/22 I Sam. VIII 7/18 Renan-Schaelsky I 372/3. II 256/59. 447 456, 508/9. III 261-73. 291. Vergl. Wellhausen, Gesch. Isr. 37/41.

(Fortsetzung folgt.)

Bücherschau.

Möller, Dr. Wilh.: **Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2. Band.** 2. durchges. Ausgabe. 568 S. gr. 8°. Bei J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. und Leipzig. 12 Mk., gebunden 14 Mk. 50 Pfg.

Diese von G. Krawerau besorgte Ausgabe des zweiten Bandes ist nötig geworden, weil dieser zweite Band, die Kirchengeschichte von Gregor d. Gr. bis zur Reformation behandelnd, seiner Zeit in einer Auflage als Band I gedruckt worden war. Es konnte sich deshalb auch noch nicht darum handeln, eine Neubearbeitung des Inhaltes vorzunehmen, wozu auch sonst keine Veranlassung vorlag, wohl aber bemühte sich Kawerau, die seit Erscheinen der ersten Auflage nötig gewordenen Literaturnachträge zu besorgen.

Digitized by Google

Über Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

(Fortsetzung.)

Die Richter erschienen im Volke Israel bei besonderen Krisen in dem einen oder andern seiner zwölf Stämme und sie traten dann wohl auch gleichzeitig als Propheten auf. Renan-Schaelsky I 281. 288/290. 297. 314/15. 322/26.

Obgleich uns als ältestes bekanntes Produkt der hebräischen Literatur das Siegeslied der Deborah (wahrscheinlich mit einigen Veränderungen) erhalten blieb, so war zur Zeit der Richter die Schrift noch nicht allgemein gebräuchlich. Cornill, 20 und 27. Vergl. Renan-Schaelsky I 302 II 213. Wellhausen israelit. Gesch. 79/80. Da also für die spätere Gestaltung der Geschichtserzählung an der Hand der sagenhaften mündlichen Überlieferung noch grosse Freiheit gestattet war, so liessen die spätern theokratischen Verfasser und Compilatoren des alten Testamentes Gott während der Richterzeit noch ganz fabelhafte Anordnungen treffen und ausführen, wobei das Reden Gottes mitunter nicht einmal als ein an bestimmte Persönlichkeiten gerichtetes dargestellt wurde. Vergl. Renan-Schaelsky I 291/292 Richter VII 2/7. 12-22. XIII bis XVI. Der Verfasser gab sich also in diesem Falle gar keine Mühe, es zu verhüllen, dass *er* es war, der Gott so reden liess. Richter II 20/22.

Die Gewalt der Richter erstreckte sich gewöhnlich nur über einzelne Stämme und sie war nicht erblich. Israel gelangte desshalb unter den Richtern nicht zu der festen Ordnung und zu der Einheitlichkeit in den staatlichen Verhältnissen, durch welche einzelne Nachbarvölker sich ihm gefährlich und zeitweise überlegen erwiesen. Wellh. Gesch. 16 Richter II 14/19. Selbst Bruderzwiste blieben dem Volke Israel nicht erspart. Richter IX. XII. XX. VIII 22. Es entstand aber hierdurch im Volke eine mächtige Strömung für ein einheitliches, starkes, weltliches Königtum über ganz Israel, das mit Erfolg den Schutz nach aussen und die Wahrung des innern Friedens besorgen sollte. I Sam. VIII 5.

Richter XVII 6 XVIII 1. XIX 1 XXI 25.

Richter VIII 22/23. I Sam. VIII 5/22. X 17/19. XII 8/12. Vgl. Wellhausen Gesch. 191.

Bei der Schilderung des Endes der Richterzeit wiederholt sich im alten Testamente bei vorkommenden Ungehörigkeiten meist wörtlich der Spruch: „In jenen Tagen war kein König in Israel, jeder tat, was recht war in seinen Augen.“ Die Theokraten sträubten sich aber lange gegen ein *weltliches* Königtum in Israel. Die Propheten und Richter teilten als Gottes Offenbarung dem Volke mit, dass *Jehovah der König* Israels sei. Als der Volkswille aber zu mächtig wurde, fügten sich schliesslich wohl die Theokraten; sie taten es aber mit dem Bestreben, nun *durch* oder *nötigenfalls auch gegen* den König die leitende Macht in Israel auszuüben. Das damalige Haupt der Theokraten, der Prophet Samuel, suchte auch nach der Erwählung Sauls zum Könige die leitende Gewalt festzuhalten. *Den vom Volke verlangten und gewählten* König wollte *er* nun diesem gegeben haben und *er* wollte ihn nach *seiner* Idee, *die er als die Stimme oder Offenbarung Gottes ausgab*, leiten, wie uns dies das alte Testament berichtet. Die späteren Schriften der jüdischen Theokraten zeigen uns, dass es ihr Ziel war, unter dem Vorgeben göttlicher Offenbarung, den Königen die Gesetze vorzuschreiben und in erheblichen Streitfällen das Priestertum zur entscheidenden Instanz zu erheben.

I Sam. X 1 24/25. XI 14/15 und XII 1; 12/15. XV 1/3. 32-33. XII 13.

V Mose XVII 8/13. 18/19.

Der gewählte König Saul hatte wirklich eine schwere Aufgabe. Ein Teil der Bevölkerung zeigte eine offene Gegnerschaft und Verachtung gegen ihn. Saul suchte nun durch Grossmut diese Entzweiung zu beseitigen. Samuels theokratische Tendenz wurde dadurch aber eher ermutigt als entwaffnet. Und so bringt die Erzählung von Sauls Königtum das erste Beispiel, welches zeigt, wie leicht die Stellung eines weltlichen Königs durch einen Theokraten, der die Achtung des Volkes geniesst, unmöglich gemacht werden kann, wenn das Volk vorher in entsprechender Weise erzogen worden ist. Es gelang Saul im Verein mit seinem Sohne Jonathan wohl, Siege über die äussern Feinde zu erringen und Israel von diesen zu befreien. Dies half ihm aber nicht; denn noch kein anderes Vergehen, als sich nicht vollständig Samuel und seinen angeblichen göttlichen Offenbarungen unterzuordnen, hatte er begangen, als Samuel offen als Rebell gegen ihn auftrat, ihm das Königtum absprach und als Folge angeblicher Offenbarung Gottes David zum Könige salbte. Der Zwiespalt, den Samuel so ins Land brachte,

I Sam. X 27 und XI 11/13.

I Sam. XI 11 XIV 1/14. 20/24. 47/48. XV 7/8. Vgl. Cornill S. 28. I. Sam. XIII 5/14. XV 1/11. 26/28. XVI 1 und 12/13.

Digitized by Google

trug seine unheilvollen Früchte für Israel. Sauls Geist wurde durch Argwohn verdüstert und so wütete er gegen David und dessen Beschützer; David floh zu den Feinden Israels und folgte diesen auf einem Kriegszug gegen sein Vaterland, bis er von ihnen zurückgewiesen wurde. Die Philister besiegten dann Israel, das durch den Zwiespalt, den Samuel gestiftet hatte, geschwächt war.

Vergl. Renan-Schaelsky I 389, I Samuel XIX 1 9/10. 19 24. XX 30/33. XXII 16/19. XXIX 1/8. XXXI 1/7.

Wir sind nun auch zu der Zeit gelangt, in welcher im Volke Israel die Schrift in häufigern Gebrauch kam. Infolgedessen konnte die Geschichtsschreibung fortan nicht mehr so willkürlich verfahren, wie es ihr bis dahin leicht möglich gewesen war.

Vgl. Wellh. Gesch 79/80. Renan-Schaelsky I 146. 186 226 252 291 361/62. II 9 10 17 68 70 168/71 195/96.

Nicht, wie Saul, in seinen Bestrebungen durch die Opposition der Theokraten gehindert, errang David grosse Erfolge. Er besass ja auch viele hervorragende Fähigkeiten und Eigenschaften: er war Dichter und Musikfreund, schön, klug, tapfer, von einnehmendem Wesen und Meister in der Kunst, sich zu verstellen. Mit grosser Schlauheit wusste er drohende Gefahren abzuwenden, wie auch günstige Ereignisse zu verwerten, und wo er es für nutzbringend hielt, verübte er ohne Scheu entsetzliche Grausamkeiten. Seine Verstellungskunst machte es ihm auch leicht, göttliche Offenbarungen vorzugeben, wo er deren zu bedürfen glaubte. Da es seit langer Zeit im Volke Israel als ein Geheimnis der Priester und Leviten galt, den Willen Gottes durch besondere Orakel (Ephod und Theraphim, Urim und Thummim) zu ermitteln, so wusste David guten Nutzen aus dem Umstande zu ziehen, dass der von Saul verfolgte Priester Abjathar mit dem Ephod zu ihm flüchtete.

I Samuel XVI 12 18 21 23. XVII. XVIII. XXI. XXVII 8/10.

II. Sam. XII 31.

Vergl. Renan-Schaelsky I 157 261-65 268/69 285 313 356 397. II 65. II Mose XXVIII 6/31 IV Mose XXVII 21 V Mose XXXIII 8. Richter XVII 5/13 XVIII 17/31. Wellhausen Proleg. 127/32 146 402. I Sam. XXI. XXII.

David verdankte ja auch dem Bunde mit den Theokraten sein Emporkommen und eine dauernde Unterstützung. Beide Teile hielten treu an dem Bunde fest.

I. Samuel XVI 13 XIX 18. II Sam. VII.

Indem der König David nun fortfuhr, gemäss dem überlieferten Gebrauche angebliche göttliche Offenbarungen als leitend für die Regierung Israels auszugeben, trug er sehr wesentlich dazu bei, denjenigen, von denen das Volk glaubte, dass sie im Besitze göttlicher Offenbarungen seien, *dauernd* den *massgebenden* Einfluss in Israel zu verschaffen. Es waren dies aber *nicht die Könige, sondern in den nächstfolgenden Jahrhunderten die Propheten und die Priester und in den spätern die Priester und die Schriftgelehrten.*

I Sam. XXIII 1/12, XXX 7/8. II Sam. II 1/2. V 18/25.

Digitized by Google

Den nachhaltigsten Vorteil bei dem Bunde von Theokraten mit den sterblichen Königen erreicht aber die bleibende Corporation des organisirten Priestertums, das ja dabei als die Vertretung der allmächtigen und ewigen Gottheit von dem Königtume anerkannt und benutzt wird.

Volkswohl und Volksrechte werden dagegen fast immer bei derartigem Bunde der Könige mit den Theokraten geopfert. Im vorliegenden Falle wird dies durch die nachfolgende Erzählung illustrirt: „Der *König David*
II Sam. XXIV 10/14. *sündigt*, wofür aber das *Volk* gemäss der Verkündigung *Jahves an den Propheten massenhaft büssen muss.*" —

I Sam. XXIII 1/12. XXX 7/8. II Sam. II 1/2. V 18/25. Schon indem der kluge David mit oder ohne den mit ihm verbündeten Priester sich eines leinenen Ephods oder eines andern toten Machwerks bediente, um dem Volke den angeblich so erforschten Willen Gottes zu verkünden, trat ja der Missbrauch des Volksglaubens offen zu Tage. Das alte Testament bestätigt denn auch indirekt, dass David selbst diese Anschauung gehabt hat, indem es bemerkt, *dass für ihn eine Befragung Gottes und ein Rat Ahithophels den gleichen Wert gehabt habe*, und zwar
II Sam. XVI 23 u. 21/22. folgt diese Bemerkung unmittelbar auf die Erzählung von einem scheusslichen Rat, den Ahithophel dem Absalom gegeben hatte.

Unter Samuels Leitung hatte die Theokratie ihre Macht, die Staatsgewalt zu beeinflussen, kennen gelernt.

I Sam. XXV u. ff. Samuel starb, ehe David König wurde. Die Natur Davids, dem jede sentimentale Grossmut fremd blieb, wird dazu mitgewirkt haben, dass unter seiner Regierung kein Prophet von so einschneidender Bedeutung auftrat.
I. Sam. XXVI 9/10. Wenn er nach dem alten Testament Saul gegenüber Grossmut zeigte, weil man an den Gesalbten Jehovas nicht die Hand legen dürfe, so diente die Verbreitung dieser Anschauung sowohl zur Mehrung der Sicherheit Davids, als auch zur Mehrung der Macht der Theokraten, von denen die Salbung abhing. David setzte aber auch der festern
Vgl. Wellh. Proleg. 129/134. Renan-Schaelsky II 65/60. Wellh. israel. Gesch. 92/93. Organisation seiner Bundesgenossen, der Propheten und Priester, kein Hindernis entgegen; vielmehr machte diese unter seiner Regierung wesentliche Fortschritte. Dagegen unterliessen die Theokraten auch jeden Versuch, ihre Macht
II Sam. VI 17/18. XXIII 2. *gegen* David geltend zu machen, selbst dann, als David von ihren hierokratischen Befugnissen sich weit mehr an-

Digitized by Google

musste, als Saul, der sich dadurch Samuels Verurteilung zugezogen, es getan hatte. Und nicht nur David selbst, sondern auch seine Söhne übten, ohne dass dies die Theokraten angefochten hätten, priesterliche Funktionen aus. Die Hierokraten liessen es sich sogar gefallen, dass er gelegentlich als ihr Vorgesetzter auftrat. Denn weit über die Zeit Davids hinaus erstreckte sich der grosse Vorteil, der ihnen aus seiner Regierung erwuchs.

I Sam. XIII 8/14.
II Sam. VIII 18 (Luthers Übersetzg.).
I Könige VIII 14/23 54/65. IX 25.
I Könige I 23/39.
Renan-Schaelsky II 70/71.

Sich als *eifrigen und unsträflichen Diener* und besondern Liebling *Jahves* darstellend, liess David in der *spätern* Zeit seiner Regierung das Ephod bei Seite und erklärte, dass er, gleich den Propheten, *direkt* von Gott inspiriert sei. David half also später mit zur Beseitigung desselben Missbrauchs, ein todtes Stoffgebilde als Vermittler von göttlichen Offenbarungen zu benutzen, den er im Anfange seiner Regierung begünstigt hatte. So verschwand die unlautere Nebenbuhlerschaft, welche diese levitischen Orakel (Ephod etc.) den Propheten gemacht hatten, allmählich fast vollständig. Die Einkünfte, die aus dieser trüben Quelle den Leviten und Priestern zugeflossen waren, wurden später durch solche aus Zehnten und Opfern ersetzt. Mit der vorgespiegelten Unterwürfigkeit gegen Jahve stimmte aber Davids Handlungsweise häufig nicht überein. Durch Unwahrheit und unter Missachtung des Rituals hatte sich David den Weg zum Trone gebahnt. Dann stützte er sich auf die Crethi und Plethi und die Gathiter, auf unbeschnittene Söldlinge, was der mosaischen Anschauung zuwiderlief. Und als der bereits vielbeweibte David eine Sünde schwerster Art beging, für die das Gesetz Moses den Tod bestimmt, war die Vorbereitung dazu geradezu niederträchtig. Im hohen Grade unwürdig ist auch die Art, wie David die Nachkommen Sauls aus der Welt schaffte; dennoch wagte er es bei dieser Gelegenheit, eine göttliche Offenbarung als Rechtfertigung vorzugeben. Wenn nun trotz alledem David sich als den *unsträflichen* Diener Jahves besang und in der *äussern* Verehrung des jüdischen Schutzgottes alle frühern zu überbieten suchte, so musste dies scheinheilige und selbstgefällige Verhalten ihm die Ehrlichsten und Besten seines Volkes entfremden. Zunächst trug es ihm denn auch die offen ausgesprochene Verachtung seines ehedem von ihm hochgeschätzten Weibes Michal ein, das ihn früher als Held geliebt und ihn gegen ihren eigenen Vater ge-

Ren.-Schaelsky II 66.
II Sam. II 1/2. V 18/25. VI 14/15. XXII 22/25.
II Sam. XXIII 2.
Vergl. Richter XVII 5/13. XVIII 13/31. II Sam. XXI 1/9 u. a. Renan-Schaelsky I 261/72 283/85 313 356. II 68 156/57. 255. III 26.
III Mose XXVII 30/32. IV XVIII 20/21 24.
V Mose XII 18/19. Josua XIII 14 u. a. Renan-Schaelsky II 205.
Vergl. III Mose XXIV 5/9 mit I Sam. XXI 2/5 — dann XXVII 8/11. II Sam. XV 18. XX 7/23. I Kön. I 38/44. Renan-Schaelsky II 35/36.
Vergl. II Sam. III 2/5. V 13 u. XI mit II Mose XX 17; III Mose XX 10; V Mose V 18/21.
II Samuel XXI.
II Samuel VI 2/5 12/15 17/19. XXII 21/25. Vgl. Renan-Schaelsky I 420 II 52/55.
I Sam. XVIII 20/30. XIX 11/18 (XXV 42. 44. II Sam. III 12/16) VI 16/20.

Digitized by Google

schützt hatte. Auch zeigt bereits die rasche Ausdehnung einiger Aufstände gegen David die Antipathie, die seine Handlungsweise bei vielen Juden erweckt hatte. So wirkte das mit strahlendem Glanze auftretende Königtum Davids in mehrfacher Weise dazu mit, in Israel die Königsmacht zu Gunsten der Priesterherrschaft zu untergraben.

II Samuel XV 10/14 XX 1/2.

Recht hässlich und deshalb wohl auch geeignet, in diesem Sinne zu wirken, waren schliesslich noch die beiden Aufträge zu Ermordungen *), die David seinem Sohne und Nachfolger Salomo hinterliess.

I Könige I 28/39 II 5/6 u. 8/9.

Zu viel möchte in Vorstehendem wohl schon über David — unter dessen Regierung die Juden sich längere Zeit hindurch des Friedens und vermehrter Sicherheit erfreuten — gesagt zu sein scheinen, aber es war dies nötig, weil die theokratische Schreibweise, die im alten Testament vorherrscht, David wiederholt als einen Gott wohlgefälligen Musterkönig erwähnt. Es ist dies durch die früher angeführten Gründe und zugleich auch dadurch bedingt, dass David die Konzentrierung des Jehovah-Kultus in Jerusalem anbahnte, indem er die Bundeslade dorthin brachte und den Plan zum Tempelbau in Jerusalem fasste. Vorerst wurde das an der Grenze von Juda und Benjamin gelegene Jerusalem zwar nur die gemeinsame Hauptstadt dieser beiden Stämme. Aber das Vorgefühl, dass es demnächst durch den Besitz des Jehovah-Tempels den Mittelpunkt für die sämtlichen Verehrer dieses Gottes bilden werde, kam bald zur Geltung. Die Orte des Nordens, welche bis dahin bevorzugte Kultusstätten waren, fühlten sich dadurch bedroht und schon zu Davids Zeiten entstand dort ein erheblicher Aufruhr, der aber damals noch unterdrückt

Vergl. Renan-Schaelsky I 418. II 9 16.

Vergl. I Könige XI 32 34 36 38 u. a.

II Sam. VI u. VII.

Vergl. Renan-Schaelsky II 19 56 135 178.

II Sam. XX 1/2 u. f.

*) Der erste dieser beiden Aufträge galt dem tüchtigen Feldherrn Joab. Er und sein Bruder Abischai sahen in den Empörern gegen ihren König auch ihre eigenen Feinde und hegten auch nach deren Unterwerfung leicht noch Groll und Misstrauen gegen sie. Während seiner langen Dienstzeit brachte nun Joab drei solcher Empörer, Abner, Absalom und Amasa in einer Weise um's Leben, die David öffentlich missbilligte, teils aufrichtig und mit Recht, teils wohl auch aus Berechnung. Trotz solcher Missbilligung fuhren Joab und Abischai fort, dem Könige die wichtigsten Dienste zu leisten.

Der zweite Mord, den Salomo nach dem Auftrage Davids zu vollziehen hatte, galt Schimei, einem Verwandten Sauls, der David erst beleidigt, ihn später aber um Verzeihung gebeten und dem dann David geschworen hatte: „Du sollst nicht sterben".

Vergl. I Sam. XXVI 5/7. II Sam. II 8 bis III 1. 6 12 22/27. XVII 25. XVIII 1/15 XIX 13. XX 1/22.

Vergl. II Sam. III 35 37.

II Sam. XII 26 27 XXI 15/17. XXIV 2/10.

II Sam. XVI 5/13 XIX 18/23.

Digitized by Google

werden konnte. Aber gerade was diese Orte zu verlieren *fürchteten*, ihre religiöse selbständige Bedeutung, war *das*, was die eifrigen Hierokraten *anstreben mussten.* Denn erst ein *örtlicher* Mittelpunkt des Kultus liess für ihn auch ein *geistliches Oberhaupt* entstehen, dem dann eine mitberatende und mitüberwachende geistliche Behörde zur Seite gesetzt werden konnte. Nur in dieser Weise konnte allmälich eine Theokratie sich ausbilden, die im sogenannten Gottesstaate die massgebende Leitung zu erringen und zu behalten befähigt war. Da David hierzu die Einleitung getroffen hatte, wurde ihm das bleibende Wohlwollen der Hierokraten zu Teil, und zwar in dem Grade, dass sie die Verkündung der Erblichkeit des Trones Israels in seinem Hause auf eine göttliche Offenbarung zurückführten. Grossartig und mit glänzender Pracht führte denn auch Salomo den Tempelbau zu Jerusalem als ein Vermächtnis Davids aus.

Vgl. Cornill 122/126.

II Sam. VII 13 16.

I Kön. V 3/11. V.

Dem Salomo wurde seit Beginn seiner Regierung grosse und vielseitige Weisheit zugeschrieben. Ein weiser Salomo, dessen Sinnen auf die Ausübung der Gerechtigkeit gerichtet war, konnte diese aber weder in dem überlieferten Verhalten des israelitischen Schutzgottes gegen andere Völker finden, noch in dem vorgestellten Verhalten dieses Gottes zum auserwählten Volke selbst, dessen König er angeblich zu Sünden reizte, wofür er dann in seinem Zorne massenhaft Leute aus dem Volke, die daran unschuldig waren, büssen liess. Vielleicht gelangte der weise Salomo auch zu der Anschauung, dass *keine* überlieferte Darstellung *der Welterschaffung, der ersten Offenbarungen der Gottheit und der ältesten Geschichte der Menschheit frei von Phantasie und Willkür sein könne.* Zeigte doch das unter Salomo eintretende Erlöschen des bis dahin so häufigen Befragens Gottes durch das Ephod, Urim-Tummim etc., wie wechselnd und willkürlich die Ansichten im Volke Israel über die Art, den Willen Jahves zu erfahren und zu verkünden, sich gestalteten. Ferner liessen die jüdischen Überlieferungen ihren Jahve heute bereuen, was er gestern getan oder prophezeit hatte; sie liessen ihn sich auch selbst widersprechen. Im Gegensatze zu solcher Überlieferung vermochte ein weiser Salomo doch in Wirklichkeit wohl nur einen ewigen, allwissenden, allmächtigen und über alles menschliche Erfassen erhabenen Gott anzuerkennen. Infolge dieser oder ähnlicher Erwägungen

I Kön. III 5/12 16/28. IV 29/34.

I Kön. III 9/12 28. X 1/9.

II Mose IV 21 und VII 14 bis XII 36. III Mose XXVI 7/8. V Mose IX 1/7. XI 22/25. Josua VI 16/21. VIII 1/2. X X 8/10. XI 1/14 20-21 42. XXIII 3/5 9-10. XXIV 11/13. II Sam. XXIV 1 u. 10/15. Vergl. auch II Sam. XXI 6 9.

I Mose VI 6/7. II Mose XXXII 14. I Sam. II 30 XV 10-11 35. (Vergl. Amos VII 3 6.

Digitized by Google

vermochte wohl ein weiser Salomo weder in der mosaischen Religion die sichere, objektive Wahrheit zu erkennen, noch sie in einer andern Religion dem Volke zu bieten. Der Monotheismus der Israeliten war noch ein recht unvollkommener, und ähnliche Religionsanschauungen wie bei diesen, hatten sich auch bei den stammverwandten Nachbarvölkern gezeigt. Es erschien Salomo deshalb als ein Unrecht, andere zwingen zu wollen, irgend eine Religion als die allein wahre oder als die nicht anzuzweifelnde objektive Wahrheit zu bekennen, oder ihnen die bekundete Neigung zu einem andern Glauben als ein strafbares religiöses Verbrechen anzurechnen.

Vgl. Wellh. Gesch. 80/34. Richter XI 24. Renan-Schaelsky I 58/63 110/111.

Öffentlich legte Salomo sein Zeugnis gegen die religiöse Unduldsamkeit in seinem Reiche ab, indem er dort sogar für fremde Götter geweihte Stätten erbaute.

I Könige XI 5/8. Cornill 31.

Salomo baute seinen Glauben auf die Stimme Gottes, die sich ihm direkt vernehmbar machte, und liess demnach seine Handlungen weder durch die Weisungen der Orakel noch der Propheten leiten.

Renan-Schaelsky II 134 158 193. I Könige III 5/15.

Salomo konnte aber Israel nicht mehr helfen. Etwas trug auch wohl sein Verschulden dazu bei. Denn wenn er nicht durch innern Eifer für den mosaischen Glauben zu dem kolossal-luxuriösen Tempelbau getrieben worden war, so war klar, dass die *harte Bedrückung des Volkes für diesen Zweck nur der Befriedigung einer persönlichen Liebhaberei diente.* Und der Eindruck, dass Salomo persönlichen Gelüsten fröhne, wurde verstärkt durch sein Grosstun, durch den üppigen Bau des eigenen Hauses, wie insbesondere durch den übergrossen Harem, den er hielt. Dazu kam noch, dass seine Regierung nach aussen hin schliesslich eine grosse Schwäche zeigte.

I Könige V 13/18. VI IX 21 23.

I Könige III 1. IV 7 22/28. VII X 12-26 XI 1/4. Renan-Schaelsky II 121/122 159/160.

Vergl. I Könige V 8/11 mit IX 11.

Aber noch mehr als dieses Verhalten Salomos machte die vorausgegangene jüdische Geschichte die Rettung Israels durch ihn unmöglich. Denn von der Erzählung des von Gott dem Abraham erteilten Gebotes der Beschneidung an wurde die ganze Geschichte Israels als durch göttliche Offenbarungen beeinflusst dargestellt. Auf sie wurde auch das Gebot der religiösen Intoleranz zurückgeführt, und so war durch angebliche göttliche Offenbarungen in das jüdische Staatswesen ein mächtig wirkender Keim des andauernden innern und äussern Streites eingepflanzt worden.

I Mose XVII 9/14. 23/27. III Mose XXVI V Mose X 10/12. XI 8/28. XXVIII.

Digitized by Google

Die angeblichen göttlichen Offenbarungen lehrten, dass die grössten Anstrengungen, welche die weltliche Regierung (als solche) zur Sicherheit des Landes mache, doch nicht hoch zu achten seien, sondern *dass allein der volle Gehorsam gegen diejenigen, die Gott mit der Verkündigung seiner Gebote betraut habe, den Sieg über die Feinde sichere, sowie auch allen Segen bringe, während der Ungehorsam gegen sie unermesslichen Schaden verursache.* Furcht vor den Folgen dieses Ungehorsams bildete für die Theokraten das Mittel zur Beherrschung der Masse. (III Mose XXVI 3/38. V Mose XI 22/28. XVII 12/19. XXVIII 1/7. Vergl. Richter VII 2/7 Jeremia XVII 5 13 XXI 4/7 II Könige XIX.) Und da nun Salomo für die mosaische Religion doch die Achtung, die er von der Jugenderziehung und der Sympathie mit zahlreichen Vorfahren und Stammesgenossen her für sie hatte, bewahrte, so diente die vorübergehende religiöse Toleranz, die er gewährte, nur dazu, den Fanatismus der religiösen Zeloten zu reizen. Es vereinigte sich der *hierdurch* erweckte Zorn der nordischen Priester mit der weitverbreiteten Unzufriedenheit, die der Tempelbau in den nördlichen Stämmen verursacht hatte. (Vergl. Renan-Schaelsky II 20 103-104 161/162 173/176. Wellk. Gesch. 86 Anm. 4.) Somit trugen sowohl die Weisheit und Tatkraft Salomos als seine Fehler dazu bei, die Lostrennung der nördlichen zehn Stämme Israels von der Beherrschung durch einen Nachkommen Davids vorzubereiten. (Vergl. I Könige XII 1/4 16/19.) Das Auftreten des Propheten Ahia von Silo geschah nicht im Sinne der angeblichen göttlichen Offenbarung, die für die Nachkommen Davids den dauernden Besitz des israelitischen Trones verkündete, (II Sam. VII 13 16.) sondern er gehörte zu denen, die Jerobeam zum Aufruhr gegen Davids Enkel Rehabeam ermunterten. (I Könige XI 29/38. Cornill S. 29.) Dieser behielt infolge des Aufruhrs nur die Herrschaft über die Stämme Juda und Benjamin (als Königreich Juda), während die andern zehn Stämme (als Königreich Israel) Jerobeam zu ihrem Herrscher erhoben. (I Könige XIV 30. XV 6 32.) Letzteres Reich wurde nach mehrfacher gegenseitiger Bekriegung der beiden jüdischen Staaten ums Jahr 722 durch die Assyrer zerstört. (II Könige XIV XVI XVII.)

Nachdem die durch Salomo begünstigte Periode der religiösen Toleranz sich ohne nachhaltigen Erfolg hinsichtlich einer toleranten Auffassung erwiesen hatte, war das Schicksal des jüdischen Staatswesens entschieden und sein Ruin wurde unvermeidlich durch die jüdische religiöse Überlieferung, die sich zugleich mit der zunehmenden Bedeutung der Schrift immer mehr zur Stütze (Vgl. Wellh. israel. Gesch. 281/282.)

Digitized by Google

Vergl. Renan-Schaelsky I 232 236 372/73. II 170 257/9 447/70 508/9. III 253 265 271/273 291. Wellh. Proleg. 147-49 41⁴/19 428/39. Wellh. Gesch. 101 113/114 147/149. Vergl. I Kön. XI 1/8 mit II Mose XXII 20. III Mose XXIV 10/16. V Mose XIII 6/10. XVII 2/7. I Könige XV 11/14. XVIII 40. II Chron. XV 12/15. XXXI 1. Wellh. Gesch. 126-127 162/164 205.

für eine theokratische und intolerante Beherrschung Israels ausbildete. Durch diese wurde aber die Möglichkeit einer *kräftigen weltlichen Regierung,* die das Land gegen äussere Feinde hätte verteidigen und den innern Frieden hätte verbürgen können, beseitigt. Die Intoleranz nach aussen und namentlich im Innern ergab sich als die notwendige Folge der mosaischen Religion. An Salomo selbst hätte nach den Bestimmungen der Bücher Mose die Todesstrafe vollzogen werden müssen.

Wenn also die jüdischen Theokraten die Macht in die Hände bekamen, so bedeutete dies das latente oder akute Vernichtungsstreben gegen alle, welche die Wahrhaftigkeit nicht durch vorgeschriebene Religionsbekenntnisse getrübt sehen wollten. Gelangten aber nachher diese zur Macht, so stand wieder das bei ihnen vorherrschende Gefühl der Bitterkeit wegen der erlittenen Verfolgungen und die Notwehr gegen fernere religiöse Verfolgungen dem innern Frieden entgegen.

Will man es als ein Verdienst der religiösen Überlieferung der Juden ansehen, dass sie dies Volk unter den schwierigsten Verhältnissen zusammenzuhalten und vor völliger Vermischung mit andern Völkern zu schützen vermochte, so steht dem also entgegen, dass die gleiche religiöse Überlieferung den innern Frieden *in jedem selbständigen jüdischen* Staatswesen *unmöglich machte.* Denn sie führte dort auf Grund dreister angeblicher göttlicher Offenbarungen zu einem zelotischen, hierokratischen Regimente, das den spätern Juden *nur die Wahl liess, entweder in Gemeinschaft mit solchem Regimente die besten Mitbürger,* d. h. alle, die sich nicht unbedingt von den Hierokraten in geistige Gefangenschaft nehmen liessen, *zu verfolgen, oder selbst von diesen verfolgt zu werden.*

I Könige XVIII 40. II Chron. XV 13. Vergl. Apostelgesch. XXI 20. XXII 22. XXIII 2 12/15.

Zunächst freilich gestattete die auf angebliche göttliche Offenbarungen sich stützende jüdische Theokratie, dass wenigstens in einzelnen Propheten die persönliche Selbständigkeit noch gewaltig hervortrat, aber auch diese wurde später durch die Hierokratie untergraben.

Die grossen Propheten stellten die Betätigung der Nächstenliebe und die Übung der Gerechtigkeit als die Hauptgebote des *einen* Schöpfers und Leiters des Weltalls hin und sie reinigten den jüdischen Monotheismus von verschiedenen Zutaten, die aus dem Heidentum waren

Vergl. Wellh. Israel. Gesch. 102/3 106/11 125/32.

Digitized by Google

übernommen worden. Aber auch sie vermochten die Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes, die sich aus der späten und mangelhaften Entwickelung des Glaubens an die persönliche Unsterblichkeit ergaben, nicht vollständig zu beseitigen. Ohne diesen Glauben liess sich aber das Wohlergehen mancher Schuldigen und die schweren Leiden vieler Frommen mit der Gerechtigkeit Gottes nicht recht vereinbaren. Wenn nun geachtete Propheten, die den *Glauben* der meisten Juden in *dieser Hinsicht* allmählich *änderten, dabei selbst im Laufe der Zeit über die Gottheit verschiedene Ansichten hatten,* so zeigt uns dies, dass nicht schon durch Mose die später weiter ausgebildeten Vorstellungen von Gott (für deren Verschiedenheit auch die wechselnden Namen Gottes, El Schaddai, Jahve oder Jehova, Jahve Zebaoth, Zeugnis ablegen) dem Volke mitgeteilt worden sind, obgleich die Propheten wohl davon überzeugt waren, dass ihre umformenden Ideen bereits von Moses verkündet worden seien.

Vgl. Marc. XII 18. Apostelg. XXII 6/8.

Vgl. Wellh. israel. Gesch. 91 98/3 104 147/51 203 207/14 289 292/94.

Vergl. Renan-Schaelsky I 58/63. 178/82 254/56 261/63 274/79. II 199 251/53. Wellh. israel. Gesch. 168/77 185/92. Proleg. 9 59/61 71-72 182 148 302/3 312/4 321/6 341/5 352/3.

Die Fürsorge für den ärmern und zahlreichsten Teil des jüdischen Volkes ist eine schöne Seite der israelitischen Religionsvorschriften und Prophetenreden, aber im Zusammenhange mit den häufigen und wütenden Deklamationen gegen die Regierenden und Wohlhabenden erhalten sie einen demagogischen, zu Gunsten der theokratischen Partei berechneten Charakter. Eines bedeutenden Anhanges in der zahlreichen ärmern Bevölkerung sicher, zeigten sich die einflussreichen Propheten den Regierenden gegenüber als unabhängige und kühne Männer. Sie predigten *in ihrer Weise* den Gehorsam gegen Gott, Wohltätigkeit gegen die Armen, Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit, während sie dagegen häufig geringschätzend und abmahnend über Opfer und äussere Gebräuche redeten. Ohne *gesetzliche* Befugnis und *Verantwortlichkeit* für ihr Auftreten, sondern sich auf die von ihnen empfundene göttliche Berufung stützend, *wollten die Propheten häufig die äussern Angelegenheiten des Staates und die Massnahmen für seine Verteidigung bestimmen. Nicht selten suchten sie die hiezu von den Königen beabsichtigten oder getroffenen Anordnungen zu entkräften und erwiesen sich dadurch im Kriege den Feinden des Staates nützlich; sie forderten wohl auch mit Erfolg direkt zur Revolution und zum Königsmord auf.*

Vergl. Renan-Schaelsky II 247. Jesaias I 23 V 15 u. f. XXVIII 1/8 u. a. Jeremias I 4/19 XX XXIII 1/2 9/23 XXVI. Zephanias III 3/4. Micha III 1/12. VII 2/6. Hosea IV 1/9. VI VII 1/7 VIII etc.

I Könige XXI 20/29. Jesaias I 18/17 LXVI 3. Jeremias I 4/18. VII 4/6 21/23 IX 23 XIV 12. Amos IV 4/5 V 21/24. Micha VI 6/8. Hosea VI 6.

Cornill 32/33 57 69. I Samuel XV 1/3 18/28. Jesaias XXX Jeremias XIX 7/15 XXI 4/9 XXXX 2/4. Hesekiel XVII 12/14. Renan-Schaelsky II 274/295 302/306 447 508/9. III 99 261-265 362 457/60. II Könige IX 7 24 27 X. Kant I 281.

Digitized by Google

Vgl. I Samuel XIX 20/24. Renan-Schaelsky II 256/257 508/510 III 265 273 460. Vergl. Darstellung II Chronika XVIII 9/27. Jerem. XXIII XXVI bis XXVIII. V Mose XIII 1/5 XVIII 11/20. I Könige XIII XXII. Jesaia XI 6/9 XXIII Jeremia XXXXIII 9/13. XXXXIV XXXXVI 13 25/26. Hesekiel XIII XXVI XXXII. Micha III 5-7. 11. Zephania III 4. Matth. VII 15 22/23. Renan-Schaelsky II 498 III 294 309 322-29 345/46 349/51 366. Vergl. Cornill 13/15. Renan-Schaelsky I 357/58. II 189 256-62. 274/75 398. Vgl. Wellh. Proleg. Gesch. 139/140 405/406. Renan-Schaelsky III 13 21 110/111 116-119 124 25. Cornill 69 75/76.

So waren die Propheten wohl imstande, kräftig zu: Machtlosigkeit der weltlichen jüdischen Staatsgewalt mitzuwirken, aber dabei unfähig, eine andere leitende Institution an deren Stelle zu setzen. Der Mangel an Befähigung hiezu lag im Prophetentum selbst. Die subjektive Gewissheit, den Willen Gottes zu verkünden, konnte ja bei zwei Propheten, wenn sie sich widersprachen, beiderseitig eine feste und aufrichtige sein. Und nicht selten kam es vor, dass Propheten gegen Propheten stritten. *Auch wundertätige Propheten sollten zu den falschen Propheten gehören können und selbst die Verkündigungen eines Jesaias, Jeremias und Hesekiel zeigten sich mitunter als Phantasiegebilde oder als unzutreffend.* Die angebahnten Prophetenverbindungen brachten wohl manche seltsamen Erscheinungen mit sich, konnten aber nicht zu einer festen und beherrschenden Organisation führen. *Nur der sich direkt von Gott beordert fühlende Prophet konnte einen erheblichen Einfluss gewinnen: aber ein solcher konnte sich auch keiner Organisation unterordnen, sondern er forderte Gehorsam von allen* gegen das, was er als Gottes Gebot empfand. Aber auch der mächtigste Prophet hörte mit dem Tode auf, ein leitendes Parteihaupt zu sein. Nach dem Tode des Propheten Jesaias ums Jahr 700 zeigte sich denn auch die sehr mächtige Partei, deren Führer er gewesen war, ohne tatkräftige Leitung. Die von ihr bis dahin unterdrückte Partei kam ans Ruder und behielt mehrere Jahrzehnte hindurch die Oberhand.

Um zur bleibenden theokratischen Herrschaft über die Juden zu gelangen, mussten die selbständigen Propheten selbst die Hand zu ihrer Beseitigung bieten, und so dazu mithelfen, die spätern Generationen einer hierokratischen, auf feste Satzungen gestützten Organisation vollständig zu unterwerfen.

Jeremias XXXIV 8 u. f.

Die Vorbereitung hierzu geschah unter Zustimmung des Propheten Jeremias, einer kräftigen und eifrigen Persönlichkeit, die von dem Bewusstsein durchdrungen war, mit Gott einig zu gehen und das Beste anzustreben. In diesem Sinne umfasste seine wohlwollende Fürsorge auch die unterste Klasse bei den Hebräern, die Sklaven. Solche Eigenschaften brachten Jeremias in Israel zu grossem Ansehen und zu einem Einfluss von nachhaltiger und weitreichender Bedeutung. Jeremias hat das grosse

Digitized by Google

Ansehen, welches er als Prophet erlangte, dazu benutzt, um den moralischen Mut der Verteidiger Jerusalems möglichst niederzubeugen. Er stellte (in starkem Widerspruch zu andern zeitgenössischen Propheten) die nationale Verteidigung Israels als strafbare Auflehnung gegen Gott dar. Die Propheten, welche für die Verteidigung gegen Nebukadnezar sich äusserten, galten ihm als Lügner. Der Sieg des sehr mächtigen Nebukadnezar, zu dem Jeremias überdies durch seine Aufforderung, zu den Chaldäern überzugehen, erheblich beitrug, war unter diesen Umständen leicht zu prophezeihen, diente aber dem Jeremias zur Rechtfertigung seiner theokratischen Überhebung.

Jeremias VI. VIII-XI. XIV 14. XVII-XXIII. XXV bis XXVIIII XXXVI.

Jeremia XXI 9. XXXVIII 17/20.

Jeremias kann als Typus *der* Theokraten gelten, welche unbedingte geistige Unterwerfung unter ihre Autorität verlangen. Seit dem Beginn seines Auftretens hat er diesen Charakter gezeigt. „Ich muss euch als Gott gelten", ist der immer wiederkehrende Gedanke, der seinem Auftreten zu Grunde liegt. Kein gegenseitiges Anerkennen und Aufklären, kein gemeinsames Beraten und geistiges Fortschreiten ist von ihm beabsichtigt, sondern als Fanatiker verurteilt er jeden Widerspruch; er spricht ihm von vorneherein jede Berechtigung ab und bezeichnet ihn als strafbare Missachtung des göttlichen Willens. Aber *jeder Gottesfürchtige glaubt in seinem Gewissen die Stimme Gottes zu vernehmen.* Die grossen Propheten missachteten nun die Stimme Gottes in dem Gewissen ihrer Mitbürger, indem sie von ihnen verlangten, dass die Verkündigungen, welche *sie* als göttliche Offenbarungen ausgaben, von *den Mitbürgern* auch *unbedingt* als *wirkliche* Offenbarungen Gottes anerkannt werden sollten. Und so bleibt es trotz der Hochachtung, die der Charakter der grossen Propheten uns einflössen mag, doch einleuchtend, dass ein Mensch, *der nicht einmal zu der Einsicht gelangt, wie leicht er irrt, himmelweit davon entfernt ist, das Wissen Gottes durch sein Wissen ersetzen zu können, und dass mithin ihm keineswegs das Recht zusteht, von den Mitbürgern zu beanspruchen, dass sie ihm, gleich einem Gotte, blindlings vertrauen und nicht der Stimme des eigenen Gewissens folgen sollen.*

Jeremias I 9/10. XIV 12/13. XXIV 7/8. XXIX 7/8. XXXIII 9 14/16 25 32. Renan-Schaelsky III 155/56. Wellh Gesch. 213/14.

Wellh. Gesch. 139/40.

Mögen nun auch Propheten, die dies beanspruchten, manches Gute gewollt und gelehrt haben, so ging doch immerhin Unberechtigtes damit Hand in Hand. Da die

Digitized by Google

damaligen Juden aber von Jugend an daran gewöhnt waren, die göttliche Autorität durch Menschen vertreten zu sehen, so bildeten derartige theoretische Erwägungen weniger ein Hindernis für die Durchführung einer theokratischen Regierung als die gegenseitige Bekämpfung der Theokraten selbst. Die jüdischen Theokraten, die zur Zeit des Jeremias und später lebten, bekämpften z. B. bezüglich der Opferstätten die Anschauungen, welche die Theokraten zur Zeit Davids und vorher gehabt hatten. Das von diesen dem Volke als Gott wohlgefällig anempfohlene Opfern auf Höhen und an verschiedenen heiligen Orten wurde von jenen dargestellt als eine Auflehnung gegen den wahren Gottesdienst, da nur Jerusalem als Opferstätte erlaubt sei. Auch traten sogar ehrenwerte und geachtete Propheten auf, die nicht nur über das viele Opfern, sondern auch über Priester und andere Propheten geringschätzend und wegwerfend sprachen, so dass man häufig Propheten und Priester miteinander streitend sich gegenüberstehen sieht.

I Mose XXVIII 20-22. XXXV 14/15. II Mose XX 24. Richter II 5 XX 26. XXI 4. I Könige XV 11/14. XXII 42/44. II Könige XVIII 3/4. Vgl. Wellh. Proleg. 6 17/38 71/81. Gesch. 93. Renan-Schaelsky II 188/89 251/57 376. III 234 326. Cornill 73. Amos IV 4/5 V 4/5 21/24. Micha III VI 6/8. Hosea IV 5/9. V 1. VI 6 9. Jesaias I 13/17. LXVI 3. Jeremias VI 13 VII 21/22. XIV 12 14. XXIII 11, XXVI 8/11. Hesekiel XIII 4/9.

Obgleich Jeremias die Selbständigkeit als Prophet für sich im vollsten Masse in Anspruch nahm, so musste ihm doch der Widerspruch von Priestern und Propheten, den er erfahren hatte, zeigen, wie notwendig für die Begründung einer festen Theokratie eine Änderung war. Hierzu bedurfte es einer festen, auf unabänderlichen, *schriftlichen* Normen beruhenden Organisation, zu deren Gunsten die prophetische Selbständigkeit geopfert werden musste. Die Zeitgenossen des Jeremias und des geistlich gesinnten Königs Josias wurden ums Jahr 623 bezw. 621 Zeugen davon, wie eifrige Theokraten dahin gelangten, als Offenbarung Gottes und israelitisches Gesetz *das* zur Geltung zu bringen, was sie als solche geachtet sehen wollten. Es wurde ein in ihrem Sinne verfasstes Buch vom Hohenpriester gefunden, dem willfährigen Könige, der damals regierte, vorgelesen und von ihm zum massgebenden Staatsgesetze erhoben. Es wird wohl nicht mehr festzustellen sein, in wie weit Jeremias bei diesem Ereignis mitgewirkt hat: — die Gelehrten sind dieserhalb verschiedener Ansicht. Jedenfalls waren aber Jeremias und Hesekiel *die* Propheten, welche die durch das aufgefundene Buch eingeleitete Periode der jüdischen Geschichte indirekt oder direkt wirksam förderten. Dieses Buch, welches im wesentlichen mit dem gesetzlichen

Vgl. Wellh. Proleg. 415/418. Cornill 90. Wellh. Gesch. 129-132 193/194 199.

II Könige XXIII 25. Renan-Schaelsky III 205/208 235 u. f.

II Könige XXII 2 bis XXIII 3.

Vergl. Renan-Schaelsky III 206-232/34 mit Cornill 92 u. Wellh. Gesch. 132 145/149 171. Wellh. Prol. 427/28. Renan-Schaelsky III 190 208/9 235/36. V Mose VII 2/5. XII 2/3 XIII 1/15 XVII 2/19. Cornill 89/91.

Digitized by Google

Teile des Deuteronomiums identisch ist, enthielt zwar vieles Anerkennenswerte, aber daneben predigte es doch auch in hohem Masse die Unduldsamkeit. Auf die verstärkte Unduldsamkeit, die so unter der Regierung Josias zur Herrschaft gelangte, trat nach dessen Tode in Juda noch einmal die naturgemässe Reaktion gegen das zelotisch-geistliche Regiment hervor. Etwas später zerstörte dann Nebukadnezar Jerusalem und führte das Volk in die babylonische Gefangenschaft. Den Juden blieb, eben in Folge ihrer religiösen Überlieferung, als nationale Leiterin einzig die Hierokratie. Diese suchte nun (von der Nebenbuhlerschaft eines nationalen Königtums befreit) auf die Darstellung der Vergangenheit und die Gestaltung der Zukunft der Juden ganz im hierokratischen Interesse einzuwirken. Die Lücken, die das Buch vom Jahre 623 bezw. 621 in dieser Beziehung noch gelassen hatte, wurden höchst wahrscheinlich während und nach der Gefangenschaft durch den Priesterkodex, der im wesentlichen mit dem Leviticus und einem grossen Teile von Numeri identisch ist, ausgefüllt. Wenn nun die Hierokraten diese Satzungen (die teils im 7. Jahrhundert, teils erheblich später entstanden sind und zu Papier gebracht wurden), als die Verkündigung des göttlichen Willens *durch Moses* ausgeben, so liefern sie hierdurch wieder ein Beispiel, wie willkürlich und unzuverlässig mitunter bei der Darstellung göttlicher Offenbarungen verfahren worden ist.

II Könige XXIII 29 XXIV und XXV.

Wellhausen Proleg. 6 50 51 60 61 122. 124 146/149 189 298/89 410/11.

Vergl. Renan-Schaelsky III 237-238 und 233.

V Moses V u. f.

Zu den Schriften, durch welche die religiöse Unduldsamkeit und die hierarchische Beherrschung der Juden gefördert wurde, gesellten sich nun die Einrichtungen, die dazu halfen, sie auch unter fremdländischer Oberhoheit durchzuführen.

Die Grundlage des Synedriums mit dem Hohenpriester an der Spitze, stammt wahrscheinlich aus dem vierten Jahrhundert. Aber erst später erhielt es seine volle Bedeutung und feste Organisation. Es ergänzte sich im wesentlichen selbst und entschied in religiösen Angelegenheiten. Nun konnten auf Grund der heilig gehaltenen Schriften die sogenannten falschen Propheten verurteilt und des Todes schuldig erklärt werden. Mit der zunehmenden Geltung der Schrift und der festern Organisation des Priestertums erwuchs diesem also ein wirksamer Schutz gegen berechtigte und unberechtigte Zornesausbrüche fernerer Propheten. Diese schwiegen nun

Wellh Gesch. Israels 269/72.
Renan-Schaelsky IV 258/59.
Wellh. Proleg. 149.

V Mose XIII 1/5. XVIII 20

Zacharias XIII 1/5. Wellh. Proleg. 147 411.

Digitized by Google

Wellh. Israel. Gesch. 193/94 199. Renan-Schaelsky III 463. IV 95/99 259 331/32. V 299 Vergl. Matth. XXIII 4/5 28. Renan-Schaelsky V 45/48. IV Mose XVIII 8/9. XXVIII. XXIX u. a. II Könige XXII. Nehemia VIII bis X. I Mose XVII 14/27. II Mose XXII 20. III Mose XVII 1/4 8/9 14 XXIV 13/16, V Mose XIII 1/16. XVII 2/12 XVIII 20. Vgl. auch I Könige XV 11/12 XVIII 40 XXII 43 u. 47. Psalm XXI 9/11 u. a.

oder boten nur in apokryphischen Schriften ihre Weissag ungen. So gab es bald im *Volke Israel* keine Macht mehr, di sich ohne Schutz von aussen gegen das von pharisäische Schriftgelehrten unterstützte Priestertum halten konnte

Pharisäische Schriftgelehrte und Priester fügten sic selbst, anscheinend willig, den hierarchischen Satzunger um durch sie das Volk nach ihrem Willen zu regierer Sie mussten den Glauben zur Schau tragen und im Volk verbreiten, dass diese Satzungen der Ausfluss göttliche Offenbarung und deshalb unbedingt zu befolgen seier Diejenigen aber, welche solche Satzungen missachteter sollten als Gotteslästerer betrachtet und vernichtet werder

Vergl. Wellh. Israel. Gesch. 278 283.

Vergl. Renan-Schaelsky V 46.

Wohl mochte einzelnen denkenden Juden die gegen seitige Achtung der subjektiven religiösen Überzeugun als vernünftig und demnach die nach den Büchern Mos gebotene Intoleranz als verderblich erscheinen. Es fehlt aber diesen Juden, zu denen wohl die meisten Sadduzäe gehört haben mögen, der auf eine feste Überzeugun fussende Mut, um offen einen gefährlichen Kampf gegen den Grundsatz der religiösen Intoleranz — der zuden derzeit in Jerusalem als vollständig erfolglos erscheinen musste — zu beginnen. Sie hatten selbst nicht den Willen den Büchern Mose, welche doch die Verfolgung de Andersgläubigen zum Gesetz erhoben, entgegen zu treten Der Teil der Sadduzäer-Partei, der dem Priesterstand angehörte, fuhr vielmehr fort, die Kultus-Vorschrifter gemäss den Büchern Mose sorgfältig zu beobachten um den materiellen Nutzen, den der mosaische Cultus d Priestern gewährte, zu geniessen, obgleich eine inne Verehrung für ihn bei vielen unter ihnen nicht me bestand.

Renan-Schaelsky V 42/43.

Von dieser Sekte konnte also eine religiöse und mor lische Erhebung des jüdischen Volkes nicht ausgehen. -

Juden, die sich bestrebten, in Israel ein besser religiöses Leben zu führen, als das, welches im öffe lichen Treiben zu Jerusalem sich entwickelte, sucht auch wohl als Essäer sich in Klöstern von der Ausse welt abzusperren. Da sie aber auch dort Anhänger d Gesetzes bleiben wollten, so vermochten sie ebensowe sich von dem anerzogenen Geiste der Intoleranz frei z machen, also auch noch weniger nach aussen in diese Sinne zu wirken.

Vergl. Wellh. Gesch. 292/294. Renan-Schaelsky V 60.

Digitized by Google

Ein Volk nun, dessen heilige Schriften wiederholt die Gebote der Intoleranz auf göttliche Offenbarungen zurückführen, muss aber mehr und mehr in diesem Sinne fanatisirt werden.

Eine solche mit Verachtung und Hass gegen Andersgläubige erfüllte Rasse wie die Juden musste bei andern Völkern eine dementsprechende Gegenströmung hervorrufen. Und so führte der ziemlich allgemeine Hass gegen die Bewohner von Judäa fremde Machthaber wohl dahin, das Judentum gewaltsam in einer Weise zu bekämpfen, die bei den Israeliten den Mut und die Wut der Verzweiflung wachrief. Der harten Tyrannei des Antiochus Epiphanes gegen die gesetzestreuen Juden folgte deren siegreiche Erhebung unter den Makkabäern. Diese war aber, wie dies nach den Lehren der mosaischen Religion nicht anders sein konnte, mit wilder Verfolgung der Andersgläubigen verbunden, die nun auch auf *die Juden* ausgedehnt wurde, welche im Rufe standen, dass ihnen der religiöse Eifer abgehe. So führte die auf göttliche Offenbarung gestützte religiöse Intoleranz der Bevölkerung von Judäa zu steten Kriegen und Verfolgungen nach Aussen und im Innern. Man schritt dann unter den Makkabäern zu dem Versuch, das *weltliche* Regiment mit dem Amt des hohen Priesters zu vereinen. Aber es zeigte sich, dass auch bei dieser Kombination die einheimischen weltlichen Regenten gegen sich die Opposition der Pharisäer und des orthodoxen Priestertums wachriefen.

V Mos. VII 1/8. 16/22. XXIII 6. Jeremias XXXXVII|XXXXIX. Renan-Schaelsky IV 97, 345. V 217/218. 228. Renan-Schaelsky IV 288/295. 312/318. I & II Makkabäer.

Vergl. Renan-Schaelsky IV 347. 355. 370/371. V 8. 10. 37/39. 107. 116/117. Wellh. israel. Gesch. 245. 264.

Renan-Schaelsky IV 363. 372/73. V 4. 10. 13. 16. 39. 49/51. 105/107. Wellh. Israel. Gesch. 278/281.

So konnte weder eine einheimische Regierung, die zum Schutze des Landes genügte, neben dem Synedrium sich lange behaupten, noch konnte dieses selbst das Land schützen. Es führte also zunächst die auf göttliche Offenbarung gestützte Intoleranz zur religiösen Beherrschung Judäas durch das Synedrium, und diese Beherrschung führte dann zur weltlichen Oberhoheit fremder Eroberer über die Juden.

Vergl. Renan-Schaelsky V 42/50. 148/149. 192. 212. 242/243. Wellhausen Proleg. 147/149. Mommsen, Röm. Gesch. 3. Aufl. III. B. S. 131/137. 149/150. Wellh. israel. Gesch. 279/282.

Die heidnische Oberhoheit über Judäa hatte aber das Gute, dass die Theokraten in Jerusalem, die sich als die privilegirten Ausleger der göttlichen Offenbarung ausgaben, in ihrem Verfolgungseifer etwas gezügelt wurden, sodass z. B. unter der römischen Regierung Todesurteile ohne deren Bestätigung nicht vollstreckt werden durften. Im übrigen wussten die theokratischen Leiter

Ev. Joh. XVIII 31. Apostelgesch. XVIII 12/13.

Wellh. israel. Gesch. 227. 231.

zu Jerusalem sich aber meist mit den fremden Eroberern in ein gutes Verhältnis zu setzen. Wenn diese sie nicht darin störten, dass sie die Juden durch ihr geistliches Regiment zusammenhielten, so war ihnen der Wechsel

Wellh. israel. Gesch. 224. 228. 233. 277/282.

der weltlichen Oberhoheit ziemlich gleichgültig; er diente ihnen sogar als ein Triumph, weil er für die Beständigkeit ihrer geistlichen Herrschaft zeugte.

Vergl. Renan-Schaelsky V 139. 220/6. 229. Apostelg. XVIII 12/15. v. Ranke Weltgesch. III. Teil 1. Abschn. 147. 151.

Das mächtige Römerreich zeigte sich in religiösen Fragen in der Regel tolerant. Die Theokraten in Israel behielten unter Julius Cäsar und den folgenden Leitern des römischen Staates ihren weitreichenden, auf die Religion gestützten Einfluss.

Renan-Schaelsky III 459. V 219/226. Mommsen, Römische Gesch. III 532/34. 543 V 456. 491/492. Wellh. israel. Gesch. 227/229. 299/300. Renan-Schaelsky IV 228 u. f. V 230/35. 305/6. 332 u. f. Mommsen, römische Geschichte II 424/27. V 492/93. Renan-Schaelsky IV 235 u. f. V 7. 98. 212/6. Wellh. israel. Gesch. 196/8. 213/8.

Zu einer freiern Auffassung des Monotheismus gelangten in der Regel nur die Juden in der Diaspora. Ihnen blieb die Bildung der Hellenen nicht unbekannt. Nach *eigenem* Ermessen befolgten sie die mosaischen Gesetze, denn das Synedrium hatte keine äussere Macht über sie. Im fremden Lande selbst Toleranz in Anspruch nehmend, konnten sie sich dieser kaum feindlich gegenüberstellen. Sie sahen, dass die gebildeten Römer dem heidnischen Kultus innerlich entfremdet waren. *Und so von der Überlegenheit des Monotheismus über die heidnische Götterwelt innig überzeugt*, machten sie für ihn auch mit Erfolg Propaganda. Erfreulich konnte dies erscheinen, so lange die mosaische Religion die geduldete und nicht die herrschende in dem betreffenden Lande war. Denn alsdann hätten in ihm dieselben traurigen Zustände sich

Vgl. Matth. XXIII 15

ausbilden müssen, die in Judäa infolge der auf göttliche Offenbarung zurückgeführten religiösen Intoleranz entstanden waren. In dem moralisch versinkenden Judentum

Renan-Schaelsky V 33. 110/14. 237 u. f. 283/8 u. a. Wellh. israel. Gesch. 264/5. 311/28. 201/3. Wellh. israel. Gesch. 284/6.

zu Jerusalem folgten Gräuel auf Gräuel; auch unter der äusserlich glänzenden Regierung des Herodes wucherten diese fort. Nur der von Gott gesandte Erlöser konnte dort Rettung bringen, und so zeigte sich im Volke Israel vielfach auch eine grosse Sehnsucht nach dem Messias. Die Priester und die pharisäischen Schriftgelehrten fuhren aber fort, mit ihren Satzungen das

Renan-Schaelsky V 34/35. 65. Matth. XXIII 4. Apostelgesch XV 10. Galater VI 13. Matth. XXII 37/40. XXIII 9/33.

Judentum zu beherrschen und mehr und mehr zu bedrücken. Fast bis zum Unerträglichen war ihr Regiment und die Last der religiösen Satzungen gestiegen, als durch Christum die Befreiung von solcher Herrschaft angebahnt wurde. Die Verfolgungen, denen der Erlöser ausgesetzt war, und der grausame Tod, den er erduldete, zeigen

Digitized by Google

deutlich, wohin eine mächtige Hierarchie, die ihrer Intoleranz den falschen Schein der göttlichen Offenbarung zu verleihen versteht, die von ihr beherrschte und fanatisirte Menge zu leiten vermag. Marcus III 6 etc.

Als Ergebnis des ersten Abschnittes hatte sich uns gezeigt, dass ein Gebot, irgend etwas als göttliche Offenbarung anzuerkennen, ohne zugleich den Menschen die vollkommen freie Prüfung und Entscheidung zuzugestehen, *nie der Ausfluss einer wirklichen Offenbarung Gottes sein kann. Es schliesst demnach ein solches Gebot schon immer eine objektive Unwahrheit in sich,* und dient also schon deshalb zur Förderung der Unwahrheit und zur Verdunkelung der Wahrheit. Die weitere nächste Folge der religiösen Intoleranz, die auf angebliche göttliche Offenbarung gestützt wird, ist aber auch die Verleitung zur *subjektiven* Unwahrheit, zur Schmälerung der Wahrhaftigkeit. Denn solche Intoleranz hat Zwangsmassregeln gegen Andersgläubige zur Folge, von denen dann viele sich zur Verleugnung ihrer religiösen Anschauung und zum Bekennen eines Glaubens verleiten lassen, den sie in Wirklichkeit nicht haben.

Die Folge der angeblich auf göttliche Offenbarung gestützten religiösen Intoleranz ist also eine Gewaltherrschaft zu Gunsten einer objektiven Unwahrheit, eine starke Schädigung der Wahrhaftigkeit der Menschen und das Streben nach einer fanatischen Verfolgung der aufrichtigen und selbständigen Forscher nach der Wahrheit.

Einen Beleg hiefür hat uns die Betrachtung der israelitischen Geschichte geliefert. Denn wenn auch äussere Gebräuche und eine stark ausgeprägte hierarchische Verfassung einerseits die jüdischen Glaubensgenossen selbst ohne jede staatliche Vereinigung zusammen hielten, und der Dekalog, ein allmählich gereinigter Monotheismus und die Aufnahme des Glaubens an die Unsterblichkeit anderseits die mosaische Religion lebensfähig erhielten, *so wurde doch mit ihr auch das schlimmste aller Uebel für die menschliche Gesellschaft, nämlich die auf göttliche Offenbarung zurückgeführte und durch sie als geboten dargestellte religiöse Intoleranz mit dem alten Testamente der Nachwelt überliefert.*

Digitized by Google

III.

Erlösung durch Christus. — Dem Christentum kann der Charakter einer göttlichen Offenbarung *nicht* in entscheidender Weise abgesprochen werden. — Das Christentum und der Staat.

Was wissen wir mit Gewissheit von Christus? — Geschriebenes hat er nicht hinterlassen, die Erzählungen der vier Evangelien unserer heiligen Schrift *weichen mehrfach von einander ab;* die Echtheit vieler der im neuen Testamente enthaltenen Apostelbriefe wird bestritten, und der Apostel, welcher die meisten Briefe verfasst hat, ist bei Lebzeiten Jesu kein Schüler von ihm gewesen.

Gewiss wissen wir aber dennoch von Christus, dass er auf die Zeitgenossen und auf die Nachwelt eine viel gewaltigere und nachhaltigere geistige Einwirkung ausgeübt hat, als irgend jemand sonst auf Erden.

Zu dieser Einwirkung trug der Glaube einer besonders intimen Verbindung zwischen Gott und Christus erheblich bei, und er selbst war von ihm vollständig durchdrungen. Dies Bewusstsein ging bei ihm nach den Evangelien so weit, dass er, obgleich Jude, seine Autorität neben und über die der mosaischen Gesetze stellte, dass er die Vergebung der Sünden verkündete und sterbenden Sündern, die bereuten und an ihn glaubten, den alsbaldigen Eingang ins Paradies zusagte.

Matth. V. 20/44. Marcus II 27/28. Matth. IX 2/7. Marcus II 5/12. Joh. III 16/17. V 24 u. a. Lucas XXIII 39/43.

Über die Art der innigen Verbindung zwischen ihm und dem allwissenden und allmächtigen Gott, den er als seinen und aller Menschen Vater bezeichnete, hat Christus nach den Evangelien sich in verschiedenartiger Weise ausgesprochen. Es ziemt also seinen Gläubigen, sich auf Erden zu bescheiden und den Schleier des Geheimnisses zu achten, mit dem dies Verhältnis nach der Überlieferung der Evangelien für uns von Christus verhüllt worden ist.

Matth. VI 9. X 30. XI 27. XXVI 39. Marcus X 18. Joh. X 30 u. XIV 9. 24. 28.

Als Christus sein Erlösungswerk begann, stand ihm die damit für ihn verbundene Gefahr vor Augen. Denn die mosaischen Gesetze bestimmten die Todesstrafe für die Betätigung religiöser Selbständigkeit in Juda. Und auf den Schutz der Römer war in solchem Falle kein

V Mose XIII 5. XVII 9/13. XVIII 20. Vgl. auch Matth. XII 10/14. Marc. III 3/6. Apostelg. XXI 20. XXII 21/22.

Digitized by Google

Verlass. Im vollen Bewusstsein der ihm drohenden Gefahr, wie auch der ihm zustehenden Macht, sie abzuwenden, wenn er wollte, opferte Christus sein Leben für die Erlösung und religiöse Befreiung der Menschen. Die Christen denken sich nun ihr Verhältnis zu Gott und speziell die Vergebung ihrer Sünden durch Christus vermittelt. Ihre Auffassung über die Art und Weise dieser Vermittelung ist aber verschieden. Ein näheres Eingehen hierauf ist nicht die Aufgabe dieser Abhandlung. Vielmehr bezweckt diese zu erläutern, in welchem Verhältnisse die einzelnen Christen und die christlichen Gemeinden zu ihren Mitchristen, zu den Theokraten und zum Staate nach dem Beispiele und der Lehre Christi stehen.

Joh. III 17/18. 35/36. I Tim. II 5.

Christus lebte und lehrte fast ausschliesslich in jüdischen Kreisen. Dort empörte ihn das Verdrängen der humanen religiösen Gesinnung durch äussere Satzungen und das auf diese gegründete System der religiösen Beherrschung. Dieses System leitete die grösste religiöse Intoleranz aus angeblichen göttlichen Offenbarungen ab und unterdrückte dann auf Grund geschriebener Gesetze die religiöse Selbstentscheidung und Selbständigkeit der einzelnen Israeliten, wie dies ähnlich auch bei den Heiden bis zur Zeit Jesu der Fall war. — Christus war nun zwar weit entfernt davon, ohne genügende Veranlassung die Hochachtung vor der religiösen Überlieferung der Vorfahren zu schmälern, aber er gab dem Individuum das Recht, auch gegenüber den religiösen Überlieferungen der Vorfahren, *nach eigenem Gewissen* sich zu entscheiden und zu handeln. Er selbst gab dazu das Beispiel, indem er seine Handlungen überall, wo er es für nötig hielt, in Widerspruch setzte zu den Überlieferungen der pharisäischen Schriftgelehrten und des jüdischen Priestertums; auch griff er deren Satzungen öffentlich an und setzte sein Wort neben und gegen die massgebenden Religionsschriften der Juden.

Marc. III 5. VII 1/9 u. a.

I Mose XVII 14.
II „ XXII 20.
V „ XIII 1/16.
XVII 2/12. XVIII 20.

Vgl. Matth. V 18 u. f. Marc. I 44. X 19 u. a.

Marc. II 18—III 6.

Matth. XXIII 13/15. 25/28. Marc. VII 1/13.

Selbst sündenfrei und Gott bis zum Tode gehorsam, hasste Christus energisch die Sünde und alles, was zur Sünde veranlasst. Hierzu rechnete er aber insbesondere das Streben nach Unterdrückung der religiösen Freiheit der Individuen und der kleinen Gemeinden, die sich auf Grund der gleichen religiösen Anschauung bildeten. Da jede auf die Religion gestützte Beherrschung der Mitbrüder die Wahrheit, Wahrhaftigkeit und vielfach auch die

Matth. XVIII 20. Marcus IX 38/42.

Digitized by

Nächstenliebe beeinträchtigt, dagegen die Scheinheiligkeit und die Unwahrheit sowie den Hass gegen zahlreiche wahrheitsliebende Mitbrüder befördert, so musste Christus der Feind *jener jüdischen Menschenklassen* sein, welche ihre Lebensaufgabe in der Beherrschung des Volkes Israel durch religiöse Satzungen sahen. Es waren dies die Pharisäer und Schriftgelehrten. Nach zahlreichen Stellen der Evangelien sprach Christus wiederholt seine scharfe Verurteilung gegen sie aus. Viel milder ist schon sein Auftreten gegen die Sadduzäer, die sich in religiöser Hinsicht viel weitherziger als die Pharisäer zeigten. Die *einzelnen Sünder* blieben aber für Christus Objekte seiner endlosen Liebe und Langmut. Selbst wenn einzelne scheinheilige *Pharisäer* kamen, um ihn zu versuchen, verschmähte er nicht, sie zu belehren. Und dem Schriftgelehrten, der eine ernste Frage an ihn richtete und bei dem die Belehrung Christi einen zustimmenden Widerhall fand, spendete er ein aufmunterndes Wort.

Vergl. Wellh. israel. Gesch. 277/278. 281-286. Matth. XXIII 13/33 u. a.

Matth. XVI 6/12. Wellh. israel. Gesch. 278. 283.

Marcus II 15/17. Marcus XII 13/17.

Marcus XII 28/34.

Durch Tat und Wort lehrte Christus, auf den bis dahin üblichen Rachedurst und Verfolgungseifer zu verzichten und sogar erlittenes Unrecht durch Liebe zu vergelten. Keine äussere religiöse Beherrschung, sondern die aus dem Innern quellende und sich werktätig erweisende Liebe sollte für die Handlungen der Christen bestimmend sein. Ob die äussere Wirkung der Liebe gross oder klein ist, ob sie von Hochstehenden oder gering Geschätzten ausgeht, gilt nach Christi Lehre vor Gott gleich, denn die *Gesinnung* allein ist für ihn entscheidend. Gegen diese trat die Beobachtung oder Unterlassung der überlieferten jüdischen Satzungen vollständig zurück.

II Mose XXI 23/25. XXII 20. III Mose XXIV 17/21. V Mose XIII 1/6. XVII 2/12. XIX 21. Jeremias XII 3. XV 15. XVIII 20/23. Matth. V 38/45. XVIII 21/22. Lucas XXIII 34. Marcus VII 1/23. XII 29/31, 41/44. Lucas X 30/37. I Cor. XIII. Gal. V 6. Marcus II 3/5. III 35. V 25/34. IX 36/41. XI 24/26 u. a.

Freundlich und liebevoll ermahnen darf nach Jesu Lehre wohl auch der Christ, und *richten soll* wohl auch in einer von ihr selbst bestimmten Weise die christliche Gemeinde, soweit dies zu ihrem geordneten Bestehen notwendig ist; im übrigen bleibt aber das religiöse und für das jenseitige Leben entscheidende Richteramt (wenigstens nach Christi und seiner Apostel Tode) Gott allein vorbehalten.

Marcus II 27—III 5. VII 1/23. Matth. V 28. XVIII 20. XXII 37/40 I Cor. VII 19 VIII 8/13 XIII 1/7. XIV 26. 31. Gal. V 6 u. a. Matth. XVIII 15/17. I Cor. III 13 u. II Cor. II 5/8. Gal. VI 1

Die *vergebende und nicht richtende* Liebe bildete somit die Grundlage seiner Religion.

Die religiösen Gesetze und Überlieferungen der Juden sollten aufgewogen werden durch die Gebote der

Matth. V 44. VII 1/2. XVIII 21/22. Joh. III 17. Joh. XII 47 u. a. Lucas VI 27/34. XXIII 34 u. a. Matth. VII 12. XXII 37/40.

Digitized by Google

Liebe zu Gott und zu den Menschen. In dem Christentum sollte alles, was das alte Testament bezüglich des Gehorsams gegen (den Einen) Gott, der Nächstenliebe und Sittenreinheit Gutes und Schönes gebracht hatte, beibehalten und noch vervollkommnet, dagegen aber alles beseitigt werden, was die jüdischen Hierarchen Fehlerhaftes in und durch die Religion eingeführt hatten, also insbesondere das inquisitorische Richteramt, die Scheinheiligkeit und die politischen Machtgelüste, die sich auf religiöse Unterlage stützten.

Matth. VI 10/15. Marc. III 35. Matth. V 43/44. XXII 37/40. Marc. IX 2/9. X 2/12. XII 29/31. Lucas VI 27/38. Joh. XIII 34/35 I Cor XIII 1/8. Gal. V 6. 14. I Joh. IV 7/11 Matth. VI 2/6. 16/19. VII 1/5. XXIII 4/7. 13/29. Marc. VII 6/9. Joh. XII 47.

Christus verlangte auch nicht, wie der Prophet Jeremias, dass man sich deshalb ihm blind unterwerfen müsse, weil er überzeugt war der Mund Gottes zu sein, derart dass man nun, *ihn hörend,* nicht mehr auf die Stimme Gottes, die durch das eigene Gewissen zu den Menschen spricht, zu achten habe.*) Von der freien Liebe zu ihm erklärt Christus auch den Gehorsam gegen ihn abhängig. So sagte er: „Wer mich liebet, der wird mein Gebot halten" . . . . „wer mich nicht liebet, der hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesendet hat." Und in Übereinstimmung hiemit sagte Christus dann wieder an einer andern Stelle: „Und wenn jemand meine Worte hört und nicht glaubt, so richte ich ihn nicht. Denn ich bin nicht gekommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt selig mache".

Joh. XIV 23/24.

Joh. XII 47.

Gewaltmassregeln hat er weder angewandt noch in Aussicht genommen. Den einzig dastehenden Einfluss, den er ausgeübt hat, erreichte er durch den steten Gehorsam gegen das, was er persönlich als den Willen Gottes empfand, durch die Betätigung der Liebe gegen die Menschen und durch die überzeugende Kraft seiner Rede.

Matth. XXVI 52/54.

Matth. IV 18/20. XXVI 39. 42. Marcus XIV 36. Lucas XXII 42. Joh. IV 40/42. VI 38 XII 26/28 Vergl. auch Röm. VIII 15/16 I Cor. X 15. II Cor. III 17. Gal.

Und keine äussere religiöse Herrschaft irgendwelcher Art besteht nach Christi Lehre über den erwachsenen Christen ausser derjenigen, welcher er sich als Mitglied der von ihm mitgebildeten Gemeinde freiwillig unterwirft. Auch in der kleinsten Gemeinde, wie sich eine solche

---

* Christus war überzeugt, dass viele, welche nicht Sonderinteressen nachgaben, sondern wirklich auf die Stimme ihres Gewissens hörten, gerade deshalb ihm aus freien Stücken folgen würden, und dass das ausgestreute Wort alsdann 30 bis 100-fältige Frucht bringen werde.

Vergl. Kant I 243. VI 311. 343. 405/407. Marcus IV 3/20.

Digitized by Google

Matth. XVIII 20. überall leicht bilden konnte, war der Vollzug der von Christus angeordneten Taufe und des Abendmahles möglich; sowohl dies als auch die weitere Verbreitung der christlichen Lehre geschah im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung vielfach durch Christen, die weder einem besondern geistlichen Berufe angehörten, noch mit irgend einer besondern kirchlichen Würde bekleidet waren.

Apostelg. VIII 1/4. XI 19/21.

Matth. IV 23. VI 6 u. f. VII 28. Marcus I 21/22. 27. II 13 u. a.

Als Lehrer, und nicht als Gesetzgeber, war Jesus meist aufgetreten. Wo er sich aber als den allein massgebenden religiösen Meister, und dadurch indirekt wohl auch als religiösen Gesetzgeber in den Vordergrund stellte, da lag im Hintergrunde der Gedanke, *dass nach seinem, von ihm vorhergesehenen, baldigen Tode kein für die Religion massgebender Meister und Gesetzgeber mehr auf Erden vorhanden sein und dann auch Niemand auf Erden als Vater der Gläubigen angesehen werden solle.* Hierdurch war aber auch die religiöse Befreiung der Heiden angebahnt. Ein massgebendes allgemeines Kirchenrecht oder eine Kirchenzucht, die von irgendwelcher über den Einzelgemeinden stehenden Zentralbehörde ausgehen sollte, waren Begriffe, die der Lehre von Christus widersprachen. Denn die verschiedenen Evangelien bezeugen seine klaren und wiederholten Mahnungen an die Jünger, dass jedes Gelüste, als Beherrscher der Gläubigen aufzutreten, zu unterdrücken sei. *Die Zucht der christlichen Religion sollte für die Individuen und Gemeinden eine Selbstzucht sein,* welche die Unterordnung der fleischlichen Gelüste unter den Willen Gottes zum Ziele hatte und als religiöse Gebieter nur Gott und Christus anerkannte. *Im übrigen sollte nur der Staat die gesetzgebende, die vollziehende und die Strafgewalt haben.* Der Mensch darf und kann sich von vielseitigen bürgerlichen und staatlichen Verpflichtungen nicht frei machen, und mehrfach bringen diese ihn in Widerspruch zu den Lehren Christi, selbst zu solchen, die Jesus nach den Evangelien in Befehlsform ausgesprochen hat. *Die Staatsbürger können solchen Geboten Christi nicht immer entsprechen.* Selbständig hat der erwachsene Christ dann zu erwägen, was des Kaisers und was Gottes ist, und die Folgen seines Verhaltens auf sich zu nehmen.

Matth. XXIII 8/10.

Matth. XX 25/28. XXIII 8/10. Marc. IX 33/35 u. a.

Matth. XX 25. Lucas XXII 25. Joh. XVIII 36. Marcus XII 17.

Vgl. Matth. V 34/40.

Matth. XXII 21. Marcus XII 17.

Vergl. Marcus X 18. XIV 29/30. Joh. XVIII 36.

Christus war sich bewusst, dass die ideale Vollkommenheit, die seinen Geboten entspräche, auf Erden nicht erreichbar ist. Obgleich Petrus sein eifriger und ältester

Digitized by Google

Schüler und dazu von den besten Absichten beseelt war, so wurde dennoch dessen Schwäche bei der bevorstehenden Gefangennehmung Christi von diesem vorausgesehen.

Das Verhalten des Petrus bei der Gefangennahme Christi führt uns insbesondere auch noch zu dem *von Jesus ganz allgemein gegebenen Gebote, nicht zu schwören.* Matth. V 34/37.

Zwar wird kein Christ es für erlaubt halten, dem Beispiel zu folgen, das Petrus damals gab, indem er eine Lüge, zu der ihn die persönliche Gefahr vermocht hatte, noch durch Meineide bekräftigte; *aber tausende von Christen entscheiden sich doch dort mit Bedacht für die Leistung eines Schwures, wo der Staat ihn als im öffentlichen Interesse geboten vorschreibt.* Der Apostel Paulus lehrte durch Wort und Tat, dass die Christen in manchen Fällen in *verschiedener Weise* handeln dürfen und ihr Benehmen den Umständen anzupassen haben. Selbständig hat der Christ nach empfangenem Unterricht auch den religiösen Lehrern gegenüber sich zu benehmen, denn nicht zu religiös-untergebenen, sondern zu religiös-selbständigen Brüdern sollen nach Christi Lehren die Gläubigen herangebildet werden. Auch hiefür liefert das Verhalten des Paulus gegen Petrus ein belehrendes Beispiel. Soweit überhaupt irgend eine menschliche Persönlichkeit des Paulus Unterweiser im Christentum gewesen ist, war dies nach seinen Briefen Petrus; das hinderte ihn aber nicht, späterhin seine volle religiöse Unabhängigkeit gegen Petrus zu betätigen. Die eigene moralische Verantwortlichkeit für sein Handeln soll eben nach Christi Lehre keinem erwachsenen Christen abgenommen werden.

Matth. XXVI 72/74.

Apostelg. XVI 3 u. Gal. II 3, ferner I Cor. VIII 8/14 und Gal II 4/5.

Matth, XXIII 8.

Gal. I 17/18.

Gal. II 11/14.

Der Gegensatz der christlichen Lehre gegen das Judentum ist in Bezug auf die religiöse Selbstregierung der Individuen also fundamental und absolut.

Gegen die Wahrheit der christlichen Offenbarung spricht demnach auch nicht das entscheidende Merkmal, welches den Vertretern einer Religion entgegensteht, die auf Grund angeblicher göttlicher Offenbarung den Mitbürgern und Nachkommen das volle Recht der freien Prüfung und die selbständige Entscheidung in Religionsangelegenheiten verkümmern oder entziehen wollen.

Einen apodiktischen Beweis für die objektive Wahrheit der christlichen Religion vermögen wir allerdings nicht zu führen. Es bekümmert uns dies aber deshalb

nicht, weil ein solcher für Religionsanschauungen überhaupt unmöglich ist. Als *indirekten Beweis für die Wahrheit* unseres Christentums sehen wir es aber an, dass bisher alle Entwickelung der menschlichen Vernunft nicht die Unrichtigkeit dessen darzutun vermochte, was wir im Christentum als göttliche Offenbarung und als höchstes Gut der Menschheit verehren.

Vergl. Kant I 243 VI 311. 348. 405/407. Renan-Schaelsky V 399/400. Mill nach K. Linder. Theol. Zeitschr. der Schweiz II 1895 S. 99.

Ist es auch wohl denkbar, dass *die* je Unrecht bekommen, welche in Christus eine moralische und geistige Grösse, wie sie sich unter den Menschen nicht wieder findet, erkennen und welche deshalb in ihm und durch ihn die wertvollste Offenbarung Gottes erblicken, die den Menschen auf Erden überhaupt zu teil werden kann?

Empfinden und erkennen wir aber etwas, was im notwendigen Kampfe des Lebens die Liebe fördert und der Menschheit Trost und Segen bringt, als göttliche Offenbarung, und haftet dem so Empfundenen ein entscheidender Grund, ihm diesen Charakter abzusprechen, nicht an, so haben wir alle Veranlassung, unsern Glauben mit der ganzen Kraft unseres Gemütes hoch zu halten.

(Schluss folgt.)

Der Pfarrer am Krankenbett.

Von Dekan K. Wismer, Berg a. I., Kanton Zürich.

Auf alle Glieder der Gemeinde, in welcher der Pfarrer das Hirten- und Aufseheramt verwaltet, soll derselbe Acht haben. Er muss sich bemühen, dieselbe in allen ihren Teilen zu erbauen auf dem einen von Gott gelegten Grunde. Sie soll sich immer mehr darstellen ohne Flecken und Runzeln, als dem Herrn wohlgefällig. Es ist dies der Fall, wenn der Sauerteig des Himmelreiches recht fleissig in die ganze Teigmasse hineingearbeitet wird, damit sie von demselben ganz durchdrungen werde.

Jede Gemeinde aber besteht aus verschiedenartigen Gliedern, daher kann deren Behandlung nicht eine gleichartige sein. Den einen kann nur Milch geboten werden, weil sie noch Kinder sind und feste Speise nicht vertragen könnten. Andere aber, die aus dem Kindes- ins Mannesalter hinübergetreten sind, bedürfen die Nahrung, welche ihrem Vermögen, ihrer Fassungskraft angemessen

Digitized by Google

st. Jeder aber, soll er anders ein lebendiges Glied der Gemeinde sein und bleiben, bedarf der entsprechenden geistigen Speise; e. muss geleitet auf grüne Auen und geführt werden zu stillen Wassern, dass seine Seele erquickt werde. Der Mensch lebt ja doch nicht allein vom Brote, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt. Deshalb entsteht auch bisweilen ganz unvermutet da und dort ein Hunger nicht nach Brot, sondern das Wort des Herrn, das Wort voll Kraft und ewigen Lebens zu vernehmen.

Dies trifft nicht selten zu bei den kranken Gemeindegliedern. Wie das Wort seine Geltung hat: „Arme habet ihr allezeit bei euch", so sind auch überall Kranke vorhanden. Dass diese letzteren pflegebedürftig sind und zwar nach Leib und Seele, bedarf keines Nachweises. Dem Hirten sind die Lämmlein, dem Pfarrer die kleinen heranwachsenden Glieder der Gemeinde besonders anbefohlen, aber ebenso auch diejenigen, welche krank und gebrechlich sind. Wehe den Hirten, welche die Schwachen nicht stärken, das Kranke nicht heilen und das Gebrochene nicht verbinden. Ez. 34,4. Gott selbst, der spricht: Ich bin der Herr dein Arzt, will das Schwache stärken, das Gebrochene verbinden und die Wunden ausdrücken, deren Schmerzen lindern und verbinden, er will das Kranke heilen. Daher denn auch Jesus der Kranken sich annimmt, so viele Zeit denselben widmet, so häufig von solchen aufgesucht wird, die in grosser Zahl und mit allerlei Anliegen und Gebrechen behaftet ihn umlagern. Ja, welcher Pfarrer könnte angesichts des Heilandes, inmitten von Kranken verschiedener Art, es über sich bringen, von Kranken sich fernzuhalten? Wenn ein Apostel erklärt, zum vernünftigen Gottesdienste gehöre es, Witwen und Waisen in ihrer Trübsal zu besuchen und sich von der Welt unbefleckt zu erhalten, so sind Kranke ohne Zweifel mit eingeschlossen, denn auch über solche ist Trübsal gekommen. Zu den Kranken endlich wird den Pfarrer treiben nicht zum letzten das Wort des Oberhirten: „Ich bin krank gewesen und ihr seid zu mir gekommen" mit seinem erschütternden Klang im Unterlassungsfalle[1]).

Zuerst wird die Frage zu erörtern sein, wie ist die Krankheit überhaupt anzusehen und zu beurteilen. Hiebei fällt ausser Betracht, was von Seite der Physiologie über die Krankheit, deren Wesen etc. ausgesagt wird. Als was ist die Krankheit zu betrachten? Die Meinung, als ob sie eine Wirkung des Teufels wäre, obwohl solche noch da und dort vorhanden, kann nur als eine irrige bezeichnet

[1]) Auch ansteckende Krankheiten dürfen von Besuchen nicht abhalten. Zwingli in der Pestzeit zu Zürich. Der Pfarrer darf nicht zu ängstlich um sein Leben besorgt sein, wenn es sich darum handelt, die Amtspflichten zu erfüllen.

Digitized by Google

werden. Dieselbe hat ihre Wurzel in der heidnischen Anschauung, als ob die Götter gegen die Menschen missgünstig gesinnt wären und ein ungetrübtes Wohlsein denselben nicht gönnten. Oder sie ist verbunden mit dem Dualismus einer finstern Macht, die darauf ausgeht, den Menschen zu ängstigen, zu drücken und zu quälen, welcher die Gottheit gegenübersteht, sie zwar bekämpfend, ohne indes sie in jedem Falle und schliesslich endgültig überwinden zu können. Wohl tritt auch in der hl. Schrift dem Gottesreiche das Reich und der Fürst der Finsternis, der Feind und Widersacher gegenüber, aber dessen Macht ist stets eine beschränkte und die völlige Niederwerfung unzweifelhaft gewiss. Der für euch ist, ist stärker als der wider euch. Alle Feinde werden untertreten und zum Schemel der Füsse dessen gemacht, der herrschet und sieget und dessen Reich besteht in Gerechtigkeit, Friede und Freude. Welch gewaltiger Gegensatz zwischen der erwähnten heidnischen Annahme vom Neide der Götter und der christlichen Gewissheit, dass Gott die Liebe ist. Es betrübet niemand von Herzen, d. h. um zu betrüben lediglich, sondern im Gegenteil, solche Worte habe ich zu euch geredet, bezeugt Jesus seinen Jüngern, dass meine Freude in euch bleibe und eure Freude vollkommen werde. Joh. 15,11.

Die Annahme, der Teufel verursache die Krankheit und er sei es, welcher alles Übel über die Menschen bringe, steht auch im Widerspruche mit der auf alles sich erstreckenden, das Kleinste und das Grösste beachtenden Weltregierung Gottes, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache, ja auch kein Haar vom Haupte fallen kann. Hiermit ist auch der Zufall ausgeschlossen und jegliche Willkür, wie die Annahme eines blindwaltenden Geschickes.

Was ist aber zu halten von der Behauptung, die Krankheit sei stets und in allen Fällen im Zusammenhange mit der Sünde und zwar in der Weise, dass jede Krankheit die Sünde zur Voraussetzung habe, oder aber als eine Folge derselben anzusehen sei? Wo schwere Krankheit vorhanden und lang andauernde, da liegt auch ohne weiteres grosse Verschuldung vor, — ist dies richtig und stimmt hiemit die tatsächliche Erfahrung? Es ist bekannt, dass eine derartige Beurteilung der Krankheit nicht der Neuzeit angehört. Im alten Testament und namentlich im Buche Hiob tritt sie uns mit aller Bestimmtheit und in Anwendung auf einen konkreten Fall entgegen. Sie wird von den drei Freunden des Hiob vertreten, die schliesslich dahin kommen, dem Dulder, den zu trösten sie sich auf den Weg gemacht haben, ein ganzes grosses Sündenregister vorzuhalten. Der Widerspruch von Seite des Hiob und die Versicherung, dass der Freunde Auffassung seines Leidens eine lieblose und verkehrte sei, bestärkt dieselben nur in ihrer Auffassung. Darum

Digitized by Google

erschienen sie als leidige Tröster, aber zugleich auch als solche, deren Verhalten getadelt und deren Meinung als verkehrt bezeichnet und zurückgewiesen wird. Der ergreifende Schluss des Buches Hiob, welcher die Lösung des Rätsels, soweit sie möglich ist, bringt, weist die Aufstellung der Freunde mit aller Bestimmtheit als unrichtig ab. Der Herr sprach zu Eliphas dem Themaniter: Ich bin zornig über dich und deine Freunde, denn ihr habet nicht recht von mir geredet, wie mein Knecht Hiob. Darum nehmet 7 Farren und 7 Widder und gehet zu meinem Knechte Hiob und opfert für euch ein Opfer und mein Knecht Hiob wird für euch bitten, dass, wenn ich seine Fürbitte annehme, ich gegen euch nicht nach eurer Torheit handle, weil ihr nicht recht vor mir geredet habet wie mein Knecht Hiob. Hiob 42,7-8.

Aber trotz dieser strikten Abweisung jener Annahme, dass vorhandenes Übel auf entsprechende Verschuldung zurückschliessen lasse, scheint dieselbe doch fortbestanden zu haben. Ein Leiden, eine schwere Krankheit ohne die Voraussetzung einer das Leiden, die Krankheit verursachenden Sünde erscheint stets als widerspruchsvoll, ja als undenkbar und unmöglich.

So nun erklärt sich die Meinung von etlichen, die Jesus meldeten, Pilatus habe Galiläer an heiliger Stätte, im Tempel beim Opferaltar niedermachen lassen, sodass deren Blut sich mit dem Blut der Opfertiere vermischte, — diese müssten auch besonders grosse Übeltäter gewesen sein. Aber wie im Buch Hiob, so wird auch von Jesu im Neuen Testament diese Auffassung als eine irrige bezeichnet. Meinet ihr, dass diese Galiläer vor allen Galiläern aus Sünder gewesen seien, weil sie solches erlitten? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht Busse tut, so werdet ihr gleicherweise umkommen. Lc. 13,23.

Selbst bei Jesu Jüngern stossen wir wieder auf den Satz, dass vorhandenes Übel auf vorliegende Sünde zurückschliessen lasse. Beim Anblick des Blindgebornen fragen dieselben: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren ist? Aber auch jetzt wieder wird die Meinung der Jünger ganz bestimmt zurückgewiesen. Denn Jesus antwortete: Weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern, sondern dass die Werke Gottes an ihm offenbar würden. Joh. 9,23.

Die erwähnten Schriftworte aber würden ohne Zweifel falsch gedeutet und in einer weit über das Ziel hinausschreitenden Weise, wenn man aus denselben den Schluss zöge, Krankheit und Sünde stehen in gar keinem Kontakte; diese beiden Übel haben in keiner Weise etwas miteinander zu schaffen, jedes besteht für sich ganz abgesehen vom andern. Herz und Gewissen des Menschen, wie auch das faktische

Digitized by Google

Leben erhebt hiegegen entschieden Einsprache und Protest. Doch hievon später ein mehreres. Die heilige Schrift will mit den genannten Aussprüchen nur das zur Geltung bringen, es sei unrichtig, die Sünde als erste und letzte, als einzige Ursache der Krankheit anzusehen und es sei lieblos, in jedem einzelnen Krankheitsfall mit der Anklage der Sünde und dem Vorwurfe der Verschuldung hervorzutreten.[1]) Wie eine grosse Rolle auch die Sünde spielt bei Krankheit und den mancherlei Übeln überhaupt und wie nachdrücklich auch der Finger hierauf muss gelegt werden, es gibt doch Fälle, wo es nicht zutrifft, die Sünde und nur diese als Ursache zu postulieren.

Zur richtigen Auffassung der Krankheit und damit zugleich auch zum richtigen Verhalten bei eigener Erkrankung und zum angemessenen Benehmen am Krankenbette anderer gelangen wir, wenn wir Gottes Zorn an den Menschen unter dem Gesichtspunkte der Erziehung auffassen und zu begreifen suchen. Wir sind, und zwar die ganze Zeit unseres Erdenlebens, noch nicht, was wir sein sollen, wir müssens erst und meist in sehr langsam erfolgender und nicht immer gradlinig vor sich gehender Entwicklung werden. Gott hält uns in seiner Hand, er nimmt uns in seine Zucht und er will nicht von uns ablassen, bis er seine Absicht erreicht und sein Werk vollendet hat. Es ist aber nicht genug zu rühmende Gnade von Seite des Herrn, dass er sich so um uns bemüht und dass er dabei nicht ermüdet, solange die Möglichkeit vorhanden, aus dem Menschen ein Gefäss zu seiner Ehre zu bilden und zu gestalten.

Dieses Tun Gottes an den Menschen ist etwa schon anschaulich zu machen gesucht worden durch die Vergleichung mit der Arbeit des Bildhauers, welcher aus dem rohen Marmorblock ein das Auge des Beschauers entzückendes Kunstwerk gestaltet, wobei Hammer und scharfer Meissel nicht kann entbehrt werden.[2]) Aber der Mensch ist nicht ein totes, willenloses Gebilde; derselbe kann sich der Arbeit des himmlischen Bildners völlig hingeben oder auch sich ihr widersetzen und entziehen. Gott möchte durch die Einwirkung seines Geistes, möchte durch Wohltun und Erweisung seiner

---

[1]) Zeugt es von pastoraler Weisheit und Klugheit, wenn einem Manne mit gebrochenem Beine gesagt wird: Jetzt ist über dich gekommen, was du schon lang verdient hast?

[2]) „Grosser Bildner nimm den Hammer und den Meissel wohl in Brauch, dass nicht in dem Stein ersterbe deines Bildes Gnadenhauch! Schlage zu, mein Herr und Meister, ziehe deine Hand nicht fort, Lass dein Werk in mir nicht liegen, halb verkommen und verdorrt! O vollende deiner Arbeit heisse Mühen stark und mild — dass vor dir lebendig stehe, Herr, dein heilig Ebenbild." Christoterpe 1883, p. 195.

Digitized by Google

Gütigkeit sein Werk an uns ausführen. Er möchte mit Mutterhänden uns erziehen, mit sanftem Worte uns leiten, mit Seilen der Liebe uns ziehen, in uns das Bild Jesu Christi gestalten oder was dasselbe ist, uns zum Bilde Gottes erneuern. Doch ist der Mensch hiezu nicht immer willig.[1]) Im Anfang schon tönt uns die Klage und Anklage entgegen: Die Menschen wollen sich nicht von meinem Geiste erziehen lassen. Die Geschichte des Volkes Israel illustrirt uns diese Klage in flagranter Weise; ja, wer in sein eigen Herz blickt, findet dort die deutlichste Illustrierung.

Diese Arbeit der Ein- und Umbildung in Christus nimmt Gott vor nicht etwa um seinetwillen, sondern vornehmlich um unsertwillen. Denn unser Wohlsein ist bedingt von dieser Arbeit; je mehr dieselbe fortschreitet, um so grösser ist des Menschen Glück, innere Befriedigung und Seligkeit, er erreicht seine Bestimmung und das gesteckte Lebensziel.

Bei dem widerstrebenden Verhalten des Menschen aber und bei der Missachtung der Liebeserweisungen von Seite des Herrn, ja bei dem vielfach erfolgenden Missbrauch derselben, erhellt, dass Gott, wenn seine Absicht doch irgendwie soll erreicht werden, ganz andere Mittel ergreifen und in Anwendung bringen muss; eine völlig veränderte Behandlungsweise wird eingeschlagen; eine neue, ernstere Kur kommt in Gebrauch. Er greift zum Stabe „Wehe“; er führt in die Tiefe hinab und in die Not hinein. Die Plage bricht herein; freilich plagt er nicht von Herzen, d. h. um der Plage willen, sondern um des durch dieselbe zu erreichenden Zweckes willen. Es ist deshalb Gottes Liebe und Treue[2]), die sich selbst nicht verleugnen kann und nicht von uns lassen will, die züchtiget, die dreinschlägt und heimsucht. Die Krankheit aber ist ein besonders wirksames Mittel in Gottes Hand. Daher denn auch dieses grosse Heer von Krankheiten der verschiedensten Art, und wenn es etwa gelungen, gewissen Krankheiten gegenüber vorbeugend zu wirken, so wird die Zahl derselben doch nicht vermindert, sondern eher vermehrt, da wieder neue, früher nicht oder nur wenig gekannte, sich einstellen.

[1]) Die Christen sind Wochen und Monate lang nicht zu Haus für den Herrn, bis etwa wieder ein rechtes Kreuz über sie kommt und ihrer Flatterhaftigkeit einen Riegel schiebt. Mancher könnte sich ohne Zweifel manches Kreuz ersparen, wenn sein Herz gesammelter bliebe. Hess, Bibelstunden zu Joh. 13. 17. 173.

[2]) Seneka überredete seinen Freund, sein Leiden ruhig zu ertragen, weil er des Kaisers Günstling sei und sagte ihm, es gezieme sich nicht für ihn zu klagen, so lange Cäsar sein Freund sei. So sagt der Christ: „O meine Seele sei ruhig, sei still; alles in Liebe, alles ist eine Frucht göttlicher Gunst.“ Spurgeon, Die Kunst d. n. Illustration p. 19.

Digitized by Google

So steht die Krankheit im engsten Zusammenhange mit dem widerstrebenden Wesen des Menschen oder mit der Sünde. Wie bei sorgfältiger Beobachtung des Menschenherzens die Erbsünde nicht kann geleugnet werden, so gibt es auch Erbkrankheiten und angeborene Übel. Auch wenn wir hiebei sagen, es ist uns dies unfasslich, wir könnens mit Gottes Liebe nicht in Einklang bringen — nun so liegt die Tatsache eben doch vor. Man kann hier allerdings an Gottes wundersames Walten erinnern und an Rätsel, die sich uns aufdrängen. Aber vielleicht ist noch mehr zu betonen, dass die Sünden und Missetaten der Väter, der Eltern heimgesucht werden an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Welche Übel zeitigt die Ausschweifung und Trunksucht der Eltern bei deren Nachkommen! Da wird der Zusammenhang von Sünde und Krankheit von der Arzneiwissenschaft mit aller Evidenz nachgewiesen. Dass aber auch an sich selbst mancherlei Krankkeiten direkt verschuldet, d. h. durch eigenes verkehrtes Tun herorgerufen werden, wird niemand bestreiten. Und wenn's einer in Abrede stellt, wenn derselbe bei solchem Vorhalt es mit Entrüstung leugnet, so führt das Gewissen öfter eine ganz andere Sprache als der Mund. Es ist auch möglich, dass nach einiger Zeit die Worte des Gewissens zum Durchbruch kommen, wie bei Josephs Brüdern, als dieselben bekannten: das haben wir an unserm Bruder Joseph verschuldet, denn wir sahen die Angst seiner Seele, als er uns um Erbarmen bat, aber wir wollten ihn nicht hören, darum kommt nun diese Trübsal über uns. Als des Herrn Hand Tag und Nacht schwer auf dem Sänger lastete, bekannte derselbe seine Sünde und verschwieg nicht seine Missetat, was er vorher verschwiegen hatte.

Aus manchen Äusserungen von Kranken kann man auch ersehen, wie vielfach das Bewusstsein vorhanden, es sei ein innerer Zusammenhang zwischen Sünde, Verschuldung, Versäumnis und Krankheit. Es lässt sich vernehmen in Worten, die aus einem selbstgerechten Herzen kommen und die etwa lauten: Wenn die Krankheit diesen oder jenen getroffen, welcher als grober und offenbarer Sünder taxirt wird, dann liesse sich's wohl verstehen, — aber weshalb ist sie denn über mich gekommen? Ein anderer legt das Bekenntnis ab, ich bin zu lau gewesen, habe Gott zu wenig nachgefragt, war zu sehr mit der Welt und ihren Dingen beschäftigt und verwickelt; ich habe mich nicht um das Heil meiner Seele bekümmert und die Übungen der Frömmigkeit und Gottseligkeit versäumt: wenn ich wieder gesund werde, dann muss es anders gehen. Ein dritter erklärt, ich habe die Gesundheit zu gering gewertet, habe es an der nötigen Vorsicht und Sorgfalt fehlen lassen, ich habe für das grosse Gut der Gesundheit auch nicht so gedankt, wie es hätte geschehen sollen.

Digitized by Google

Dergleichen Äusserungen die noch leicht könnten vermehrt werden, beweisen, wie unwillkürlich angenommen wird, Sünde und Krankheit stehen in enger Beziehung. Dass dies der Fall, wer wills mit Recht bestreiten? (Der Umstand, dass bei Beurteilung eines bestimmten Falles hart, lieblos, ungerecht vorgegangen wird, bildet hiegegen keine Instanz.)

Dass gewisse Krankheiten die direkte Folge von Sünden sind, wurde schon angedeutet. Da erscheint Gottes Tun als ein richtendes und vergeltendes. Die Krankheit ist die Strafe, welche die Sünde nach sich zieht. Hiedurch sollen dem Kranken die Augen geöffnet und er so zur rechten Selbsterkenntnis gebracht werden, dass er in sich gehe, seine Verschuldung bekenne und umkehre von dem bisher eingeschlagenen bösen Wege. Gewiss bei Manchen bringt die Krankheit diese heilsame Wirkung hervor. Dies bezeugt der Psalmist Psalm 119,67 mit den Worten: Ehe ich gedemütigt ward, irrete ich; nun aber halte ich dein Wort und wiederum v. 71, es ist mir gut, dass ich gedemütigt worden, auf dass ich deine Satzungen lerne.

Es ist aber auch eine andere Möglichkeit vorhanden und zwar eben ganz entgegengesetzter Art. Der Kranke kann sich wider den Herrn auflehnen, kann klagen, murren und hadern, als ob ihm unrecht geschähe und Gott ein harter Mann sei, der die Menschen drücke und quäle.[1]) Bei solcher Herzensverfassung ist eine Umkehr und Bekehrung ausgeschlossen; die von Gott beabsichtigte Wirkung bleibt aus und der in die Krankheit eingewickelte Segen wird nicht erlangt. Da aber Gott den Menschen auch nach einer wirkungslos gebliebenen Kur nicht aufgibt, so wird dieselbe weiter fortgesetzt, d. h. die Krankheit dauert längere Zeit an, oder ein neues meist schwerer zu tragendes Übel kommt hinzu. Der Volksmund drückt dies aus mit dem Sprichwort: Es kommt selten ein Unglück allein, Gott tut solches zwei oder dreimal mit dem Menschen, dass er seine Seele aus der Grube wieder bringet und ihn das Licht der Lebendigen geniessen lässt Hiob 33,29 ff. Es ist des Herrn Treue, die ihn also handeln lässt, denn er plaget nicht von Herzen die Menschenkinder d. h. wenn solches nicht weiter nötig ist. Menschlich gesprochen, tut es Gott selber wehe, wenn er sehen muss, dass die erste Behandlung fehl schlägt und er so um des widerstrebenden Menschen sich genötigt sieht, auf den ersten Schlag einen zweiten noch tiefer dringenden folgen zu lassen. Daher die schmerzlich

[1]) „Ein frommer General hatte in der Schlacht einen Schuss erhalten und als die Wunde untersucht und die Kugel herausgeschnitten ward, bezeugten einige Umstehende Mitleid mit seinem Schmerz. Er aber antwortete, obwohl ich seufze, so murre ich. Gott sei Dank, nicht. Gott erlaubt den Seinen zu seufzen, aber nicht zu murren.“ Spurgeon l. c.

Digitized by Google

wehmütige Frage bei Jes. 1,5: „Warum sollet ihr mehr geschlagen werden? Wollet ihr noch weiter abfallen? Das ganze Haupt ist (schon) krank und das ganze Herz ist matt."

Bei lange andauernden Krankheiten kommt auch noch der weitere Gesichtspunkt in Betracht, dass nämlich Gott nichts nur halb tun, sondern alles ganz ausführen und völlig vollenden will. Er fängt nicht etwas an, um es dann nach einiger Zeit liegen zu lassen; nein, wenn er einmal angefangen hat, und er erwählt nach seiner Weisheit stets den rechten Zeitpunkt, so will er auch ausführen und zu Stand und Wesen bringen, was er sich vorgenommen hat.

Beachten wir nun einige der bedeutsamsten Momente, welche beim Krankheitsprozess in Frage kommen. Das erste ist wohl das, dass die Krankheit für den Menschen zur Prüfung dient. Der in die Stille genommene Kranke muss, weil oft ganze Stunden lang mit seinem Gott allein, über sich selbst nachdenken. Und der Kranke erklärt auch, dass sich auf dem Lager allerlei Gedanken einstellen, ja recht eigentlich aufdrängen und zwar auch solche, die man gern wie lästige Fliegen verscheuchen möchte. Aber auch Gott selbst will mit dem Kranken eine Prüfung anstellen, will sehen, wie dessen Herz beschaffen sei und wie es um den Glauben stehe. Der Herr will den Menschen sichten, wie das Getreide mit der Wurfschaufel gesichtet wird. Oder, da Gott wohl weiss, wie's um unser Herz steht und was es mit unserem Glauben für eine Bewandtnis hat, er will uns vor Augen stellen, will uns deutlich machen, wie es um und bei uns steht. Wir geben uns in dieser Hinsicht nur zu leicht und zu gerne einer nicht geringen Täuschung hin. Wir bilden uns ein stark zu sein und festgewurzelt im Heilsgrunde, wir meinen, jede Prüfung aufs beste bestehen zu können und jeder Versuchung ohne weiteres gewachsen zu sein, um ihr Stand zu halten. Oder ertappen wir uns nicht öfter bei der Gesinnung des Petrus, als derselbe sprach: Wenn auch alle an dir sich ärgern, so doch ich nicht; denn ich bin ja bereit, mit dir ins Gefängnis und in den Tod zu gehen? Mancher meint stark zu sein und wohlgerüstet auch im Krankheitsfalle: er redet andern zu, die schwach erscheinen, er sucht dieselben zu stützen und aufzurichten; er hält dafür, sie zurechtweisen, tadeln und strafen zu dürfen. Aber wie, wenn die Krankheit ihn selbst befällt, der sich eingeredet hatte, dagegen gewappnet zu sein! Ach, da zeigt sich bald der Mensch in seiner Schwachheit, wird er inne mit Betrübnis, dass sein Glaube nicht so fest und tief Wurzel geschlagen, dass der Bau des inneren Lebens nicht durchweg mit solidem, die Prüfung wohl bestehendem Material aufgeführt worden. Es tritt zu Tage, dass das geistige Wesen nicht soweit gestärkt war und gefördert, um als reines schlackenloses Gold

Digitized by Google

zu erscheinen. Ja, wie Petrus so schwach sich zeigte, als es galt, die Probe zu bestehen, so wird es manchen Kranken ähnlich ergehen. Das ist allerdings recht demütigend und beschämend, aber zugleich auch recht heilsam, denn den Demütigen gibt Gott Gnade. Wer in seinen eigenen Augen stark war, der musste lernen klein zu werden, damit der Herr nach seiner Gnade ihn gross machen konnte. Er musste ein Inventar seines Glaubenslebens, seines ganzen geistigen Besitzstandes vornehmen und dabei kam er zu der Einsicht, dass er manches Stück für wertvoll gehalten, das geradezu als Unrat und Auskehricht erscheint, während umgekehrt anderes gering geachtet worden war, was als köstliche Perle sich erweist.

Dass eine derartige Prüfung und Revision notwendig und heilsam, wird jeder Denkende zugeben. Und auch das weitere wird ohne Widerspruch zugestanden, dass der Mensch hiezu nicht gerne schreitet, dass er's kaum von sich selbst d. h. freiwillig tut, nämlich in so gründlicher Weise, wie es geschehen soll, sondern eben nur, wenn die unabwendbare Nötigung, wie dies bei Krankheit der Fall, an ihn herankommt.

Mit der Prüfung hängt zusammen als weiteres Moment, als eine folgende Stufe, auf welche die Krankheit führen soll, die Festigung oder tiefere Gründung. Dass Not beten lehrt, ist ein vielfach durch die Erfahrung bestätigtes Wort. Die Krankheitsnot treibt zum Gebet, auch wenn dasselbe anfänglich nur in einem kurzen Seufzer zu Gott besteht. Es geschieht dies fast unwillkürlich, es geschieht auch bei solchen, die vielleicht längere Zeit ohne Gott, ohne an ihn zu denken und ohne ihm zu danken. dahinlebten. „Du hast uns, o Gott, zu dir geschaffen und unser Herz ist unruhig bis es ruhet in dir.“ Dieses Wort Augustins bewahrheitet sich namentlich auch auf Krankenbetten. Ja, auf dem Krankenlager wendet sich mancher dem Herrn zu und findet ihn, den Gott und Heiland, voll Gnade und Erbarmen, während in gesunden Tagen das Herz von Gott entfremdet blieb. Auf dem Krankenlager sind manchem die Augen aufgegangen, so dass er erkannte, was zu seinem Frieden dient, und hat die Glaubenshand nach dem angebotenen Gnaden- und Friedensgute ausgestreckt und dasselbe sich recht angeeignet. Er ist ein glücklich, fröhlich, selig Gotteskind geworden, das lernte den Herrn preisen in der Krankheit und zugleich auch für dieselbe. Da ging es durch die Vorstufen: ich muss leiden, ich will leiden zu dem: ich darf leiden. Dass von einem solchen Krankenbette ein Segen auch für andere, für die nächste Umgebung zu allererst kommt, sei nur nebenbei bemerkt.[1])

[1]) Ehegatten kommen durch Krankheit einander näher und die erkältete Liebe wird wieder wärmer. So wünschte eine Frau geradezu, ihr Mann möchte krank werden, um ihn verpflegen und demselben ihre hingebende Liebe beweisen zu können, um so die seinige zu erwecken.

Digitized by Google

Da die Krankheit als ein Erziehungsmittel in Gottes Hand zu betrachten ist, so muss sie auch als eine Schule bezeichnet werden, in welcher mancherlei soll gelernt werden, das eben nur hier auch recht gelernt wird. Wir sollen geduldig sein und warten können. Wer weiss nicht, wie nötig diese Stücke dem Menschen sind und wie derjenige zu loben, der dieselben sich erworben hat und in dessen sichrem Besitze sie sich befinden! Aber gerade unsere Zeit mit ihrer Unruhe und ihrem fortwährenden Hasten und Jagen lässt sie nur zu sehr vermissen. Der Mensch der Gegenwart hat das stille Warten und Harren fast ganz verlernt, alles, selbst auf dem Gebiete der Religion und auf dem Felde der Ethik, soll in kurzem gemacht und vollendet werden. Ein langsames Wachsen, ein ordnungsmässiges Vorwärtsschreiten im Glauben, ein stetes Ringen nach der Heiligung und Vollkommenheit wird durch einen kurzen Prozess, durch einen einmaligen, bald verwirklichten Vorgang ersetzt. Daher, wenn je, so besteht für unsere Zeit in vollem Rechte das Schriftwort: Geduld ist euch vonnöten, dass ihr den Willen Gottes tut, Hebr. 10, 36. Wo aber kann die Geduld eher gelernt und dann auch geübt werden, als im Krankenzimmer und auf dem Lager, an welches der Kranke bisweilen lange Zeit recht eigentlich gebunden ist? Dieses Lernen geht allerdings meist sehr langsam. Der Mensch gleicht da dem kleinen Schüler, der mit nicht geringer Mühe die Buchstaben kennen lernt, um sie schliesslich zu ganzen Wörtern zusammenzusetzen. Das Wort „Geduld" wird auch meistens sehr mühsam buchstabiert und erst in langer Frist gelernt. Aber es soll gelernt werden. Oder ist es zufällig, dass ein so grosses Heer von Krankheiten vorhanden ist, jeden Augenblick bereit, über die Menschen herzufallen? Werden wir denn nicht zum Nachdenken gemahnt durch den Umstand, dass auch die Zahl der Kranken sich mehrt? Früher gab es nicht wenige, die erklärten, nie ernstlich krank gewesen zu sein, auch während eines langen Lebens, wie sie denn auch nie einen Arzt mussten zu Hülfe rufen. Aber jetzt? — Unser Geschlecht soll eben wieder Geduld lernen, warten können, stille sein und sich in Gottes Rat und Willen ergeben.

Endlich kommt der Krankheit eine vorbeugende Wirkung zu.[1]) Infolge von Krankheit wie von leiblichen Gebrechen überhaupt wird der Mensch vor Bösem bewahrt. Die Krankheit ist dem Zaum und Gebiss zu vergleichen, welches den Pferden und Maultieren in's Maul gelegt wird, um sie lenken zu können. Sie ist das Bleigewicht, das den Menschen drunten hält, wenn Hochmut sich seiner will bemäch-

[1]) Es ist hier zu erinnern an den Pfahl im Fleische beim Apostel Paulus, der ihm auf sein dreimaliges Bitten hin nicht abgenommen wurde, damit er sich an des Herrn Gnade genügen lasse und sich selbst auch nicht überhebe.

Digitized by Google

tigen, wie sie auch hilft den hartherzigen, selbstsüchtigen Sinn zu überwinden und denselben durch Mitgefühl und herzliches Mitleid zu ersetzen. Der Kranke, wie er Mitleid beansprucht, so erzeigt er auch solches andern Kranken gegenüber. Es geschieht dies schon durch ein lebhaftes Interesse für andere Leidende und eine soweit möglich werktätige Teilnahme.

Nachdem wir die Frage nach der Bedeutung der Krankheit besprochen und erkannt haben, dass dieselbe ein recht wirksames Erziehungsmittel in Gottes Hand ist, können wir nun weiter gehen, um zu untersuchen, wie der Kranke selbst sich verhalten soll, damit das göttliche Erziehungsmittel sich wirksam erweist und das Beabsichtigte bewirkt.

Der Erkrankte hat zunächst nur den einen Wunsch, möglichst bald von der Krankheit mit deren Schmerzen und Unruhe los zu werden, die Gesundheit wieder zu erlangen, um sodann die unterbrochene gewohnte Arbeit aufnehmen zu können. Er wendet sich zu diesem Zwecke an den Arzt in der Hoffnung, dieser werde mit seiner medizinischen Kunst das Übel beseitigen, oder, wenn dies nicht so schnell geschehen kann, die Beschwerden desselben lindern. Doch gibt es auch solche Patienten, die zur ärztlichen Kunst wenig Vertrauen haben, die mit dem Arzte nichts wollen zu tun haben. Sie erinnern sich, dass die hl. Schrift von dem israelitischen Könige Asa tadelnd meldet II Chronik 16,12: Er suchte auch in seiner Krankheit nicht den Herrn, sondern die Ärzte. Auch wird erinnert an das blutflüssige Weib, von dem Marcus 5,26 sagt, dasselbe habe viel erlitten von vielen Ärzten und all ihr Gut aufgewendet, ohne dass es ihr geholfen, sondern es ward vielmehr schlimmer mit ihr. Ferner wird hingewiesen auf die Versicherung II Mos. 15,26: Ich bin der Herr dein Arzt, und auf die vielen Heilungen an Kranken verschiedenerlei Art, welche die hl. Schrift als vom Heilande meist ohne irgendwelche äussere Mittel bewirkt berichtet. Und endlich gedenkt man der Meldung, Jesu Jünger salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie, Marc. 6,13, wie auch der ähnlich lautenden Anweisung des Jakobibriefes 5,14: Ist jemand krank unter euch, so rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich, die sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn und das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten. Zu all' dem wird noch beigefügt, der Heiland ist ja auch jetzt noch derselbe, wie da er in sichtbarer Gestalt auf Erden wandelte und in unmittelbarer Weise die Kranken heilete. Wer daher mit seiner Krankheit glaubensvoll an ihn sich wendet, der erlangt ebenso Heilung ohne Anwendung irgendwelcher äusserer ärztlicher Mittel, wie dies bei den Kranken des N. T. der Fall war. Es wird deshalb als ein Zeichen

Digitized by Google

eines noch schwachen Glaubens angesehen, wenn der Kranke sich an den Arzt wendet oder von etwas anderem Gebrauch macht als dem Gebete und dem Salben mit Öl.

Es kann sich jetzt nicht darum handeln. eine solche Anschauung als eine einseitige eingehend darzutuu. Nur ein paar Bemerkungen seien gestattet.

Gott will, dass der Mensch die Erde beherrsche, dass er die in derselben verborgenen Kräfte gebrauche und zu seinem Nutzen verwende. Es gilt dies offenbar auch hinsichtlich der Heilquellen, die zahlreich vorhanden und ebenso auch in Bezug auf die in manchen Kräutern u. s. w. befindlichen Heilkräfte. Wer daher von diesen Dingen den durch verständige wissenschaftliche Untersuchung erkannten Gebrauch macht, der handelt nicht gegen Gottes Willen, sondern durchaus demselben gemäss. Ein solcher verdient mithin auch keinen Tadel, als ob es ihm am Glauben gebreche. Dies wäre nur dann der Fall, wenn er ob dem natürlichen Heilmittel den Geber desselben vergässe und von jenem ohne weiteres d. h. ohne des Herrn Segen den gewünschten Erfolg erwartete.

Weiter aber kommt in Betracht, dass Gott bei seinem Einwirken auf uns Menschen sich stets gewisser Mittel bedient. Um den Glauben in uns zu wirken, muss Gottes Wort vernommen, muss dasselbe gepredigt werden. Die Geistesmitteilung ist ebenso ans Wort gebunden. Und um sein Reich zu bauen, verwendet er Menschen als seine Werkzeuge und Mitarbeiter. Sollte denn Gott bei Heilung menschlicher Gebrechen und Krankheiten von dieser Regel eine Ausnahme machen und in unmittelbarer Weise d. h. ohne irgendwelche Vermittelung dieselbe eintreten lassen?

Endlich ist auch die Schlussfolgerung eine falsche, die sagt, wer an den Arzt sich wendet, dem fehlt es am rechten Glauben, dagegen ist dieser vorhanden bei denjenigen, welche ohne äussere Mittel zu gebrauchen sich direkt an Gott wenden. Kann es bei den letzteren nicht auf eine keineswegs aus kindlichem Glauben stammende Zwingerei heraus kommen, so dass es am Vertrauen und der Ergebung gebricht? Und bei dem ersteren kann gar wohl lebendiger Glauben vorhanden sein, da er sich sagt. der Arzt und seine Mittel helfen nur wenn Gott hilft, dessen Hülfe aber deshalb gesucht und erflehet wird.

Viele Kranke haben in neuester Zeit sich an den schnell in aller Mund gekommenen schlichten Cevennenbauer Vignes im südlichen Frankreich gewendet, um von demselben die Zusicherung zu empfangen: „Ihr werdet geheilt“ oder „ihr sind geheilt.“ Was ist hievon zu halten? Auch hier gilt es in nüchterner Weise d. h. ohne alle Voreingenommenheit zu prüfen, die Tatsachen müssen den

Digitized by Google

Ausschlag geben und nicht eine vorgefasste Meinung. Nun steht fest, dass die hl. Schrift redet von der Gabe der Gesundmachung, die nicht jedem zugeteilt wird, sondern nur dem, welchem der Herr, welcher der Geist sie verleihen will. Von verschiedenen Seiten her wird nun mit aller Bestimmtheit versichert, dass in Vialas Heilungen erfolgt sind, wie auch, dass man einen Segen davon trage, auch wenn die gesuchte Genesung nicht erlangt werde. Für die Lauterkeit der Sache spricht auch der Umstand, dass es sich keineswegs um irgend eine äussere Spekulation handelt, da Vignes verfährt nach dem Worte: Umsonst habet ihrs empfangen, umsonst gebet es wieder! Wie auch die Versicherung von Vignes, dass er selbst nichts sei und nichts vermöge und so Gott die Ehre gibt, wie er denn auch die Leute nicht zu sich einladet und an sich zu ziehen sucht, sondern auf Gott hinweiset. Hiemit soll aber nicht gesagt sein, dass nicht auch hier etwelche Bedenken übrig bleiben. So bedarf der Satz: „Gott will nicht, dass wir leiden; er schickt uns allerdings Leiden, aber nur damit wir zu ihm kommen, dann nimmt er uns die Krankheit weg“, einer wesentlichen Einschränkung, wovon später. Auch empfängt man den Eindruck, es werde, was bei dem Zudrang des Publikums begreiflich, etwas zu summarisch verfahren, also nicht genugsam individualisirt. Endlich scheint es, der Ausspruch der Heilung erfolge gar schnell und der Zustand des Herzens werde zu wenig in Betracht gezogen. Daher dürfte es sich nicht empfehlen, den Kranken nach Vialas zu weisen, denn dieser soll seine Zuflucht nehmen zu dem Herrn und seine Hoffnung auf Gott setzen und nicht auf einen Menschen.

Was soll denn der Kranke tun? Nur mit der leiblichen Heilung sich befassen und diese so schnell als möglich herbeizuführen suchen, ist nicht das richtige. Auf solche Weise würde Gottes Absicht bei der Zuteilung der Krankheit oder der Leiden vereitelt, die von Gott dargereichte Medizin — die Krankheit wie jedes Übel ist als solche anzusehen, wodurch das Sünden kranke Herz soll geheilt werden — würde so nicht gebraucht sondern ausgeschüttet und bliebe deshalb wirkungslos. Der Mensch entflieht oft Gott, wendet sich von ihm weg wie der jüngere Sohn im Gleichnisse; durch die Krankheit nun sucht Gott den weggelaufenen. Daher der Kranke sich auch zum Herrn umwenden, ihn suchen und zu ihm sich bekehren soll. Es ist daher die Krankheit als eine Heimsuchung zu bezeichnen. Und viele, die zum eigenen Schaden fern von Gott in der Irre herumschweiften, haben in der Krankheit den Herrn wieder gefunden; sie verspürten da erst den Zug des Vaters zum Sohne. Es gingen ihnen auch jetzt erst die Augen auf, dass sie die anfänglich beklagte Krankheit als ein notwendiges Zuchtmittel in Gottes Hand erkannten,

Digitized by Google

dem Herrn bei seiner Behandlung stille hielten, ihn priesen und die Tage der Krankheit als eine rechte Segenszeit beurteilten. Denn wenn wir uns dem Herrn zuwenden und so unser Herz sich aufschliesst, so wendet er sich auch uns zu und wir werden inne seine ermunternde, stärkende, ja beseligende Nähe.

Man kann auch sagen wie Funcke in der Christoterpe von 1888 in dem Artikel: „Wozu die Krankheit gut ist!" getan, in der Krankheit redet Gott mit dem Kranken, der dann wie Samuel sprechen soll: Rede Herr, dein Knecht hört! Gott redet immer mit uns und auf verschiedene Weise. Aber oft wird darauf nicht geachtet, denn die Ohren sind von anderen Tönen und Stimmen voll. Mit der Krankheit nun nimmt Gott den Menschen den von anderer Seite oft ganz in Beschlag genommenen aus dem unruhigen, geräuschvollen Leben und Treiben, in welchem des Herrn Stimme nicht vernommen wird, heraus, versetzt ihn in die Stille und nötigt ihn auf das nach und nach zu achten, was Gott mit ihm verhandeln will. Manchmal aber geht es recht lange, bis es zu diesem Achten kommt, daher der Kranke eben auch lange Zeit von seiner Krankheit muss festgehalten werden. Des Menschen Herz ist eben voller Tücke, obwohl Gott dasselbe aufrichtig und einfältig geschaffen. Viel ist darum erforderlich und eine andauernde Behandlung, bis die Tücke abgelegt und die Einfalt des Herzens wieder gewonnen worden. So müssen wir uns nicht sehr darüber wundern, dass die Krankheiten oft lange währen oder dass auf die eine nach kurzer Frist wieder eine andere folgt. Möchte doch bei keinem Kranken Geltung haben das Sprichwort: Als er genas, war er schlimmer als zuvor! In einem solchen Falle ist die göttliche Kur nicht zum beabsichtigten Ziele gekommen, dieselbe muss deshalb früher oder später aufs neue begonnen werden. Doch es gibt Fälle, wo diese Kur angeschlagen hat, aber sie wird gleichwohl fortgesetzt d. h. die Krankheit hält an, das Übel dauert fort, ja es nimmt zu, es hört erst auf, wenn das Herz aufhört zu schlagen. [1]) Was hat der Kranke nun zu tun?

Er soll beten und lernen sich ganz in des Herrn Willen zu ergeben. Durchs Gebet wird Kraft zum Tragen erlangt. Es ist merkwürdig, wie oft ein gar schweres Übel um nicht zu sagen Kreuz mit grosser Standhaftigkeit getragen wird, worüber der Leidende selbst sich verwundert und bekennt, er habe nicht gemeint, solches durchmachen zu können; es sei ihm aber auch nicht durch eigene Kraft möglich geworden, sondern durch die, welche der Herr

[1]) Es ist durchaus nicht richtig, dass die Krankheit stets weggenommen wird, wenn der Mensch durch dieselbe sich hat zu Gott weisen lassen.

Digitized by Google

darreicht. Darum wisse er nun aus eigener unzweifelhafter Erfahrung, dass Gott die wankenden Kniee festiget und die zitternden Hände stärket, wie er dem Müden Stärke verleiht. So wird der früher schwankende Glaube festgegründet und derselbe erweist sich wirklich als der Sieg, der alles, der die Krankheitsnot, der die Welt überwindet.

Durchs Gebet werden auch die Augen erleuchtet und der Blick geschärft, dass der Kranke seines Herzens Grund erforschen kann, wobei er die demütigende Wahrnehmung macht, dass derselbe noch nicht völlig rein und dass deshalb der himmlische Schmelzer seine Säuberungsarbeit noch weiter fortsetzen muss. Auch die fruchtbringenden Schosse des Weinstocks beschneidet und reinigt der Weingärtner, dass sie noch mehr Frucht bringen. Ich kann mir nicht versagen, das Gedichtchen von Martin Kögel, welches derselbe an seinem Sterbetage verfasst hat, mitzuteilen, weil dasselbe die soeben ausgesprochenen Gedanken in bündiger Form und in ergreifender Weise ausdrückt.

Heilges Winzermesser, Schneide tief hinein,
Bin noch nicht gereinigt, Wie ich sollte sein.

Heilges Winzermesser, Sieh ich küsse dich,
Weiss ich doch du rettest Von dem Tode mich!

Heilges Winzermesser, Lass mir keine Ruh'
Ist es not, so fahre Nochmals kräftig zu!

Ja aus dem Schmelztiegel der Leiden kommt das gereinigte Gold. Wer denkt da nicht, um nur einen Namen der Neuzeit zu nennen an Adolf Monod und seine „Adieux“! Nur ungern unterlasse ich einige Auszüge aus diesen Abschiedsgedanken mitzuteilen. Wie gerne würde ich genesen, sagte Monod zu seinen um sein Schmerzenslager versammelten Brüdern. So wie ich mich kenne, ist dieser Wunsch ein reiner; ich habe ein ganz besonderes Bewusstsein davon, dass mein Amt noch unfertig besteht. Ich müsste noch viele Zeit haben, nach all dem Segen, den die Krankheit mir gebracht, um die heiligen Gedanken, die ich im Herzen trage, zu Taten werden zu lassen. „Gib mir mein Amt wieder, mein Gott, gib mir mein Amt wieder, wenn es möglich ist, gib mir mein Amt wieder oder unterwirf mich ganz sanft deinem Willen“ fleht Monod in ergreifendster Weise. Dabei bekennt er: „Wenn ich mein Amt noch einmal übernehmen dürfte, wie wollte ich es nutzbringender, fleissiger, treuer ausüben.“

Der Biograph[1]) Monods sagt: Der Herr erhörte dies Gebet, wenn auch in eigentümlicher Weise. Das letzte Halbjahr von Monods Leben wurde vielleicht das reichgesegnetste aus seiner ganzen

[1]) Max Reichard, Adolph Monod. Lebenserinnerungen und Briefe, 1887.

Digitized by Google

Predigtwirksamkeit und der Wunsch, den er so oft ausgesprochen, dass sein Amt nur mit seinem Leben aufhören möchte, wurde ihm in herrlichster Weise gewährt.

Indem Gott einen Menschen, auch einen solchen, der schon ein recht brauchbares, ja tüchtiges Werkzeug in seiner Hand war, aufs Krankenlager wirft und auf demselben festhält, will er ihn in die Demut hineinführen und die nahe liegende und leicht sich einstellende Selbstüberhebung fernhalten. Darum ist selbst dem Apostel Paulus der Pfahl ins Fleisch gegeben worden und der Herr nahm denselben selbst aufs dreimalige Bitten hin nicht hinweg. Er zeigt uns auf solche Weise auch, dass er seine Sache fortführen und sein Reich zum Siege bringen kann ohne unsere Beihülfe.[1] Er bedarf unser nicht; daher ist es Gnade, dass er uns in seinen Dienst nehmen und wenn er uns lange Zeit in demselben behalten will.

Der lange Leidende, welcher dem Herrn stille hält, bekommt auch ein feines Sensorium für alles, was derselbe an ihm tut. Er wird daher recht dankbar und zwar auch gegen diejenigen, welche sich seiner pflegend, überhaupt teilnahmsvoll annehmen. Er erzeigt sich dankbar dem Herrn gegenüber auch für solches, woran der Gesunde oft gar nicht denkt und das Danken ganz unterlässt. Monod spricht sich hierüber in seiner letzten an Pfingsten 1854 gehaltenen Predigt in folgender Weise aus: „Du lagest unter dem Banne eines schmerzlichen Leidens, das Tag für Tag die Kraft verzehrte; dein Herz lehnte sich sowohl gegen die andauernde Heimsuchung, als gegen die gezwungene Untätigkeit, gegen die Unterbrechung deines bisherigen Lebensganges mit allen seinen liebgewordenen Gewohnheiten auf. Und siehe, da naht im Stillen der heilige Geist und erfüllet dein Herz mit der vollkommenen Geduld Christi. Er lehrt dich alle deine Schmerzen in Ergebung hinnehmen, sie in dankbarer Freude als eine Heimsuchung des Herrn erkennen, der dich durch Selbstentäusserung heiligen und in deiner Schwachheit mächtig sein will". Und in einem Briefe an eine achtzigjährige Frau äussert sich Monod über sich selbst: „Die vergangene Woche habe ich grösstenteils unter schweren und ungewöhnlichen Leiden zugebracht. Die gegenwärtige beginnt heute mit einem bessern Tage nach einer köstlichen Nacht, während welcher ich einmal zwei Stunden ununterbrochen hintereinander geschlafen habe. Dem Herrn sei Dank dafür! Ich kann es Ihnen bezeugen, dass ich selbst in den schwersten Augenblicken den Herrn nie anrufe, ohne Linderung zu fühlen. Oft erfahre ich sofort eine körperliche Erleichterung;

---

[1]) Man erinnere sich an die 2malige je 2 Jahre dauernde Gefangenschaft des Apostels Paulus.

manchmal dauern zwar die Schmerzen noch eine Weile fort, aber ich empfinde dabei, dass sich in mein ganzes Wesen, in Geist, Seele und Leib eine unbeschreibliche, himmlische, friedvolle Ruhe senkt, die mir durch den Gegensatz mit den im Fleische wütenden Schmerzen nur um so deutlicher ins Bewusstsein tritt. Ist das nicht eine noch viel grössere Gnadenerweisung? Es ist gut auf den Herrn vertrauen! Meine Seele harret des Herrn! Solche trostreichen Erfahrungen habe ich mitunter selbst in der Zeit der unerträglichsten Schmerzen erleben dürfen; des Herrn milde Hand hatte dem Leiden den Stachel genommen.“

Wenn eine Krankheit den Menschen überfällt, so soll derselbe sich auch sagen, der Herr klopft bei mir vernehmlich an, um mich zu mahnen, dass meine Tage dahinschwinden, mein Leben ein Ende nimmt nnd ich davon muss. Wie notwendig ist doch solches Anklopfen und die damit verbundene Mahnung, das Ende zu bedenken und sich zu rechter Zeit auf dasselbe zu bereiten! Findet sich doch schon in den Psalmen die Bitte: Lehre uns unsre Tage zählen, dass wir es weislich zu Herzen nehmen! Ps. $90,_{12}$ und $39,_{5}$.

In auf das Ende hinweisender Krankheit endlich nimmt des Menschen Sehnen den Flug dem Himmel zu, um die ewigen Güter zu erlangen und dieselben in seliger Freude bei dem Herrn zu geniessen mit steter Lobpreisung. In dem soeben Gesagten ist implicite angedeutet, welches die Aufgabe des Pfarrers am Krankenbett. Doch bedarf dieselbe noch eine nähere Beleuchtung.

Der Kranke ist als krank zu behandeln, d. h. mit aller einem solchen schuldigen Rücksicht. Wirkliches Mitleid, aufrichtige Teilnahme und herzliches Wohlwollen müssen des Pfarrers Herz erfüllen und begleiten auf dem Wege zum Krankenbette. [1]) Nur so kann er sich auch Zugang verschaffen nicht blos zum Krankenzimmer, sondern auch zum Herzen des Kranken. Wie der Kranke besondere leibliche Pflege und Wartung bedarf, so auch angemessene geistige Einwirkung. Und im allgemeinen ist auch der Kranke für diese letztere empfänglich, ja recht begierig. Es kann allerdings auch Fälle geben, da solche Einwirkung abgelehnt wird. Aber diese gehören doch wohl zu den Ausnahmen. Durch die Krankheit, welche den gewohnten Lebensgang unterbricht und aus dem unruhvollen, oft den Menschen ganz in Beschlag nehmenden Treiben herausführt und in die Stille versetzt, wird der Acker des Herzens mit scharfer Pflugschar durchfurcht. Die Stille veranlasst das Nachdenken, weshalb nun auch die früher überhörten Stimmen des Ge-

[1]) Solches Mitleid wird erweckt bei eigener Krankheit, daher kommt es wohl, dass mancher Pfarrer um der Kranken willen auch oft selbst erfahren muss, was Kranksein ist.

Digitized by Google

wissens und Herzens vernommen werden. Der Kranke merkt nun auch, die Stützen, auf die er sich bisher verlassen, erweisen sich nunmehr als elende Krücken, die alsbald zusammenbrechen. Manches zeigt sich ihm in einer ganz andern Beleuchtung, was als wertvoll betrachtet worden, findet kaum mehr Beachtung, denn etwas anderes tut not. Wenn dies vornehmlich bei solchen gilt, deren religiöses Leben sehr schwach, deren Glaubens-Funke fast am Erlöschen war, so bedarf im Falle der Erkrankung auch *der* religiöser Einwirkung, in dessen Herzen die Flamme des Glaubens und der Liebe helle brannte. Die Krankheit wirkt aufs Gemüt deprimirend und wie im Körper des Kranken die Blutzirkulation nicht die normale ist, so gerät auch leicht der geistige, der religiöse Prozess ins Stocken und bedarf deshalb der Nachhülfe.

Wohltuend wirkt auf den Leidenden schon die herzliche Teilnahme, der aus mitleidsvollem Herzen kommende Gruss und der warme Händedruck. Wohltuend auch das rege Interesse an dessen Ergehen und Befinden. Bereitwillig sollen deshalb auch die bisweilen sehr wortreichen Mitteilungen über die Erkrankung und Krankheitsgeschichte angehört werden. Aus denselben lassen sich oft wichtige Schlüsse ziehen auf dessen Gesinnung und den Herzenszustand überhaupt. Man kann ersehen, wo der Schaden des innern Menschen liegt und an welchem Punkte der Hebel soll eingesetzt werden.

Freilich nicht selten wird hiebei die Wahrnehmung gemacht, dass der Kranke vor seinem Pfarrer sein Inneres eher zu *ver*hüllen als zu *ent*hüllen sich bemüht. Wie Christen im Sonntags- und solche im Werktagskleide unterschieden werden und die meisten dem Pfarrer sich im Sonntagskleide zu zeigen suchen, so gibt es auch Kranke, die sich anders, d. h. besser stellen als sie wirklich sind. Nun auch in diesem letzteren Falle dürfte es richtiger und für weitere Behandlung wirksamer sein, wenn nicht mit rauher Hand die verhüllende Decke weggerissen, sondern in schonender Weise zu lüften und zu heben gesucht wird. Will der Kranke bei der Unterredung von sich weg auf äussere Dinge hinübergleiten oder mit andern Personen sich befassen, dann ist es Sache des Seelsorgers, dergleichen Abschweifungen entgegenzutreten und auf das hinzuweisen, was er für den Kranken als notwendig und heilsam erachtet.

Dies in jedem einzelnen Falle recht zu erkennen und so auch stets das richtige Wort zu finden — das ist nicht leicht, dazu ist grosse Weisheit erforderlich. Aber die Schrift sagt uns ja auch: Wenn jemand unter euch an Weisheit Mangel hat, der bitte sie von Gott, der allen gerne gibt und niemand abweist und

Digitized by Google

sie wird ihm gegeben werden. Jac. 1,5. Wenn bei keiner Amtshandlung das Gebet fehlen darf, so am wenigsten bei'm Gang zu einem Kranken und bei der Behandlung desselben.

Die Kranken erwarten, dass der Pfarrer ihnen Trost bringe, und sie so ermuntere und aufrichte. Gewiss soll dies geschehen, aber am rechten Ort und zur rechten Zeit, sonst müsste mit Recht die alte Klage erneuert werden, meine Knechte heilen die Wunden meines Volkes leichthin und sprechen: Frieden, Frieden wo doch kein Friede ist. Gott verwundet zuerst, ehe er heilt, um eben eine gründliche Heilung zu bewirken; er beugt nieder, um zu erhöhen und macht den Menschen in seinen Augen ganz klein, dass er dann gross werde. So ähnlich machts auch der Arzt. Er reinigt zuvor die Wunde; er äzt, er schneidet hinweg was die Heilung verunmöglicht und dann erst legt er den Verband an. In der nämlichen Weise muss auch der Seelsorger vorgehen. Er muss den Kranken veranlassen auf die Schäden des eigenen Herzens zu achten und sich bemühen, es dahin zu bringen, dass die Einsicht aufdämmert und immer heller sich gestaltet, die Krankheit sei eine von Gott selbt geordnete Medizin, durch deren Gebrauch der innere Mensch genesen soll; sie sei eine Heimsuchung, dass der fern vom Herrn gestandene oder der ihm nur mit geteiltem Herzen ja möglicherweise gar nicht gedient hat, zum Herrn umkehre und seine Gedanken heimwärts richte; daheim aber sind wir nur bei dem Herrn. Der Kranke versteht es bald, wenn ihm gesagt wird, nun klopfe Gott bei ihm an, wolle ihn zum Nachdenken und zur Selbstprüfung veranlassen und nehme ihn in besondere Behandlung. Er merkt es auch, dem Herrn kann ich nicht entfliehen, ihm muss ich herhalten und seine Kur durchmachen. Er kann es auch fassen, er müsse darauf achten und sich bemühen, dass die Kur gerate oder dass aus der Krankheit eine Segensfrucht reife oder um mit dem Psalmisten zu reden, auf die Tränensaat die Freudenernte folge.

Bewegt der Kranke in seinem Herzen die Frage, weshalb gerade er dieses Leiden ertragen müsse, das ihm aber besonders schwer erscheint, während andere, vielleicht seine Freunde und Altersgenossen sich der Gesundheit erfreuen oder nur leichthin mit einem Übel beschwert werden, so ist die Erinnerung wirksam, dass jeder Mensch seinen besonderen Weg geführt werde und die Geschicke gar sehr verschieden seien, wie denn keines Menschen Ergehen dem eines andern völlig gleiche. Und zwar ist dies deshalb so, weil auch die Menschen nach ihrem ganzen Wesen so verschieden sind und Gott nicht summarisch sondern ganz individuell verfährt. Es kann dies auch anschaulich gemacht werden durch den Hinweis auf die Uhr, welche um zu gehen, einen Gewichtstein braucht und

Digitized by Google

zwar jede den für sie gerade passenden. Darum sagt auch der Heiland, wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich täglich und folge mir nach.

Ist eine Krankheit besonders schmerzlich und qualvoll, so wird darauf hinzuweisen sein, dass der himmlische Schmelzer gerade jetzt sein Werk betreibe, um das Unreine auszuscheiden und dass er der Gluthitze ein Ende mache, wenn die Ausscheidung erfolgte d. h. solche Hitze nicht mehr notwendig sei. Aber auch in der Leidenshitze lässt Gott es an Erquickung nicht fehlen, denn der Herr ist treu, der nicht lässt über Vermögen versucht werden und der, wenn er Lasten auflegt, sie auch tragen hilft. Grösser als der Helfer ist die Not ja nicht. Dabei ist auch zu betonen, dass die Leidenszeit, auch wenn sie lange währt, doch nur kurz ist vom Standpunkt der Ewigkeit angesehen, wie denn die Leiden dieser Zeit nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden. „Wie nichts, wie gar nichts gegen sie, ist doch ein Augenblick voll Müh'.“

In einem andern Falle kann als angezeigt erscheinen, den Kranken auf seine bisherigen Lebenserfahrungen aufmerksam zu machen und auf die Hülfe, die ihm zuteil geworden, die Bewahrung und Errettung aus eingetretener Not. Hiedurch kann der ins Schwanken gekommene Glaube und der gesunkene Mut wieder gefestigt und gehoben werden, denn der Herr ist treu. Seine Verheissung stehet fest: Ich will dich nicht verlassen noch versäumen und wiederum: ich will dich bis ins Alter tragen. Ja jedes findet in seinem Leben ein Ebenezer gesetzt, welcher Stein auf der der Vergangenheit zugewendeten Seite das Bekenntnis trägt: Bis hieher hat der Herr geholfen und auf dem nach der Zukunft gerichteten Teile die Versicherung, der Herr wird weiter helfen und durchhelfen!

Soll vor den Ohren des Kranken vom Sterben geredet und derselbe so ans Ende und an den Tod erinnert werden mit der Zumutung, sich darauf zu bereiten? Allen Einwendungen zum Trotze ist diese Frage unbedingt zu bejahen. Freilich darf es dabei am rechten Takte nicht fehlen. Flüchtig ist des Menschen Leben, bald sind wir am Ziele und „kein Augenblick geht sicher hin“. Wie sollte denn nicht gesucht werden, die Gedanken hierauf hinzulenken, zumal bei Erkrankung, da der Herr selber mahnen will, das Ende zu bedenken? Allerdings wird in den wenigsten Fällen mit aller Bestimmtheit gesagt werden können, jetzt musst du sterben. Aber die Möglichkeit liegt vor und dies ist nicht zu verschweigen. Gerade weil der Mensch sich hierüber gerne täuscht, so ist es angezeigt zu erinnern, dass wir alle sterben müssen und dass wir uns daher auch zu rechter Zeit auf ein seliges Sterben bereiten sollen.

Digitized by Google

Wie nun aber können beim Kranken die rechten Gedanken hervorgerufen, wie die richtige Gemütsverfassung gewirkt, wie dem Kranken Handlangerdienste geleistet werden, damit Gottes Absicht, welche er bei der Zuteilung der Krankheit im Auge hat, auch wirklich erreicht werde?

Es ist zur heiligen Schrift zu greifen, da ist der kühlende und heilende Balsam, da das lebendige Wasser, welches den Durst auf immer stillet, da tritt Er vor die Augen, welcher in Schmerzen wohl erfahren ist und darum ein Hohepriester, der Mitleid hat mit unsrer Schwachheit, der Arzt, der die Hartherzigen und Selbstgerechten an das Wort erinnert, ich will Barmherzigkeit und nicht Opfer, der also selbst auch barmherzig ist und als Helfer sich anbietet, sprechend: Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken, ich bin nicht gekommen zu berufen Gerechte, sondern Sünder zur Busse und daher zu sich ladet alle Mühseligen und Beladenen, um sie zu erquicken. Wenn der Pfarrer ans Krankenbett tritt, kann er der heiligen Schrift, kann des Neuen Testamentes und der Psalmen nicht entbehren. Gerade der Psalter dürfte als rechtes Krankenbüchlein zu bezeichnen sein. Einige Sätze aus Luthers Vorrede zum Psalter mögens beweisen: „Ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meere, welches die Sturmwinde von den vier Örtern der Welt treiben. Hier stösset her Furcht und Sorge vor zukünftigen Unfall; dort fähret Grämen her und Traurigkeit von gegenwärtigem Übel. . . . Solche Sturmwinde aber lehren mit Ernst reden und das Herz öffnen und den Grund herausschütten. Denn wer in Furcht und Not stecket, redet viel anders vom Unfall, denn der in Freuden schwebet. . . . Was ist aber das meiste im Psalter, denn sonst ernstlich Reden in allerlei solchen Sturmwinden? Wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere Worte von Traurigkeit, denn die Klagepsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen ins Herz wie in den Tod, ja wie in die Hölle. . . . Und ist das das allerbeste, dass sie solche Worte gegen Gott und mit Gott reden, welches macht, dass zwiefältiger Ernst und Leben in den Worten sind. . . . Daher kommt's auch, dass der Psalter aller Heiligen Büchlein ist und ein jeglicher, in was für Sachen er ist, Psalmen und Worte drinnen findet, die sich auf seine Sachen reimen und ihm so eben sind, als wären sie um seinetwillen also gesetzet, dass er sie auch selbst nicht besser setzen, noch finden kann, noch wünschen mag. Welches dann auch dazu gut ist, dass wenn einem solche Worte gefallen und sich mit ihm reimen, er gewiss wird, er sei in der Gemeinschaft der Heiligen und habe allen Heiligen gegangen wie es ihm gehet, weil sie ein Lied alle mit ihm singen."

Digitized by Google

Welch treffliche Dienste leisten die Busspsalmen, um zur rechten Erkenntnis des Herzens und Lebens zu gelangen und um so auch die bisher verborgenen Fehler und übersehene Verschuldung wahrzunehmen. Auch der Umstand, dass in den Psalmen so häufig von Feinden geredet wird, die dem Menschen auflauern, auf dessen Verderben sinnen und an seinem Falle ihre Lust haben, lässt sich gerade auch Kranken gegenüber sehr wohl verwerten. Denn an den Kranken treten mancherlei Versuchungen und Feinde heran, wie ungeduldiges, mürrisches, rücksichtsloses Wesen, worunter die Angehörigen und Pflegenden zu leiden haben. Der Psalter ist aber auch eine gar reichlich fliessende und das reinste Wasser spendende Quelle des Glaubens und der Glaubenszuversicht, des fest gegründeten Gottvertrauens, welches nicht lässt zu Schanden werden. Und dieses Vertrauen auf Gott bricht oft hervor wie der Sonne Glanz aus finstrer Nacht und dunklem Gewölk. Solches Gottvertrauen, zu welchem der Aufstieg auch aus tiefer Grube und von Klagen widerhallenden Leidenshöhle immer wieder gefunden wird, sodass die Klage nicht bloss verstummt, sondern in Leben und Denken sich wandelt wegen der erlangten Hülfe oder der Gewissheit, solche werde nicht ausbleiben und wegen der aufs neue verspürten tröstenden, stärkenden Nähe des Herrn — dient zur Belebung des Vertrauens auf den Herrn, der stets helfen will, wenn auch häufig anders, als wir meinen.

Ausser den Psalmen ist natürlich das Neue Testament fleissig am Krankenbette zu gebrauchen und in demselben vornehmlich die Leidensgeschichte des Herrn. Gerade der Kranke lernt sie besser verstehen, hat er doch auch eine Art Kreuz zu tragen. Darum blickt er gerne hin zum Kreuz auf Golgatha, lässt sich bei demselben nieder, kann bei seinem Nachsinnen nicht davon loskommen und erfährt dabei immer mehr des Kreuzes Kraft und Frieden. „Wenn wir nur dieses Elend ins Auge fassen, so gibt es für uns keine Ruhe, wenn wir aber aufsehen auf Jesum und jede uns dargebotene Gelegenheit wahrnehmen, um ihn zu verherrlichen, dann vermögen wir, wenigstens auf einige Zeit, jeden Schmerz zu unterdrücken mit einer Kraft, die so gross ist, dass ich sie gar nicht zu beschreiben vermag. Daraus folgere ich, dass wenn wir ohne Unterlass in unsrer Trübsal dem Herrn zum Dienst bereit wären, sicherlich ein ungeahntes Mass von Frieden und Geduld unsre Herzen allezeit erfüllen würde". A. Monod.

Auch die Lieder des Gesangbuches können benützt werden, das auch deshalb, weil in den meisten Fällen manche dieser in der Jugend gelernten Lieder noch im Gedächtnis der Kranken haften.

Digitized by Google

Bei den Besuchen der Kranken wird nebst kurzer Schriftbetrachtung auch gebetet werden. Das Gebet im Namen und in Berücksichtigung der Umstände des Kranken wie dessen Gemüts- resp. Herzensverfassung muss nach Gethsemane blicken, um zu geschehen in dem Geiste: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst“ oder „Herr, dein Wille geschehe!“ Der Pfarrer aber wird auch selbst bitten, dass sein am Krankenbett geredetes Wort möge gesegnet sein und sich wirksam erweisen, um Frucht zu schaffen, die da bleibet. Der Kranken seiner Gemeinde wird er nicht bloss im Sonntagsgebete fürbittend gedenken, sondern auch im stillen Kämmerlein. Im Umgang mit Kranken sollen wir zunächst Gebende sein, aber wir können auch viel lernen und gewinnen für uns selbst und die ganze Amtsführung. Da hat seine volle Geltung das Wort: „Hülfe spenden und Segen empfangen“.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1896. Der Vorstand der *Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion* hat in seiner Herbstsitzung vom 7. September und folgenden Tagen sein Urteil ausgesprochen über fünf eingesandte Arbeiten.

Nur eine einzige Abhandlung, in deutscher Sprache, unter dem Motto: *μηδὲν ἄγαν* enthielt eine Antwort auf die 1893 gestellte Frage: *Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Askese in der christlichen Kirche.* Obgleich für die Beantwortung dieser Frage ein Termin von zwei Jahren gestellt war, so vermissten die Direktoren doch in dieser Arbeit ernsthaftes Studium. Sie trägt keinen wissenschaftlichen Charakter und gibt nicht einmal eine deutliche Definition des Begriffs der Askese in der christlichen Kirche. Der Bau und die ganze Anlage der Arbeit lassen manches zu wünschen übrig. Die historische Übersicht ist unbedeutend, und selbst die notwendige Untersuchung des Neuen Testaments äusserst oberflächlich. Vereinzelt trifft man wohl in dieser Schrift richtige Bemerkungen und gesunde Gedanken an. Von einer Zuerkennung des Preises konnte aber nicht die Rede sein.

Gleichfalls nur eine, wiederum deutsche Antwort, mit dem Motto 1. Kor. 2,10, behandelte das 1894 gestellte Thema: *Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen, als in der Literatur und in der Kunst kräftig sich offenbart (neuere Mystik), charakterisirt und von religiösem, christlichem und protestantischem Standpunkt aus beurteilt wird.* Vergeblich suchen die Direktoren in dieser Arbeit nach einem klaren Begriffe der Mystik und der neueren Mystik. Die Proben neuerer Mystik, welche der Verfasser aus der heutigen Literatur und Kunst beibringt, hat er nicht genügend als Offenbarungen einer deutlich gekennzeichneten Richtung charakterisirt. Auf jedem Gebiete, das er betritt, ist sein Gesichtskreis sehr beschränkt. Für die verschiedenen geistlichen Strömungen in der neueren Literatur und Kunst hat er kein Auge. Die Beschreibung sowohl der psychologischen, als der historischen Ursachen der neumystischen Bewegung ist sehr unvollständig. Auch die verschiedenen Gesichtspunkte der Beurteilung, die in der Frage selber angegeben waren, sind nicht genau unterschieden.

Digitized by Google

Auch diese Schrift musste also als völlig ungenügend beiseite gelegt werden. —

Die ebenfalls 1894 ausgeschriebene Frage: *Ein in holländischer Sprache geschriebenes Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus vom westfälischen Frieden bis zur französischen Revolution: ein Buch in der Art von ter Haar's „Geschiedenis der Kerkhervorming in Tafereelen"* hatte drei Antworten hervorgerufen.

In der ersten dieser Abhandlungen unter dem Motto: „'t Licht zal dagen, midden uit de duisternis," wurden namentlich die Anlage, der oft fesselnde Stil, die Lebendigkeit und Wärme der hier gelieferten, meist gut gewählten Bilder sehr gelobt. Dem steht aber gegenüber, dass der Verfasser, trotz seines ausgesprochenen Vorsatzes, mehr Bilder aus der Geschichte, als eine Geschichte in Bildern, gibt. Es fehlt in der Gruppirung dieser Bilder allzusehr ein leitender Gesichtspunkt. Auch vermisst man nicht weniges, was hätte erwähnt werden sollen. Dazu ist das Urteil über manche historische Erscheinungen allzu oberflächlich. Aus diesen Gründen konnte die Arbeit den Preis nicht erwerben.

Ähnliches galt auch von der Abhandlung unter dem Motto: „Het laatste woord der geschiedenis zal de zegepraal van waarheit en gerechtigheid zijn. ter Haar." Sie zeugt von viel Studium und grossem Fleiss. Der Verfasser verfügt über ein reiches Material und hat mehrere Partien verdienstvoll dargestellt. Aber die Einteilung des Ganzen und die Folge der Hauptstücke sind mangelhaft. Der Stil ist wohl klar, aber zu matt, um zu fesseln. In der Darstellung der historischen Erscheinungen, Zustände, Prinzipien, Personen, vermisst man öfter die nötige Tiefe. Trotz aller Vorzüge, welche dieser Abhandlung nicht abgesprochen wurden, konnte sie doch nur eine einzige Stimme für den Preis erhalten.

Die dritte Ahandlung, unter dem Motto: „tandem bona causa triumphat", wurde für die beste der drei und auch an und für sich, trotz einzelner nicht unwichtiger Bedenken, für des Preises würdig erachtet. Die Direktoren hegen das Vertrauen, dass der Verfasser die ihm mitgeteilten Bemerkungen beachten und soviel möglich für sein Manuscript benutzen wird.

Die Öffnung des Couverts ergab den Namen: J. H. Maronier, emer. pred[t] te Arnhem.

Der relative Wert der beiden andern Arbeiten, wovon die erste, namentlich was die Form, die zweite, was den Inhalt betrifft, verdienstlich sind, veranlasste den Vorstand, jedem der beiden Verfasser eine Summe von f 150 bar anzubieten, falls sie sich melden, was auch bereits geschehen ist.

Die Direktoren haben beschlossen, die Frage über die neuere Mystik wiederum, jetzt mit zweijährigem Termin, auszuschreiben, und dabei zwei neue Aufgaben zu stellen. Das Programm lautet also folgendermassen:

Vor 15. Dezember 1897 verlangt die Gesellschaft:

1. Eine Abhandlung, worin die Prinzipien der kritischen und die der spekulativen Philosophie beschrieben und beurteilt werden, und ihre Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie erörtert wird.

2. Eine Beantwortung der Frage: Was ist national, was international in der niederländischen Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts?

Vor 15. Dezember 1898 verlangt die Gesellschaft:

3. Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen, als besonders in der Literatur und in der Kunst kräftig sich offenbart („neuere Mystik"), charakterisirt und von religiösem, christlichem und protestantischem Standpunkt aus beurteilt wird.

Digitized by Google

Was nach den genannten Terminen einläuft, kann nicht mehr berücksichtigt werden.

Die Direktoren finden sich, sowohl im eigenen Interesse als in dem der Bewerber, veranlasst, den letzteren nachdrücklich ans Herz zu legen, bei ihrer Arbeit doch zuvor scharf ins Auge zu fassen, was eigentlich gefragt wird.

Vor 15. Dezember 1896 erwarten die Direktoren noch Antworten auf die 1895 gestellten Fragen über den Eudämonismus — über den Unterschied des Katholizismus und Protestantismus hinsichtlich ihrer psychologischen Voraussetzungen — und über die Behauptung, dass die Reformation schuld sei an der sittlichen Verwilderung der folgenden Periode. Vor 15 Dezember 1897 wird Antwort erwartet auf die ebenfalls 1895 gestellte Frage: Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden.

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder 400 Gulden bar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Wert von 250 Gulden) nebst 150 Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit 385 Gulden bar. Die gekrönten Schriften lässt die Gesellschaft verlegen als Teil ihrer Werke. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende: Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort beiseite gelegt. Übersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist.

Sie schicken ihre Abhandlungen portofrei an den Mitdirektor und Sekretär Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen. Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie es nicht dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgibt.

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1897. Die Teyler'sche Theologische Gesellschaft beschloss die unbeantwortet gebliebene Preisfrage nochmals auszuschreiben: „*Was bleibt beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik historisch sicher bezüglich der Person und des Lebens Jesu?*" und wünscht, dass bei Beantwortung der Frage besondere Rücksicht genommen werde auf Dr. W. Brandt's Schrift: „Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums".

Vor dem 1. Januar 1898 werden die Antworten darauf erwartet, und ebenso auf die schon im vorigen Jahre angebotene Preisaufgabe: „*Eine Geschichte der religiösen, theologischen und kirchlichen Strömungen im Protestantismus in den Niederlanden während der letzten vierzig Jahre.*"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von f 400 an innerem Wert.

Digitized by Google

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden; da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszeddel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Bücherschau.

J. M. Bösch, Dozent der Philosophie an der Hochschule Zürich: **Die entwicklungstheoretische Idee sozialer Gerechtigkeit.** — Eine Kritik und Ergänzung der Sozialtheorie Herbert Spencers. Zürich-Oberstrass. Verlag von E. Speidel. 1896. 247 Seiten.

In dieser interessanten Schrift macht uns der Verfasser zuerst bekannt mit der Auffassung des genannten englischen Philosophen von der gesellschaftlichen Ordnung, wie sie nach dessen an Darwin sich lehnendem System sich entwicklungstheoretisch gestaltet, nämlich im Gegensatz zu der sozialistischen Strömung der Gegenwart streng manchesterlich, ungeachtet Spencers Sozialtheorie andererseits eine Vertiefung der sozialeudämonistischen oder utilitarischen Auffassung der Moral und des Rechtes erstrebt, welche das höchstmögliche Allgemeinwohl als den Zweck bezeichnet, dem die moralische und rechtliche Regelung des menschlichen Verhaltens sich anpassen soll. Denn diese Ordnung der Gesellschaft hat nicht direkt Glück zu schaffen, sondern nur bestmöglich die Bedingungen zu wahren, unter denen die Glieder der letzteren sich selbst ihr Glück bereiten können; solche Förderung des Menschheitswohls aber kann nur erreicht werden durch jene Vervollkommnung und Höherentwicklung des menschlichen Geschlechts und Lebens, die bewirkt wird durch die natürliche Auslese im Kampfe ums Dasein, durch das Überleben des Passendsten, welcher Faktor auch durch die gesellschaftliche Ordnung in Aktion zu erhalten ist. Daher darf dieselbe die Freiheit eines Jeden nur so weit einschränken, als notwendig ist, damit auch allen andern die gleiche Freiheit gesichert sei; sie solle jene (soziale) Gerechtigkeit wahren und vor Störungen behüten, welche besteht in der den Bedingungen der Höherentwicklung entsprechenden Proportionalität von Leistung und Entgelt, von Tüchtigkeit und Wohlergehn. Somit hat der Staat nur die Aufgabe, den Gliedern der Gesellschaft die Möglichkeit zu schaffen, ihre Kräfte und Fähigkeiten ungestört zu betätigen, und die natürlichen Früchte dieser Betätigung einzuheimsen; er hat sie gegen Übergriffe der andern Individuen der eigenen Gesellschaft und gegen Angriffe fremder Gesellschaften bei ihren allen gleichen Freiheiten oder Rechten zu schirmen: dem Recht auf körperliche Unverletzlichkeit, auf freie

Digitized by Google

Bewegung und Ortsveränderung, auf den Genuss der natürlichen Medien (Licht, Luft, Boden), auf materielles und geistiges Eigentum, auf die Freiheit des Schenkens und Vermachens, auf freien Handel und Vertrag, freien Erwerb, Freiheit der Glaubens und Kultus, der Rede und der Presse. Was über diese wesentlich negative Aufgabe des Staates hinausgeht, also jede positive Leitung der Lebensführung seiner Angehörigen, das ist alles nach Spencer vom Übel; nur bei dem von der Vergangenheit überlieferten, jetzt zu überwindenden, überall kommandirenden Militärstaat (dem kriegerischen Gesellschaftstypus) begreiflich und unentbehrlich, aber mit dem freien, friedlichen, industriellen Gesellschaftstypus, dem die Zukunft gehört, unvereinbar; insbesondere verwirft Spencer mit grösster Entschiedenheit die sogenannten „Wohlfahrtsveranstaltungen" des Staates zu Gunsten der Besitzlosen, der „wirtschaftlich Schwachen", aber auch die staatliche Sorge für die Volkserziehung in öffentlichen Schulen als Eingriffe in die individuelle Freiheit und Verletzungen der wahren Gerechtigkeit.

Dem gegenüber hebt Bösch den unleugbaren Widerspruch zwischen der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Wirklichkeit hervor, über den Spencer zu leicht hinweggeht, ja den er durch das staatlich uneingeschränkte Spiel von Angebot und Nachfrage unter den obwaltenden Verhältnissen nur noch verschärfen würde, und modifizirt den Spencer'schen Begriff der sozialen Gerechtigkeit, wie er meint, nach dem tiefsten Sinn und Geist der Spencer'schen Rechtsphilosophie selbst, in einer Weise, dass derselbe die Forderung in sich schliesst, es solle die ganze jährlich ausstehende Gütermenge ausschliesslich an die Arbeitenden und zwar mit Berücksichtigung der Quantität und Qualität ihrer Leistung zur Verteilung kommen. Unter dieser Voraussetzung schreibt er dann dem Gerechtigkeitsprinzip alle die wohltätigen Wirkungen (und noch weitere darüber hinaus) zu, die Spencer von seiner Verwirklichung für die menschliche Gesellschaft, ihr Wohlbefinden, ihren Kulturfortschritt, ihre organische Höherentwicklung erwartet, wobei er speziell die Bedeutung und Notwendigkeit des Erbrechts hervorhebt. Dagegen wird in einem eigenen Abschnitt ebenso einlässlich der schon erwähnte Widerspruch zwischen dieser sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Wirklichkeit dargelegt, die Störung der ersteren durch den Unternehmergewinn, die sogenannte unverdiente Vermögensvermehrung und -Minderung infolge von unverdientem Rentenzuwachs und unverschuldeter Rentenabnahme, die Geldheiraten, und endlich in einem letzten Abschnitt gezeigt, wie jener Widerspruch einigermassen ausgeglichen werden, wie die früher geforderte ideale Einkommensverteilung auf dem Boden der heutigen Gesellschaftsordnung, auf Grund der privatwirtschaftlichen Organisation allmählig, wenigstens annäherungsweise, sich verwirklichen könnte: Durch Beseitigung des Unternehmens vermittelst der Konsumtiv- und Produktivgenossenschaften, durch staatliche Monopolisirung einzelner Gewerbsbetriebe, durch das fortdauernde Sinken des Zinsfusses, welches die Umwandlung des Zinseinkommens in Arbeitseinkommen in Aussicht stellt — wogegen die Bodenbesitzreform im Sinne von Henry George um ihrer finanziellen Bedenklichkeit und ihrer organisatorischen Schwierigkeiten willen ebenso, wenigstens einstweilen, wenn auch nicht unbedingt, abgelehnt wird, wie der noch weiter gehende Kollektivismus der Sozialdemokraten.

Dies nur in dürftigen Umrissen, der Gedankengang des inhaltsreichen Buches. Es führt in gewandter, klarer Darstellung den Leser ein in die eigentümliche Gedankenwelt Spencers, der unseren deutschen Theologen und Nichttheologen im allgemeinen wohl noch zu wenig bekannt ist, sowie in eine Menge wichtiger und schwieriger ethisch-sozialer Fragen und regt an zu

Digitized by Google

gründlichem Nachdenken über dieselben; die eigenen Versuche des Verfassers zu ihrer Lösung scheinen uns wohldurchdacht und aller Beachtung wert, wo wir ihnen zustimmen und wo wir es nicht tun können oder wenigstens ein Fragezeichen ihm beizufügen uns erlauben. Einzelnes zu beurteilen, gestattet hier der Raum nicht und zum Teil auch unser Mangel an nationalökonomischer Fachbildung. Davon freilich sind wir nicht überzeugt, dass der Versuch, weitgehende sozialreformerische Ansichten mit der Spencer'schen Rechts- und Moralphilosophie zu verbinden, dem wilden, manchesterlichen Stamme ein sozialistisches Propfreis einzufügen, gelungen und der dort aufgestellte Begriff sozialer Gerechtigkeit in seiner ursprünglichen oder modifizirten Gestalt ethisch haltbar ist, da die Tüchtigkeit, welche ihren vollen Arbeitslohn erhalten soll, bei Spencer nicht eine durch freie Willenstätigkeit wenigstens teilweise erworbene sondern deterministisch durch Vererbung und sonstige Anlage und Verhältnisse überkommene ist, und die Untüchtigkeit, die mit geschmälerter Existenz und allmähligem Aussterben gestraft wird, auf denselben — hier ebenso unverschuldeten — Ursachen beruht, gegen welche Auffassung der Verfasser unseres Wissens keinen Protest einlegt.*) Und das führt uns weiter zu der allgemeinen Bemerkung, dass nach unserer Ansicht von dem prinzipiellen Anschluss an Spencer — bei aller Anerkennung seiner grossen Gelehrsamkeit, seines Scharfsinns, seines unabhängigen Charakters, seiner oft ganz trefflichen Belehrungen im Einzelnen, seiner verdienstlichen Bemühungen zur Herbeiführung friedlicher Zustände als einer Grundbedingung der wahren Ethik — doch der deutschen Sitten- und Rechtslehre kein Heil erblühen kann, weil die Grundlage seines Systems unrichtig ist. Der Utilitarismus, dem er huldigt, hat trotz seines Jahrhunderte langen Bestehens in England (unter dem grössten Krämervolke Europas!) und seiner gegenwärtigen Fortschritte in Deutschland so wenig „für unvoreingenommene Geister den Vorzug des Natürlichen und Einleuchtenden", dass es gerade solchen bei näherer Betrachtung nicht entgehen sollte, wie er die Sittlichkeit in ihrem innersten Wesen alterirt und degradirt, indem er mit seiner Identifikation von gut mit nützlich, lustbringend, vorteilhaft den sittlichen Charakter des Handelns von dessen Effekt statt von der Gesinnung abhängig macht, das Sittliche in ein Natürliches, Relatives, Schwankendes, in einer Unzahl von Fällen zum voraus gar nicht Erkennbares verwandelt; nach Spencer ist ja gut und böse, was irgendwie einen Überschuss an Freude oder Schmerz für den Handelnden und andere — insbesondere auch für die Nachkommen, also nicht blos in der Gegenwart, sondern auch in der Zukunft — erzeugt, daher im gegenwärtigen Zustand, wo nur selten Freude unvermischt mit Schmerz das Handeln begleitet, meist nur ein relatives Gute zu finden ist, und erst im goldenen Zeitalter der vollendeten friedlich industriellen Gesellschaft das absolut Gute, d. h. das allseitig und ausschliesslich Lustbringende sich verwirklichen lässt.

Noch weniger aber zum Aufbau eines wirklichen ethischen Systems geeignet erscheint uns der Spencer'sche Evolutionismus, den er mit seinem eudämonistischen Nützlichkeitsprinzip kombinirt und demselben übergeordnet hat, während derselbe in Wahrheit bei strengerer Konsequenz mit ihm unvereinbar ist und trotz aller Bemühungen, es mit ihm in Einklang zu bringen, es geradezu aufhebt. Der Darwinismus mag mit seiner Entwicklung und Höherbildung alles Lebens durch die natürliche Auslese im Kampfe ums Da-

---

*) S. 136 stellt auch er die Unfähigkeit und die Faulheit, die nur Ungenügendes leisten, auf dieselbe Linie, als sie beide die Folgen davon selber zu tragen haben sollen.

Digitized by Google

sein und dessen Resultat, das Überleben des Passendsten, auf dem Gebiete der materiellen Natur noch so sehr im Rechte sein, worüber wir nicht urteilen können — auf dem Gebiete des Geisteslebens, der Menschenwelt kann und darf jenes Gesetz auf keinen keinen Fall diese allbestimmende, rein naturhafte Bedeutung mehr haben, da Naturgesetze überhaupt nicht ohne weiteres auf die Geisteswelt übertragen und angewandt werden dürfen, wenn man nicht Natur und Geist, Tier und Mensch als nur graduell verschiedene Grössen unstatthaft zusammenwerfen will; sonst führt die Entwicklungslehre, wie schon öfter gezeigt worden ist, zu recht unmoralischen Konsequenzen, zu einer rücksichtslosen Härte gegen das Schwache, Hülflose, Untüchtige, als das Unpassende, das den Kampf ums Dasein ja nicht überleben, sondern ihm unterliegen soll, wobei doch nicht blos an das allmählige Aussterben solcher Familien und Geschlechter durch Unfähigkeit zur Fortpflanzung, sondern auch an das Untergehen der Individuen durch Hunger, Krankheit und ähnliche Ursachen gedacht werden muss. Werden solche praktische Konsequenzen nicht in aller Strenge gezogen, wie denn Spencer selbst nur die staatliche Armenpflege völlig verwirft, dagegen der privaten Wohltätigkeit in gewissen Grenzen warm das Wort redet, so steht dies mit dem System eben nicht im Einklang, sondern ist die Wirkung eines von Haus aus humanen, menschenfreundlichen Sinnes, eines unbewussten Christentums, das sich glücklicherweise mächtiger erweist, als die graue und harte Theorie. Prof. Christ.

Ein neuer Vorschlag zu kirchlicher Reform. Der Ruf nach Reform ist für unrere reformierte Kirche nichts neues mehr. Zumal das 19. Jahrhundert hat schon mehrfach die Parole vernommen, die s. Z. Biedermanns Organ „Die Kirche der Gegenwart“ gleich in ihrer ersten Nummer (1895) ausgab: „Es tut der Kirche nicht nur eine *Reparatur*, es tut ihr eine *Reformation* not.“ Es wäre aber unrichtig und undankbar, zu behaupten, dieser Aufruf sei jeweilen fruchtlos verhallt, hat doch gerade das letzte Jahr wiederum bewiesen, dass unsere zürcherische Landeskirche keineswegs zu starren Formen verknöchert ist, sondern genügend gestaltende Kraft besitzt, ihre gesamte Organisation zu erneuern, dass sie nicht nur eine *reformierte*, sondern wo tunlich auch eine *reformierende* ist.

Wenn nun auch niemand glauben wird, es sei durch die Fortbildungen der jüngsten Vergangenheit ein Zustand paradiesischer Wonne und unfehlbarer Glückseligkeit, für ewige Zeiten unverbesserlich, geschaffen worden, so verwundert es doch billig, gerade jetzt aus unserer Mitte ein Buch hervorgehen zu sehen, das „Die Notwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform“ zu seinem Gegenstande hat, wie es in der soeben im Verlage von J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. unter diesem Titel erschienenen Schrift von Dr. J. Kreyenbühl, Privatdozent der Philosophie an unserer Hochschule, der Fall ist. Mag uns aber auch die Forderung neuer Reformen, bevor die eben vollzogenen sich recht zu bewähren Gelegenheit hatten, von vorne herein nicht gerade sehr wilkommen sein, die Billigkeit und die richtige Abschätzung der gegenwärtigen Verhältnisse fordern auf alle Fälle, jeder wohlmeinenden Stimme Gehör zu leihen, und so wollen denn auch wir in Kürze auf das genannte Buch eintreten.

Die einleitenden Vorträge — das Buch ist nämlich eine nur in den Schlusspartien umgearbeitete Wiedergabe von Vorträgen, die der Verfasser letzten Winter in Zürich hielt — geben uns einen Abriss der Entwicklung des religiösen Lebens von seinen Anfängen bis in die Gegenwart. Wir sehen als die Vollendung der früheren Religionsstufen das Christentum geboren werden, wir folgen einer Entwicklung in der christlichen Kirche, seiner ersten Aus-

Digitized by Google

prägung im Urchristentum, seiner Entartung im Katholizismus, der die christlichen mit heidnischen Elementen vermengte, das Göttliche zum Fetisch erniedrigte, dagegen den Priester zum Verschwörer des göttlichen Geistes, zum Gnadenzauberer, emporhob, kurz. der durch seine mythologische Theologie, seinen abergläubischen Kultus und sein herrschsüchtiges, verkommenes Pfaffentum das Christentum zur hässlichen Fratze verunstaltete.

Die Reformation mit ihren Leistungen und Mängeln zieht an unserem Auge vorüber, die baldige Erstarrung des neu erweckten christlichen Geistes in den Tagen der dürren Orthodoxie, die Aufklärung mit ihren humanen, leider aber nicht in die Tiefe dringenden Tendenzen, und so kommt der Verfasser denn endlich auch auf die Gegenwart zu sprechen. Mit begeisterten Worten erhebt der Vortragende gegenüber den optimistischen Träumen eines irdisch-diesseitigen Kulturglücks das einzig siegreiche Banner des Christentums, aber nicht weniger sucht der Verfasser auch die vorhandenen kirchlichen Schäden mit der ganzen Schärfe seiner Kritik zu charakterisieren. Vor allem die ungeistige Auffassung des Christentums, das Festhalten an der Äusserlichkeit des Schriftbuchstabens, der äusseren Form des Dogmenglaubens und die damit gegebene Verpönung der philosophischen Forschung an Stelle einer *geistigen* Auffassung der Religion als einer Gemeinschaft des ganzen *inwendigen* Menschen mit Gott werden scharf gerügt, ebenso aber auch die staatsrechtliche Form der Landeskirche, in welcher das religiöse Leben sich unter allen Umständen eine ungerechtfertigte Bevormundung müsse gefallen lassen. Wie der *Glaube* keine drückende Fessel sein darf, die den Aussagen der Vernunft widerspricht, wie er vielmehr, auf der breitesten Grundlage erbaut, das ganze menschliche Leben zu leiten bestimmt ist, so müsse auch der *Kultus* diesen Anforderungen entsprechen, daher insbesondere den individuellen Bedürfnissen des Gemütes freien Spielraum gewähren (daher Beschränkung der kirchlichen Liturgie), das Dogmatische, vor allem die Konzentration des kirchlichen Interesses, wie es sich in den Sakramenten und den Festzeiten ausspricht, in den Hintergrund stellen. Nur dann werde auch die christliche *Humanität* einen neuen Aufschwung erfahren.

Da nun eine Bewilligung all dieser Forderungen, vor allem ein staatsfreies Christentum, in nächster Zeit nicht zu erwarten, muss nach Ansicht des Verfassers ein reformatorisches Organ geschaffen werden, welches das gegenwärtige Kirchentum allmählich in die als notwendig erkannten neuen Formen überführe. Diesen Dienst soll eine „gnostisch-unitarische Gesellschaft leisten". Die liberalen kirchlichen Vereine sind in den Aufängen stecken geblieben; mit einer allerdings höchst anerkennenswerten Tatkraft erzielten sie eine Reform des Dogmas, während doch Kultus und christliches Leben nicht weniger dringend der Neugestaltung bedürfen. Aus all diesen Gründen muss die geplante Neuschöpfung vor der Hand das Kreuz, Sekte zu sein, auf sich nehmen, jedoch in steter Fühlung mit der Kirche und ihren freisinnigen Vereinen bleiben, um eine Bewegung hervorzurufen, welche die Sekte allmählich zur wahrhaft christlichen, gnostisch-unitarischen Kirche macht.

Gewiss ist in diesen schönen, vielfach geistreichen Ausführungen sehr viel Richtiges und Beherzigenswertes gesagt, und der tief sittliche Ernst, die religiöse Innigkeit und Begeisterung verraten, dass ein *ganzer* Mann *ganz* für seine hohen Ideale in die Schranken tritt. Die historischen und kulturellen Darstellungen sind von ungewöhnlicher Lebendigkeit und Prägnanz der Charakteristik, ja, sie dürfen geradezu musterhaft genannt werden. Hier scheint aber auch die Stärke der Arbeit zu liegen. Wir müssen uns fragen, ob der Verfasser die kirchlichen Schäden durchweg im richtigen Lichte betrachtet,

Digitized by Google

und wenn es der Fall wäre, ob er das wahre Heilmittel gefunden hat. Eine störende Beeinflussung des kirchlichen Lebens durch den Staat können wir gegenwärtig nicht beobachten. Was die *Glaubenssätze* anbetrifft, so steht der Redner dem sogen. kirchlichen Dogma in einzelnen Stücken näher als sogar viele kirchliche Theologen! Im *Kultus* ist der Vorwurf einer zu ausgiebigen Liturgie wohl auch nicht allzu tragisch zu fassen, denn die unvergleichlich viel umfangreichere deutsche Liturgie gereicht Tausenden zur religiösen Erbauung und Erhebung, obwohl hier vielleicht noch viel zu tun wäre. Auch der weit schwerere Tadel, es spiele in den kirchlichen Handlungen und Festen die Christusverehrung eine viel zu grosse Rolle, müssen wir wohl als Übertreibung ganz entschieden ablehnen. Mit Recht hält das christliche Gemüt nicht nur an den Ideen, sondern auch an der Gestalt Jesu Christi fest, und wird immer und ewig, so lange es sich christlich nennt, das Bild des Meisters in den Vordergrund stellen, ohne dass deshalb auch das freisinnigste Gewissen beschwert zu werden braucht, wie das auch von der radikalsten theologischen Seite gerne zugegeben wird. Dieses Accentlegen auf Jesu Persönlichkeit fordert nicht nur die Pflicht der Pietät und das Gesetz der geschichtlichen Continuität, sondern es gebietet nicht minder das Bedürfnis nach konkreten Formen. Ideen genügen dem Philosophen, das Volk aber braucht eine Verkörperung, lebendige Illustration derselben, und daher kann und will die christliche Kirche von Jesus als dem Zentrum des kirchlichen Lebens nicht lassen, ohne das religiöse Bewusstsein auf das empfindlichste zu verletzen. Da muss eben auch der Philosoph von den Höhen seiner Ideenwelt herabsteigen, wenn er mit dem gemeinen Mann will Gemeinschaft bilden.

Es liegt uns ferne, dem Verfasser einen Vorwurf zu machen. Seine edeln Bestrebungen, denen er einen grossen Aufwand von Gelehrsamkeit und wirklich schöpferischem Geist gewidmet hat, verdienten das nicht; er hat uns mit einem äusserst gediegenen, trefflichen Buche beschenkt, das wir unseren Lesern nur nachdrücklichst ans Herz legen können. Es ist vorzüglich geschrieben, sehr interessant und immer anregend. Aber dennoch fragen wir uns, ob die gerügten Misstände den immer bedenklichen Schritt einer Sektenbildung rechtfertigten. Geschieden ist leichter als geeint! Könnte nicht vielleicht auch dem Verfasser sein schönes Wort (S. 71) entgegengehalten werden: „Werdet Eins mit Gott, wie Christus mit ihm Eins war, und ihr werdet Eins sein unter euch, durch den Geist, der unter euch und in euch ist. Seid wahre Christen, und ihr werdet einig sein?“ Pfister, V. D. M.

Die Kasualrede. Ihr Wesen, ihre Geschichte und ihre Behandlung nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche. Nebst einer Sammlung von Texten zu Kasualreden nach dem hannoverschen Lektionar von *Friedrich Uhlhorn.* Preis Mk. 3. —, geb. in Ganzleinen Mk. 4. —. Hannover, Verlag von Karl Meyer (Gustav Prior). 1896.

Der Verfasser sagt: Mit Recht hat noch neuerdings Meuss darauf hingewiesen, wie die Kirche gerade in den Kasualien in die Öffentlichkeit tritt und ihr mit ihnen das wirksamste Feld der Tätigkeit in unserer Zeit geboten ist. Darum ist es nicht auffällig, dass in der Gegenwart das Interesse an den kirchlichen Handlungen wieder lebendiger geworden ist und in den evangelischen Kirchen sich fast überall Bestrebungen geltend machen, die Form dieser Handlungen, zumeist unter Rückgang auf die älteren Kirchenordnungen, agendarisch festzustellen. Dem Verfasser scheint es unrichtig, eine völlige Neuschöpfung dieser Handlungen aus evangelischen Prinzipien heraus zu versuchen, denn damit geraten wir auf das uferlose Meer des Subjektivismus, wie das uns die vielen Reformvorschläge der Gegenwart deutlich zeigen. Der

Digitized by Google

sicherste Weg scheint ihm auch bei diesen Fragen der praktischen Theologie der historische zu sein, dass man das geschichtlich Gewordene zu verstehen sucht, es an dem Masstabe der evangelischen Gedanken prüft, und von hier aus den Weg zu einer besonnenen Fortentwickelung bahnt. Indessen beschäftigt den Verfasser in der vorliegenden Arbeit nicht die liturgische Gestaltung der kirchlichen Handlungen, sondern die bei ihnen zu haltenden Reden, weil die liturgische Neugestaltung der Kasualien für das Gemeindeleben fruchtlos bleiben dürfte, wenn mit ihr nicht eine Neubelebung, in gewissem Sinne auch Erneuerung der Kasualrede Hand in Hand geht. Über die Aufgabe und Behandlung dieser Reden möchte das vorliegende Buch einen Handweiser bieten. Es gibt zugleich für jede Kasualrede eine Auswahl von Texten.

Philipp Melanchthon, Deutschlands Lehrer und Luthers Freund und Mithelfer. Von *Fr. Pollack*, Königl. Schulrat. Preis 50 Pfg. Wittenberg, R. Herrosé's Verlag (H. Herrosé). 1896.

In die 107 Seiten starke populäre Schrift ist eine Reihe von erklärenden Bildern eingelegt. Diese Schrift, die in der Ausführung ebenso wie desselben Verfassers Pestalozzi Büchlein gehalten ist, dürfte sich der aussergewöhnlich billigen Partiepreise wegen nicht nur zur Weihnachtszeit als auch namentlich zur Jubelfeier von Melanchthons 400jährigem Geburtstag zur weitesten Verbreitung in Haus und Schule eignen.

Die Freude in den Schriften des alten Bundes. Eine religionswissenschaftliche Studie von *August Wünsche.* Preis Mk. 1.—. S. 47. Weimar 1896. Verlag von Emil Felber.

Diese Studie hat den Zweck, einen in der alttestamentlichen Religionswissenschaft wenig gewürdigten Begriff ins rechte Licht zu setzen. Den Verfasser leitet bei der Abfassung der Studie der Gedanke, dass die alttestamentliche Auffassung der Freude weder in der Hingabe des Menschen an das Weltliche und Sinnliche, noch in dem Fliehen vor demselben als etwas Bösem und Sündhaftem besteht, wohl aber dieses für den Dienst des Göttlichen und Übersinnlichen zu erheben, zu heiligen und zu weihen.

Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Von *Hans Lietzmann.* Freiburg i. B. und Leipzig, 1896. Akad. Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Gr. 8°. S. 94. Preis 2 Mk.

Die Einleitung gibt eine Übersicht über die wesentlichsten, aus dem Griechischen und Aramäischen ergangenen Deutungen. Sodann wird der Bedeutung des Ausdruckes im Aramäischen und Griechischen nachgeforscht und endlich in der Verkündigung Jesu und den Synoptikern. Wir haben demnach in der Formel *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* einen terminus technicus hellenistischer Theologie vor uns, welcher möglicherweise schon in jüdischen Kreisen geschaffen, von der griechischen Urgemeinde bereitwillig übernommen und zur Bezeichnung Jesu gestempelt wurde: der Prozess der Übertragung dieses Ausdruckes in die Evangelien muss bereits früh begonnen haben, ist jedoch an verschiedenen Orten zu sehr verschiedenen Zeiten zum Abschluss gekommen: das erste datierbare Evangelium, welches die Formel durchgehends verwendete, war die kleinasiatische Vorlage Marcions. —

Ein gutes Hilfsbuch für den praktischen Geistlichen erscheint bei Fr. Jansa in Leipzig: **Die Gleichnisse des Evangeliums als Hausbuch für die christliche Familie bearbeitet von C. E. van Rœtsveld,** übersetzt von Dr. Otto Kohlschmidt. Die „Gleichnisse des Heilands," die 1854—1868 in 2 Teilen erschienen sind, sind so recht das Hauptwerk des holländischen Theologen und Volksschriftstellers und längst auch in deutschen Kreisen bekannt und geschätzt. Der Übersetzer hat das Buch den weitesten Kreisen deutscher Zunge zugänglich gemacht nicht nur durch die Übersetzung, sondern auch durch Verkürzung und Verein-

Digitized by Google

fachung des holländischen Orginals, durch Weglassung alles wissenschaftlichen Beiwerkes. Der gemütliche erzählende Ton des Schriftstellers, seine feine, poetische Auffassung, die ihn zum rechten Interpreten der Gleichnisse des Herrn machte, machen das Buch zum Muster gesunder, wohltuender Bibelerklärung, dem Laien zum Genuss, dem Pfarrer zum Vorbilde. Noch etwas freier hätte sich der Übersetzer zum Orginal halten dürfen. Dies gilt namentlich auch von der andern Bearbeitung des nämlichen Übersetzers:

Kinderpredigten von C. E. van Rœtsveld aus dem Holländischen übersetzt von Pfr. Dr. O. Kohlschmidt, Leipzig Fr. Jansa. Hier zeigt es sich besonders deutlich, dass der holländische Styl durchschnittlich breiter ist, als der deutsche und dass das, was sich in ersterer Sprache gut liest, in letzterer breit erscheint. Und doch wäre es schwer gewesen, abzukürzen, ohne dem gemütlichen Erzählerton zu schaden. Viel leichter lässt sich das Niederländische ins Schweizerdeutsche übersetzen. Wir werden diese Kinderpredigten für unsere Verhältnisse angepasst, doch in Dialekt halten. Dabei lernen wir vom Verfasser die richtige Sprache und die richtige Benützung der Texte. Das ewige Katechisiren ist der Ruin unserer Sonntagskinderlehre. Wollen wir die dadurch erzeugte Langeweile vermeiden, so dürfen wir das Katechisiren ersetzen nicht durch Doziren, sondern durch Erzählen. Erzählen, kurzweilig, inhaltsreich, gemütvoll erzählen aber können wir gewöhnlich nicht, deswegen sind Kinderpredigten bei uns in Misskredit. Was wir aber nicht können müssen wir lernen; dafür sind wir da und lehren kann es uns bloss einer, der es uns vormacht.

Religiöse Reden, gehalten im St. Peter zu Zürich von weiland *Heinrich Lang*, Pfarrer. I. und II. Band, umfassend die Jahre 1871/72. Dritte, unveränderte Auflage. Zürich, Verlag von Cäsar Schmidt, 1896.

Herr Pfarrer Haggenmacher, der Amtskollege Langs am St. Peter in Zürich, sagte über den Prediger Lang bei dessen Beerdigung folgendes: In der Gemeinde, in den Massen, im Volke war naturgemäss sein Ruhm als *Prediger* der höchste. Sobald eine Gemeinde durch ihre Grösse die nötigen Bedingungen gewährte, entwickelte sich seine Kanzelberedtsamkeit zur vollen Blume. Zürich bot ihm vor allem Gelegenheit, sein reiches Redetalent zu entfalten. Das war es, was ihm sein Predigeramt am St. Peter so lieb machte. Wohl nicht viele wussten darum, wie sorgfältig meist nach strenger innerer Arbeit das von ihm zurechtgelegt war, was, mit glänzender Beredtsamkeit vorgetragen, bald um der schlichten Klarheit, bald um der fesselnden Gedankenfolge, bald um der geistvollen Auslegung und Durchführung, bald um des tiefgemütlichen Elementes willen angesprochen oder hingerissen hat und so vielen, vielen zu einer Quelle der Belehrung, der Erbauung, des Trostes und religiöser Selbständigkeit geworden ist. (Trotzdem wurden diese religiösen Reden nicht aufgeschrieben, sondern sind nach Stenographien gedruckt worden.

Der Krankenfreund. Ein biblisches Hausbuch. Nach dem Holländischen des C. E. van Koetsveld frei bearbeitet von Pfarrer *Ernst Müller*. Zweite vermehrte Auflage. Broch. 3. — Mk., geb. 4. — Mk. Leipzig, Verlag von Friedrich Jansa, 1896.

Dieser Krankenfreund ist aus einer Übersetzung des van Koetsveld'schen Buches De Vriend der Kranken hervorgegangen. Dem Geist der von van Koetsveld herübergenommenen Partien entsprechen die Originaleinträge des Verfassers. Das ganze verdankt seine Entstehung dem Umstand, dass Koetsveld als treuer Seelsorger eine Anzahl Betrachtungen für einen Kranken aufschrieb, den er nicht so oft, als er gerne getan hätte, besuchen konnte. Das Ganze, sagt Ernst Müller, war mir eine liebe Arbeit, und wenn sie ihr geringes Teil helfen kann, menschliches Elend durch das Licht des Evangeliums

Digitized by Google

zu verklären und zu erleuchten, so will ich von Herzen Gott dafür danken Die zweite Auflage des Krankenfreundes erscheint als eingehende Neubearbeitung der ersten Auflage. Sowohl die Übersetzungen, als die vom Bearbeiter beigefügten Bestandteile wurden durchweg verbessert und vermehrt. Im fünften Teil wurden die Gebete des Originals aufgenommen und die kleine Liedersammlung in neuer und vermehrter Auswahl zusammengestellt. Es stellt sich somit die zweite Auflage als wesentliche Verbesserung und Vergrösserung der ersten der und enthält nun sozusagen vollständig die Übersetzung des van Koetsveld'schen Buches.

Die religiöse Reformbewegung in der reformirten Schweiz. Denkschrift, dem Schweizerischen Verein für freies Christentum gewidmet zum Gedächtnis seines 25jährigen Bestehens bei Anlass der XIII. Generalversammlung am 7./8. September 1896 in Bern von dessen Präsidenten *G. Schönholzer*, Pfarrer, am Neumünster in Zürich. Fr. 1.—. S. 84.

Im Vorwort sagt der Verfasser: „Im Jahre 1885 machte ich die religiöse Reformbewegung in der reformirten Schweiz zum Gegenstande eines Vortrages in der Aula der Kantonsschule St. Gallen. Seit da sind weitere elf Jahre vergangen; auch wurden damals mit Rücksicht auf die Hörerschaft die St. Gallischen Verhältnisse besonders ausführlich behandelt. Heute ist eine ebenmässige Berücksichtigung der Geistesbewegung in allen durch sie berührten Gebieten des Vaterlandes geboten. ist die Entwicklung von 1885—1896 mit in Betracht zu ziehen und dürfte es sich empfehlen, die verwandten Strömungen des Kontinentes wenigstens zu nennen und der Frage nahe zu treten: Hat unser Verein auch für die Zukunft eine Aufgabe und wenn ja, welche? Wir wollen gerade als Schweizerischer Verein für freies Christentum ein Segen, nicht eine Gefahr der christlichen Kirche, näher: der vaterländischen evangelischen Kirche sein. Möge das auch von diesem Schriftlein gesagt werden dürfen."

Th. Kolde, **Die Augsburgische Konfession**, lateinisch und deutsch. Mit fünf Beilagen: 1. Die Masburger Artikel. 2. Die Schwabacher Artikel. 3. Die Torgauer Artikel. 4. Die Confutatio pontificia. 5. Die Augustana von 1540 (Variata) VI, 224. Gotha, J. A. Perthes, 1896. Preis Mk. 4. 50.

„Wer jemals mit Studierenden kirchen- und dogmenhistorische Übungen über die Augustana, ihre Entstehung, ihre Geschichte und ihren Lehrbegriff vorgenommen hat, wird die Schwierigkeit empfunden haben, abgesehen von der Augustana von 1530 auch nur die für solche Untersuchungen notwendigsten Texte, wie Marburger, Schwabacher, Torgauer Artikel, die confutatio pontificia und die Variata in genügender Anzahl von Exemplaren zusammenzubringen." Aus diesem praktischen akademischen Bedürfnis ist die vorliegende handliche Sammlung entstanden. Die Augustana gehört aber zu denjenigen Bekenntnisschriften, mit denen sich jeder Theologe, der ernstlich dogmengeschichtliche und symbolische Studien treibt, wird beschäftigen müssen und auch für solche Privatstudien leistet das Büchlein mit seiner trefflichen Einleitung und seinen kurzen Erläuterungen gute Dienste. Zu Grunde gelegt ist der textus receptus des Konkordienbuches. Bekanntlich weicht von diesem lateinischen Text die deutsche editio princeps in manchen nicht unwesentlichen Punkten ab; es ist daher ein glücklicher Griff des Verfassers, beide Ausgaben Seite für Seite nebeneinander zu stellen. Auch für die Beigabe der katholischen Confutatio wird man nur dankbar sein können; sie hat zwar in der katholischen Kirche keine symbolische Geltung, ist aber doch für die Erkenntnis des vortridentinischen Katholizismus massgebend.

Basel. *P. Böhringer*.

Digitized by Google

XIV. Jahrgang 1897.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon

Privatdozent an der Universität Zürich

Viertes Vierteljahrs-Heft.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz*. — M. 6. — für's *Ausland*

Zürich II

Verlag von Aug. Frick

1897.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Christian Roth, Onesimus 1
Herm. Kutter, Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief 13, 114, 139, 197
Eduard Platzhoff, Charles Secrétan, der Philosoph der Freiheit . . . 33, 104
Die neue Kirche in Zürich-Wiedikon 54
Rudolf Schöller, Über Verkündungen, die als göttliche Offenbarungen etc. 65
G. Meyer von Knonau, Zur Beurteilung des historischen Wertes der Streitschriften aus der Zeit des Investiturstreites 129
Ernst Etter, Gebet, Gebetserhörung und moderne Weltanschauung . 160, 212
Oskar Pfister, Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychischen Ausbaus . . . 178, 231
Bücherschau 63, 255

Digitized by Google

Onesimus.

Von Christian Roth, Pfarrer in Eriswyl (Kt. Bern).

Während jetzt die mächtigsten Herrscher und die gewiegtesten Diplomaten der Gegenwart an der Abschaffung der Sklaverei unter den unzivilisirten Völkern arbeiten, war es ein geringer Zelttuchweber, der Apostel Paulus, der im Dienste seines Herrn an die praktische Lösung dieser wichtigsten aller Fragen herantrat. Nicht dass er sofort gewaltige Veränderungen durch gesellschaftliche Reformen hervorgebracht hätte; aber er wirkte unzweifelhaft mächtig ein auf Sitte und Grundsätze der Christgläubigen, um den unterdrücktesten Gliedern, den Sklaven, eine würdigere und bessere Stellung unter den ersteren zu begründen und anzuweisen. Revolutionäres Auftreten lag ihm fern. Erschien er doch nicht etwa mit der Gesetzesrolle unter dem Arm, noch weniger als Anführer von Schwerbewaffneten, am allerwenigsten als Intriguant, welcher im sichern Versteck seine Zerstörungswerkzeuge schafft, dabei den Boden der Gesellschaft unterminirt, um nach einer furchtbaren Explosion auf den entstandenen Leichenhaufen seine „neue Welt" aufzurichten! Nein, mit ruhiger Darlegung seiner Gedanken sucht er in freundschaftlichem Tone das Gemüt seiner Leser für seine Zwecke zu gewinnen. Seine Absicht war, einen äusserlich Unglücklichen in jene Lage zu bringen, welche ihm nach seinem innern Werte gebührte. Dieser Unglückliche war Onesimus, ein Sklave, welcher seinem Herrn entlaufen war. Derselbe war zu Paulus gekommen, der sich in der Gefangenschaft zu Cäsarea (nicht in Rom) befand, und hatte, von ihm unterwiesen, den christlichen Glauben angenommen. Nun sollte er sich auf Wunsch des Apostels wieder zurückbegeben zu seinem Herrn Philemon, welcher zu Kolossä wohnte. Paulus aber begehrte, dass der bisherige Sklave nun als christlicher Bruder aufgenommen würde. Um diesen Zweck zu erreichen, schrieb er den uns vorliegenden Brief an den Philemon. Dessen Abfassung lässt uns im allgemeinen einen Blick tun in die Art und Weise, wie nach apostolischer Ansicht vorhandene Missverhältnisse unter den verschiedenen Klassen der menschlichen Gesellschaft ausgeglichen werden müssen. Um den hierauf bezüglichen Grundsätzen zur Verwirklichung zu verhelfen, wendet der Apostel alle geistigen

Digitized by Google

Mittel an. Nichts fehlt in unserm Briefe, was bei seiner Beweisführung ins Gewicht fallen kann. Und dennoch ist seine Darstellung überall bündig, lebendig, hinreissend. Bei der zartesten Feinheit, mit welcher ein anziehender Humor verbunden ist, redet der Apostel „mit soviel christlicher Liebe und Weisheit, mit soviel christlichem Takt und ohne Verzicht auf die apostolische Autorität so sinnig und gewandt“, dass das bloss 25 Verse zählende Schreiben zu den Meisterstücken des Altertums gezählt werden darf. Es liegt uns ob, *das Verfahren, welches von Paulus befolgt wird bei Einführung des Sklaven Onesimus ins Haus seines gläubigen Gebieters Philemon* genauerer Erwägung zu unterziehen.

I.

Hauptperson, an welche der Brief gerichtet wurde, war, wie der erste Blick zeigt, Philemon, welchen Paulus gleich anfangs seinen Mitarbeiter nennt, wodurch er ihm unstreitig eine bedeutende Stellung in der Gemeinde zuerkennt; möglicherweise war er ein Ältester derselben. Gewiss aber ist, dass er ein Christ war, auf dessen Überzeugungstreue und Charakterfestigkeit man sich völlig verlassen durfte (4—6). Nicht bloss für seine Person war er dem neuen Glauben ganz und gar ergeben, er förderte und stützte denselben auch bei seinen Mitbrüdern. Sein Haus war ja Versammlungsort einer Abteilung der Christengemeinde der Stadt Kolossä (v. 2 und Kol. 4,17). Dort kamen sie zusammen, die den Herrn lieb hatten; sie feierten ihre Gottesdienste, lasen dabei die Briefe eines Paulus und wohl auch andrer Glaubenszeugen; solche mochten ihnen nicht bloss von der Gemeinde zu Kolossä selbst, sondern auch von andern wie Laodicea (Kol. 4,16) geliehen werden. Hier fand auch die Auslegung des alttestamentlichen Wortes statt (Kol. 3,16), welches nun nach Jesu Tode eine völlig neue Bedeutung gewann (Luc. 24,25). Besonders erbaulich musste aber auch die mündliche Mitteilung des Lehrinhalts sein, wie er von Jesus selbst seinen Jüngern dargeboten worden war. Auf diesem Grunde galt es weiter zu forschen und die Gläubigen mit der wachsenden Erkenntnis zu fördern. Dass Philemon gerade in dieser Hinsicht sich besondere Verdienste erworben hatte, bezeugt Paulus im 6. Verse. Denn nach der Anleitung des Grundtextes zu schliessen, war er nicht nur selbst bemüht, ein immer reicheres Verständnis des christlichen Heils zu erhalten, sondern dies auch bei den Gemeindegliedern zu fördern und ihnen zugute kommen zu lassen. Der ganze Schatz der in Christi Geist und Wort liegenden Güter sollte wie das Gold eines Bergwerkes herausgehoben und jedem zu freier Verfügung gestellt werden.

Digitized by Google

Allem nach war diese Arbeit dem Philemon besonders lieb und wichtig, indem er gleich wie ein guter Haushalter aus seinem Schatze Altes und Neues hervortrug (Matth. 13,52).

Wir haben uns indessen schon in der damaligen Zeit den Gang des Gottesdienstes und des Gemeindelebens im allgemeinen nicht als ein gemütliches Stillesein zu denken. Wenn auch noch nicht eigentliche Verfolgungs-Perioden wie späterhin eintraten, so musste doch der Widerspruch, zu welchem der christliche Glaube der herrschenden Zeitströmung gegenüber gedrängt wurde, mancherlei Reibung erzeugen. Wenn der Apostel den Archippus (v. 2.) seinen Mitstreiter nannte, wenn er (v. 5.) von der Treue des Philemon so nachdrücklich redet, so wurde diese Erwähnung durch die obwaltenden Verhältnisse nahe genug gelegt. Denn im Kampfe musste es Wunden geben, die leicht zur Ermattung führen konnten, auf welche Kol. 4,17 hindeutet; die Treue aber war unter den bestehenden Verhältnissen ganz besonders schätzenswert; sie war es, an welcher das Übelwollen der Andersgesinnten sich brechen musste. Wir haben uns, um dies zu verstehen, nur in die Lage der damaligen Christen zu versetzen. Sie waren ja auch in ihrem äussern Auftreten vielfach eine abgesonderte Genossenschaft (2. Kor. 6,14 ff), mit eigenen Gebräuchen, welche auf die Dauer nicht völlig unbemerkt bleiben konnten. Dazu verweigerten sie die Teilnahme an öffentlichen Mahlzeiten zu Ehren der Götter (1. Kor. 10,28; 8,10 und folg., Röm. 14); überzeugte Anhänger des Christentums trugen ihre Beschwerden gegen Brüder auch nicht der öffentlichen Gerichtsbehörde vor (1. Kor. 6,4 ff.); sie liessen sich hiebei von Urteilen leiten, welche bei den strengen Vertretern des römischen Staatsrechts nichts weniger als gutes Blut machen konnten (1. Kor. 6,1—2.). Überhaupt fassten sie Sittlichkeit und Reinheit des Lebens ganz anders auf, als ihre Mitbewohner, welche andern Religionsanschauungen huldigten. Davon nicht zu reden, dass sie mit den jüdischen Stammesgenossen, wo solche lebten, keineswegs übereinstimmen konnten. Wie froh mussten unter diesen Umständen die Christen sein, an einem unter den ihrigen einen Halt- und Stützpunkt zu finden. Einen solchen bot ihnen Philemon und zwar in so wirksamer Weise, dass von ihm gerühmt werden konnte: „Die Herzen der Gläubigen sind durch dich erquickt“ (v. 7.). Er war in der Lage, dies tun zu können. Sein anerkannter Lebenswandel musste ihm nach aussenhin Ansehen und Einfluss verschaffen (1. Tim. 3,7 zu vgl. Kol. 3,5; 1. Thess. 4,12), Auch materielle Opfer konnte er wohl bringen. Beweis hiefür: Nicht bloss bestellt er selbst bei Philemon Quartier, sondern, was hier mehr ins Gewicht fällt, Paulus darf von ihm eine weitgehendere Erfüllung seiner

Digitized by Google

Wünsche zu Gunsten des Onesimus erwarten, als er sie selbst dessen Herrn zumuten möchte. Im übrigen spricht er nicht nur im allgemeinen in rührender Weise von der Treue des Philemon, er äussert vielmehr das feste Vertrauen, dass dieser ihm selbst im Gefängnis zu Diensten sein würde, falls es von ihm gewünscht würde.

Trotz dieser erhebenden Zeugnisse, die dem Philemon in Betreff seines christlichen Sinnes und Wandels gegeben werden konnten, war es indessen keineswegs etwas leichtes, den Sklaven Onesimus bei ihm als christlichen Bruder einzuführen. Nur ein für seine Sache sich völlig aufopfernder Mann wie Paulus konnte dies unternehmen. Wer wüsste denn nicht, was das Wort Sklave in der alten Zeit bedeutete? Schon bei den Israeliten hatte ein solcher eigentlich keine Rechte. Der Herr hatte Anspruch auf ihn selbst, und alles, was ihm eigen war (2. Mos. 21,20 „denn es ist sein Geld"), das Leben ausgenommen (2. Mos. 26,20 ff). Immerhin durfte ein Sklave, wenn er beschnitten war, nicht an einen Heiden verkauft werden. Namentlich Sklaven aus israelitischer Abstammung waren besser daran; denn da bestand ja Einheit in der Gottesverehrung und Gleichheit der Stellung gegenüber Jehovah, dem höchsten Volkswohltäter (3. Mos. 25,42). Aber diese Rücksicht auf den einen Herrn aller Herren galt keineswegs bei Griechen und Römern. Unter ihnen hatten die Sklaven keine andere Bedeutung als die, eine Ware darzustellen, die dem Eigentümer Bequemlichkeit und Nutzen verschaffte; sie hatten deshalb ihren Herren nach deren Wunsch und Willen zu dienen, für sie zu leben oder auch zu sterben. Begingen sie einen Fehltritt, so hatten sie harte Züchtigung, Verstümmelung, den Tod zu gewärtigen; für geringe Vergehen konnten sie sogar den Fischen vorgeworfen werden. Schuldlos sahen sie sich im Alter oder bei Arbeitsunfähigkeit dem Hungertode preisgegeben. Allerdings gelang es etwa einem Glücklichen, sich besondere Gunst zu erwerben und gar noch seine Freilassung zu erwirken, wie jener Felix (Apostelgesch. 23,24, 24,27), welcher später zur Landpflegerwürde emporstieg. Aber das waren Ausnahmen. Bessere Behandlung trat im allgemeinen erst mit der Kaiserzeit ein; aber wie das Gute sich meist erst nach und nach einlebt, so ging es mit dieser Änderung im Sinne der Milde und Menschlichkeit immer noch langsam genug. Und wenn Philemon der herrschenden Volksanschauung hätte folgen wollen, so hätte er sich den Zumutungen des Paulus mit erbittertem Trotze gegenüberstellen müssen; denn das Ansinnen des letztern, einen „frech" entlaufenen Sklaven als Bruder zu behandeln, war für die damalige ausserchristliche Gesellschaft unerhört, fabelhaft. Wenn gar noch ein Herr und Besitzer mit aller Macht der Überredung so weit gebracht werden

Digitized by Google

sollte, den Sklaven geradezu als seinesgleichen aufzunehmen, so müsste ein solches Unterfangen als störende Einmischung in die Rechte eines andern, als Frevel erscheinen. Statt dem „ungetreuen" Sklaven erst noch einen Empfehlungsbrief mitzugeben, hätte man denselben als Gefangenen behandeln, einliefern und der wohlverdienten Strafe des Herrn unterstellen müssen.

Und nun gar ein Mann vom Ansehen des Philemon, der sich durch geistige und leibliche Wohltaten auch um die Christen verdient gemacht hatte, sollte ein solcher mit Onesimus, den er bisher im besten Falle als völlig untergeordneten Menschen betrachtet hatte, auf einer Stufe stehen? Gesetzt auch, jener habe als Christ seinen Untergebenen nach Anweisung von Kol. 4,1, Eph. 6,9 behandelt, wie es nicht anders anzunehmen ist, so war damit gegenüber dem Götzenanbeter kein näheres Verhältnis begründet; eine unausfüllbare Kluft bestand doch immer noch zwischen beiden. Dabei ist aber ein weiterer Umstand von besonderer Bedeutung. Onesimus hatte als Wegläufer, als Deserteur seinen Herrn und Besitzer persönlich beleidigt; gerade wegen der milderen Behandlung, die er jenem angedeihen liess, hatte Philemon ein solches Los nicht verdient. Es war barer Undank, den hier der bessere Sinn erntete. Und wäre nur noch mit der Entfernung des Sklaven alles fertig gewesen. Dieser hatte aber laut V. 18 und 19 seinem Herrn einen Schaden zugefügt. Worin dieser bestanden habe, kann wohl nicht genau bestimmt werden. Einige Ausleger, wie Meyer, glauben, gestützt darauf, dass nach dem Urtexte eine Schuld, welche bezahlt werden sollte, erwähnt ist, Onesimus habe geradezu einen Unterschleif, eine Entwendung gemacht, er sei nach berndeutschem Ausdruck „mit dem Schelmen davon gegangen". Dies erscheint aber schon deswegen als unwahrscheinlich, weil dann Paulus bei seinem strengen Gerechtigkeitssinne in anderer Weise, nicht in dem humoristischen Tone davon gesprochen haben würde, welchen wir gegen den Schluss des Briefes finden; ausserdem ist von einer Schuld im allgemeinen, nicht gerade von einer Geldschuld die Rede; letzterer Ausdruck kann daher nicht ohne einigen Zwang, welcher dem wörtlichen Ausdruck angetan wird, herausgefunden werden. Allein soviel ist dennoch sicher: Etwas muss vorgefallen sein, was das sonstige Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven noch besonders störte. Ob nun damit ein Fehler bei Besorgung des Dienstes, eine Vernachlässigung, eine Beschädigung von wertvollen Gegenständen, oder mehr eine Untreue gegen die Person des Herrn und seine nächsten Angehörigen durch Insubordination, Indiskretion und dergleichen gemeint sei, muss dahingestellt bleiben. Es erhellt aber

Digitized by Google

aus dem Gesagten deutlich genug, dass Philemon, wenn auch Christ geworden, Grund genug hatte, gegen den Onesimus recht tief missstimmt zu sein und völlige Abneigung zu spüren.

II.

Treten wir aber auf den Boden über, auf welchem Onesimus stand, so können wir nur dem Freimute, der Christenliebe und der Weisheit des Paulus unsere Bewunderung zollen, der es unternahm, den Sklaven bei seinem Herrn und dessen Hausgemeinde als geistig ebenbürtiges Glied einzuführen. In einer launigen Anspielung wird der gewiss bemitleidenswerte Mann dargestellt als einer, der vorher d. h. in seinem unbekehrten Zustande, „unnütz“ gewesen sei. Erst durch seine Sinnesänderung ward er ein Onesimus, wörtlich ein „nützlicher“ (Mensch). Allein konnte im Grunde dasselbe Zeugnis nicht der grossen Mehrzahl der Sklaven des Altertums gegeben werden, sobald auf die Gesinnung, auf die herzliche Hingabe an den Herrn und seinen Dienst Rücksicht genommen wurde? Innerlich tüchtig kann ja einer doch nur da sein, wo er dazu gewonnen, durch Erziehung im Geiste der Liebe zur Umänderung des Sinnes gebracht worden ist (1. Kor. 2,14, Gal. 5,17). Wie aber wurden die Sklaven behandelt, nicht einmal menschlich, noch viel weniger teilnehmend, wohlwollend. Furcht war daher die Triebfeder ihres Tuns. Daraus aber konnte keine Anhänglichkeit, Treue, kein gutes Handeln aus eigenem Herzensdrang entstehen. Vielmehr wurde der Kaltsinn, die Gleichgültigkeit, die Abneigung gegen ihre Bändiger und Despoten genährt. So ist's denn nicht zu verwundern, wenn von den Sklavenseelen wenig Gutes zu erwarten stand. Sie waren ja im Grunde nur wie ihre Herren; obgleich Untertanen, kannten sie doch auch menschliches Fühlen und Begehren, so gut wie die erstern.

Dass nun aber Onesimus „unnütz“ erschien, dürfte auch noch in einem andern Grunde seine Erklärung finden. Ob er wirklich Haussklave war, wissen wir nicht genau, obschon nach Vers 16 eine genauere Beziehung zu der Person seines Herrn zu vermuten ist. Allein es lässt sich kaum denken, dass er von dessen christlichem Wesen und Umgang keine Notiz genommen habe; vielmehr müsste es sonderbar zugegangen sein, wenn er nicht das Gemeinschaftsleben der Gläubigen im Hause des Philemon kennen gelernt hätte. Ja, der Vermutung kann die Berechtigung nicht abgesprochen werden, dass der Sklave auch Zeuge des brüderlichen Umganges unter den Heiligen (V. 7) war. Wie mag er da den Gesängen und Reden gelauscht haben! Insonderheit musste die Tatsache, dass alle gleich ihrem Gott gegenüber und zu einander standen, ihn den Gebeugten

Digitized by Google

seltsam berührt haben. War er denn nicht auch ein erlösungsbedürftiger Mensch? War er denn *dem* gleichgültig, von welchem Paulus schon auf dem Areopag zu Athen verkündigt hatte: „Er hat gemacht, dass von einem Blut aller Menschen Geschlecht auf dem Erdboden wohnet" (Apostelgesch. 17,26). Wie mancher solcher Gedanke, wie manche schwerwiegende Frage mag bei Onesimus, diesem, wie sich später zeigte, durchaus nicht stumpfen Menschen aufgetaucht sein, welche als fruchtbares Samenkorn im Herzen keimte!

Es ist nun jedenfalls nicht zufällig gewesen, dass der Sklave des Philemon, nachdem er aus dessen Hause entwichen war, in den Umgang des Paulus kam. Zwar schweigt das kurz und bündig gehaltene Schreiben über die Art, wie dies geschehen sei. Bei der Wiederkehr hatte der ehemalige Flüchtling Anlass, darüber genügende Auskunft zu geben. Es bleibt uns aber unbenommen, uns selbst in die damalige Lage des Onesimus hinein zu versetzen und die Lücke nach unserer Auffassung zu ergänzen. An Anhaltspunkten fehlt es ja nicht. Müssen wir uns doch den Onesimus völlig verlassen denken, ohne Schutz und Sicherheit in der Nähe seines frühern Wohnsitzes. Was war da natürlicher, als dass er an den Apostel Paulus dachte, den er dem Namen nach und wohl auch von Angesicht kannte. Nicht verborgen kann ihm dessen Liebe und Barmherzigkeit geblieben sein, welche dieser im Namen seines Herrn allen denen entgegenbrachte, die in den verschiedensten Fragen und Anliegen Rat und Hülfe bei ihm suchten (2. Kor. 11,28). Nun war Paulus wohl in Gefangenschaft; aber war er denn da weniger teilnehmend? Konnte er in dieser Lage den Sklaven etwa nicht verstehen? Gewiss musste die letztere dem verlassenen Onesimus erst noch Mut geben, sich dem Apostel zu nahen. Und dies geschah denn auch. Die Aufnahme war, wie uns der Brief belehrt, eine ernste, aber gesegnete. Weit entfernt, den Sklaven zur Vergessenheit seiner Pflicht zu ermuntern, führte er ihn zu derselben zurück. Aber dies geschah auf dem einzig entscheidend wirkenden Wege. Onesimus wurde anders gesinnt; er trat zum Christentum über. Sein Glaube war derart, dass Paulus sich mit voller Überzeugung für ihn verbürgen konnte. Der Apostel sah es mit Gewissheit voraus, dass nicht bloss ein völlig verschiedener Wandel im allgemeinen, sondern eine andere Auffassung seiner irdischen Aufgaben (2. Tim. 6,1 und 2) für Onesimus beginne. Einmal soweit, musste er von allen Gleichgesinnten, Philemon nicht ausgenommen, mit ganz andern Augen betrachtet werden. Verschwunden war das alte Wesen, welches ihn zum „unnützen" Menschen machte. Er war nicht bloss ein guter Sklave, er war ein dienender Freund, ein

Digitized by Google

Bruder. Wer dies nicht auf das Zeugnis des Paulus hin annehmen und zugeben wollte, konnte selbst nicht mehr auf die Gliedschaft Christi auf rechtmässige Weise Anspruch machen.

III.

So lag denn der Weg durch Tatsachen geebnet da, auf welchem der Apostel diesen seinen jüngsten Schüler in seine alte Heimat zurückführte. Gleichwohl brauchte es der ganzen Kühnheit des Paulus, indem es galt, die veränderte Lage darzustellen und zu Gunsten des Onesimus zu benutzen. Denn alles neue bestand einstweilen in der Herzenserneuerung des Onesimus. Ob diese auch für den vollen Glauben das allein Entscheidende war, nach aussen hin war damit noch nichts getan, kein Unrecht ausgeglichen, keine Schuld bezahlt, sobald man bloss den materiellen und rechtlichen Standpunkt festhielt.

Allein alle diese sich auftürmenden Hindernisse überwand die Weisheit und Liebe des Paulus. Weit entfernt, etwa die Anrechte des Philemon in Zweifel zu ziehen, die dieser an die Person des Onesimus zu machen hatte, hält er vielmehr dieselben in ihrem vollen Umfange prinzipiell aufrecht. Er sieht ihn noch als Sklave an, der, was sein Verhältnis zu seinem Herrn betrifft, kein Selbstbestimmungsrecht hat: Ob ersterer in seine Heimat zurückkehren wolle oder nicht, darüber hat er selbst weder etwas zu fragen, noch zu verhandeln. Paulus verfügt darüber allein im Interesse seines Herrn (V. 13: „ich wollte“ und V. 14 „ohne deine Willensfreiheit habe ich nichts tun wollen“) und mit allen Vorbehalten der Rechte seines Herrn. Da ist also vorläufig keine Rede von einem Aberkennen oder gar von einem gewaltsamen Entreissen dessen, was durch Tradition und Gesetz dem Besitzer des Sklaven gehörte, mochte nun vom ethischen Gesichtspunkte noch so viel gegen die alten Forderungen eingewendet werden.

Das hindert aber nicht, dass Paulus die befreiende Macht, welche den christlichen Grundsätzen innewohnt, zu Gunsten des Onesimus in ihrer ganzen Ausdehnung zur Anwendung bringt. Er führt den Philemon zunächst auf die Grundlagen seiner Pflicht als Christ zurück, oder auf „das, was ihm zukommen“ (V. 8) kann. Um dies recht wirksam zu tun, erinnert er in kurzen, zusammenfassenden Worten an den unendlichen Schatz des Glaubens, den wir in Christo haben. Dazu dient ja schon Zuschrift und Segenswunsch (1—3), sodann der Hinweis auf die ganze Erfahrung und Bewährung, die Philemon von Paulus nachgerühmt werden kann (4 und 5), insbesondere aber auch die daraus erfolgende segensreiche Wirkung für die ganze Gemeinschaft der Christen (6 und 7).

Digitized by Google

Damit, dass er das Geistesleben des einzelnen Gläubigen in Beziehung setzt zum Ganzen, zur christlichen Gemeinschaft überhaupt, hat er bereits den Boden geschaffen, auf welchem der bekehrte Onesimus als „Bruder“ auf- und angenommen werden muss. Wie ergreifend ist es schon, wenn Paulus aus dem Bewusstsein innigster Vereinigung unter den Christen auf seinen Zustand als Gefangener hinweist (V. 9), und zwar als Gefangener um Christi willen, wohl wissend, dass sie daran den lebendigsten Anteil nehmen, wenn er daraufhin auch betont, dass er den Onesimus noch in den Banden gezeugt, oder für den Glauben gewonnen habe (10), wenn er ihn so zärtlich sein Kind nennt, ja ihn, der „sein eignes Herz“ sei (12), aufzunehmen befiehlt!

Hatte Paulus den Sklaven aus dem Tode des Heidentums zu christlichem Leben gebracht, war Onesimus sein geistlicher „Sohn“ geworden, so ergab sich die Pflicht von selbst, für ihn zu sorgen; diese erfüllte der Apostel für sich; er überband sie aber auch der Hausgemeinde des Philemon, an die er sich im Eingange wendet (V. 2), vor allem aber diesem letztern, den er ja seinen geliebten „Mitarbeiter“ (V. 1), seinen „Genossen“ (V. 17) nennt. Rührend ist es, wenn er sodann seinen herzlichen Wunsch zu erkennen gibt, dass Onesimus als Stellvertreter des Philemon ihm Beistand leisten möchte, während er dennoch jeglicher Rücksicht auf seine Person entsagt und den Sklaven dahin schickt, wo er nach äusserm Rechte hingehört. Musste schon dieser Beweis völliger Selbstlosigkeit und Hingabe seinen Eindruck auf Philemon nicht verfehlen, so war namentlich auch der genaue Vorbehalt, nach dem Willen desselben sich zu richten (V. 14), völlig dazu geeignet, jedes Missbehagen, welches Onesimus bei ihm herbeigeführt haben mochte, zu beseitigen. Der heikle Punkt freilich lag in der frühern Untreue des letztern. Aber hatte derselbe nicht für die Zukunft seine Bedeutung völlig verloren? Paulus erklärt ja nachdrücklich in einem feinen Wortspiel, dass der Bekehrte nun seinen Dienst treulich erfüllen werde. Sinnig bedient er sich dabei des Namens „Onesimus“, „nützlicher“ Mensch. Vorher trug der Sklave nur diesen *Namen*, von nun an wollte er *in der Tat* demselben gemäss leben (V. 10 und 11). Und zwar durfte dies von ihm erwartet werden, sowohl in Bezug auf die äusseren, irdischen Angelegenheiten, als auch hinsichtlich der Dinge, die das Reich Gottes „den Herrn“ betrafen (V. 16: „im Fleische und im Herrn“). Philemon sollte also an ihm einen „lieben Bruder“, aber ebenso auch einen treuen Diener haben, der ihm seine Geschäfte und Aufträge gewissenhaft und in bescheidener Unterordnung seiner Person besorgte (1. Tim. 6,1 und 2). Dass er nun zwar aus dem Hause seines Herrn weggekommen war, blieb

Digitized by Google

freilich eine Verschuldung. Aber war es nicht, als ob Gott selbst diesen Fehltritt des Sklaven so leiten wollte, dass dieser gerade desto mehr Wert bekäme? Denn er war ja „eine Zeit lang“ von Philemon entfernt gewesen, damit „dieser ihn ewig wieder hätte“ (V. 15). Tatsache war es, dass Gott das Böse zum Guten geleitet hatte. Insofern hatte er auch dem Sklaven, da ja dieser bussfertig war, vergeben. Wie hätte Philemon dabei noch weiter zürnen können? (Matth. 18,32).

Aber nun die Rechnung, welche noch so drohend der guten Aufnahme des „Sklaven“ entgegenstand? Die eigentliche Schuld, die nicht quittirt war, in den Büchern des Philemon wenigstens als noch figurirend gedacht werden musste? — Paulus übergeht diesen Punkt nicht. Aber wenn nun da die Person des Onesimus trotz aller Änderung des Sinnes nicht einstehen, nicht „verebnen kann, so tritt Paulus nun selbst ins Mittel. Fast als ob der Schuldenbote, der „Betreibungsbeamte“, laut eidgenössischem Rechtsausdruck, vor der Türe stände, ist er bereit, Rede und Antwort zu geben. „Ich bin da“, wenn er nicht leistungsfähig ist: Setze es mir auf Rechnung, was er dir schuldig ist. Aber als ob das Geschäft auf diesem Wege dem Forderer noch zu wenig Sicherheit böte, legt er geradezu eine „Handschrift“ ein, einen Schuldschein, welcher im ganzen römischen Rechtsstaate Gültigkeit hat. „Ich will es bezahlen“, lautet die unzweideutige Erklärung. Und damit an der Haftbarkeit nicht gezweifelt werden könne, hat er auch eigenhändig den Titel geschrieben und unterschrieben. — Ist dies wirklich geschehen? Sind die eigentlichen Schriftzüge des Paulus auf dem Pergament gestanden? Das zu entscheiden, ist uns nicht möglich, da das kostbare Dokument in seiner Urschrift, im Original ja nicht mehr vorliegt. Jedermann aber fühlt aus dem freundschaftlich-humoristischen Tone, in welchem diese Zeilen geschrieben sind, leicht heraus, dass es sich hier nicht um eine juristische Schuldanerkennung handeln kann. Paulus will vielmehr seinem Mitarbeiter und Genossen Philemon klar machen, wohin es führen müsste, wenn er auch nur daran denken sollte, seinem „Sklaven“ gegenüber „zu rechnen“, seine Vergangenheit vorzurücken! Nur heidnisches Recht könnte hiezu verleiten; gegenüber dem christlichen Sinn und Brauch wäre es Absurdität! Letzteres um so mehr, als ja, wie Paulus fein berührt, Philemon ihm gegenüber nicht sowohl ins Soll als vielmehr ins Haben die grösste Summe zu buchen hätte. Denn dass er gläubig war, wem verdankte Philemon dies, wenn nicht dem Apostel Paulus, den Gott als Rüstzeug seiner Seelenrettung gebrauchte? Dies liegt ja in den Worten: „Dass ich nicht sage, du seiest auch dich selbst mir schuldig“ (V. 19). Wenn nun Philemon sein geistiges

Digitized by Google

Gut, seinen Christenglauben, unendlich höher als alle sonstigen Gaben stellen musste, und dies ein ihm durch des Paulus Hand dargereichtes Geschenk war, so war jede Möglichkeit abgeschnitten, seinen Bitten auch nur den leisesten Widerstand entgegenzusetzen. — Und doch, wie wenig beharrt der Apostel auf seinem Anrecht! Wie legt er doch ganz alles in den guten Willen des Schülers. Dies zeigt sich auch wieder in dem zutraulich fröhlichen Ton am Schlusse der Verhandlung: „Ja, Bruder, ich möchte von dir Vorteil haben in dem Herrn". Er stellt das Verhältnis wieder so dar, dass Philemon wirklich als der Gebende, Paulus als der Empfangende erscheint; dies freilich nicht ohne wieder eine tiefsinnige Benutzung des Namens des Onesimus, indem das griechische Wort „Vorteil haben" aus demselben Wurzelwort abzuleiten ist, wie der Ausdruck Onesimus. Und nun noch ein letzter Appell an das tiefinnerste Empfinden des treuen Mannes Philemon: „Erquicke mein Herz" (im Griechischen zugleich Inbegriff des innigsten Erbarmens)!

Nach diesen bald ernsten, bald heitern, immerdar in direktester Weise kurz und klar auf's Ziel lossteuernden Erörterungen blieb dem Philemon nur eine doppelte Wahl übrig: Entweder, er musste der inständigen Bitte des Paulus entsprechen, oder aber sich selbst gestehen, dass er den Prinzipien des christlichen Glaubens widerspreche. Er musste den Sklaven Onesimus als einen lieben Bruder im Herrn ohne jeglichen Rückhalt an- und aufnehmen, als volles Glied der Gemeinde, als Mitarbeiter und Diener Christi betrachten, oder aber dem, was er bisher geglaubt, geliebt, getan hatte, entsagen! Wie er entscheiden würde, das war mit völliger Gewissheit vorauszusehen.

IV.

So aber hatte der Apostel seine Aufgabe, einen bekehrten „Sklaven" als ebenbürtiges Glied in die Reihen der Gläubigen einzuführen, auf die feinste, friedlichste, aber auch wirksamste Weise gelöst. Jeder hat das Gefühl, wenn er das kleine Brieflein liest, dass hier mit unwiderstehlicher Macht die grössten Schwierigkeiten überwunden werden. Wo die Menschen in solchem Geiste zusammentreten, wie er dem Apostel Paulus innewohnte und sich auch auf dessen Schüler Philemon übertragen musste, da mögen wohl äussere Unterschiede, ja soziale Abgründe und Klüfte sich dazwischen drängen, die Menschen werden doch zusammengeführt, verbunden; Streit und Spannung werden verdrängt, auch der Kampf ums Dasein muss zu einem edeln Wettkampf werden, wo es sich nicht mehr darum handelt, „was willst du mir leisten?" sondern um die Frage: „Was kann ich dir tun? Womit kann ich dir nützen?" Die Parole wird lauten: Geben ist seliger denn Nehmen. (Apostelg. 20, 35.) Dies

Digitized by Google

ist der Vertrag, auf welchem die Gesellschaft der Menschen beruht, in denen der Glaube Gestalt gewonnen hat (Gal. 4, 19); kein geschriebener, kein gedruckter freilich, keiner, über welchen Kommissionen und Behörden Rat gepflogen; aber ein solcher, der viel fester besteht, als Verkommnisse dieser Art, und welcher den Vorzug hat, dass er nicht gekündet, nicht abrogirt wird; denn er hat das festeste Fundament, die Liebe Christi, welcher für die Seinen das Kreuz erduldete. Diese Liebe hört nimmer auf, hat ewiges Leben!

Einige Ausleger glaubten, Paulus dringe in seinem Briefe auf äusserliche Freilassung des einstigen Sklaven, also auf Preisgebung jeglicher Forderung, die aus dem bisherigen Rechte des Herrn an Ersterem hervorgehen konnte, indem sie sich hiebei auf Ausdrücke stützten, wie sie etwa in Vers 16 vorkommen. Dies liegt aber weder im Wortlaut noch auch im strikten Gedankengange des Apostels. Er warf sich nicht zum Gesetzgeber auf. Er drängte sich nicht als weltlicher Schiedsrichter hervor, so wenig wie Jesus. Das hätte er aber tun und namentlich Fragen wegen Mein und Dein, „Soll und Haben", schlichten müssen, wenn er die „natürliche Rechtsverschiedenheit" der Menschen hätte aufheben, die Sklaverei gesetzlich hätte abschaffen wollen. Denn jeder Sklave repräsentirte einen Kapitalwert; diesen überall mit dem nassen Finger durchzustreichen, war nicht seine Absicht (Philem. 18). Aber wenn von solcher Freilassung auch nicht die Rede ist, so war das bei dem neu angebahnten Verhältnisse Nebensache. Denn so wie die Aufnahme des Onesimus sich auf das Dazwischentreten des Paulus hin gestalten musste, konnte die äussere Stellung desselben im Hause des Philemon nur eine der erlangten inneren Würde entsprechende sein. Der Sklave war doch ein Freier geworden und wurde als Freier behandelt. Ob auch die Sage nicht Glauben verdienen mag, dass er Bischof von Beröa geworden oder auch identisch gewesen sei mit dem Bischof Onesimus in Ephesus, die Möglichkeit, dass er zu einer solchen Ehrenstellung gelange, war vollständig gegeben. Einem Manne durfte auch ein Ehrenamt nicht versagt werden, welchen ein Paulus mit dem Zuspruche empfiehlt: „Nehmt ihn auf, wie mich selbst!" Letzterer hatte überhaupt auch für die Zukunft an einem Vorgange gezeigt, wie der Wert eines Menschen zu bemessen sei, welcher den Glauben angenommen. Ob auch dem untersten, dem Sklavenstande angehörend, sollte ein solcher im Grunde hinter keinem andern der Brüder zurückbleiben, dies ganz in Übereinstimmung mit dem Grundsatze, welcher in 1 Kor. 12, 13 folg., Gal. 3, 28, Ephes. 4, 4 ff. ausgesprochen ist.

Ist auch der in den apostolischen Schriften, vorab im Briefe an den Philemon, enthaltene und dargelegte Sinn der Christenheit

Digitized by Google

verborgen geblieben, ging es auch bis an den Schluss des letzten Jahrhunderts, bis durch die Anstrengungen eines William Wilberforce ernstlich an die Lösung der Sklavenfrage herangetreten wurde, so ist der Apostel Paulus und sind die ersten Vertreter christlichen Glaubens und Lebens hieran schuldig! Im Prinzip war die innere Gleichstellung „der Brüder“ ausgesprochen. Was innerlich ausgeglichen war, musste sich bei natürlicher Entwicklung auch äusserlich demgemäss gestalten. Geschah es nicht, so war es eine Hemmung des Wachstums, welche doch schliesslich überwunden werden musste. Die endliche Befreiung war aufgeschoben, nicht aufgehoben.

Ist man aber heute daran, die Unterschiede zwischen den Gesellschaftsklassen zu verringern, die „Ungerechtigkeiten“ abzutun, welche die Einen unverdient nicht bloss in die Unabhängigkeit, sondern in Mangel und Elend verstossen, während andere ohne besondere Kunst und Anstrengung in Üppigkeit und Prunk schwelgen, so vergesse man jene Grundsätze christlicher Liebe nicht, welche Paulus bei der Behandlung eines gläubig gewordenen Sklaven angewendet wissen will. Man präge sie den „Unterdrückern“ und „Unterdrückten“ fleissig ein, jenen zur Nachahmung und zugleich zur Demütigung, diesen, damit sie der Sache Christi, nicht sträflicher Willkür ihr Vertrauen schenken! Die besprochenen Grundsätze sind freilich nicht verlockend; denn sie fordern Selbstverleugnung. Sie führen den Ehrgeiz nicht auf die „höchsten Staffeln“; sie gebieten: haltet euch herunter zu den Niedrigen und Niedrigsten! Aber auch den Murrenden geben sie nicht Dolch und Dynamit in die Hand, sondern nur die Mittel des Gesetzes und Rechtes! An beiden Orten drücken sie nicht wohlfeile Lorbeeren aufs Haupt, lohnen vielmehr anfangs oft mit Dornenstichen. Aber sie sind wirksam, bewährt, im höchsten Sinne wohltuend. Gottes Segen ruht darauf für alle Zeiten!

Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief.

Von lic. theol. Herm. Kutter, Pfarrer in Vinelz (Kt. Bern).

Die besondere Schwierigkeit am Hohenpriestertum Jesu nach dem Hebräerbrief, welche unter anderem auch dem bekannten Streite zwischen den Socinianern [1]) und ihren orthodoxen Gegnern über den

[1]) cf. F. Socinus: De Jesu Christi filii dei natura et contra Volanorus Schlichting: Comment. in ep. ad Hebr. dagegen: Cramer, Erklärung des Briefes Pauli an d. Hebr., Baumgartner etc.

Digitized by Google

Schauplatz der hohenpriesterlichen Wirksamkeit Jesu, welchen die Socinianer im Gegensatz zu den Orthodoxen auf den Himmel beschränkten (vgl. darüber Riehm, Lehrbegriff des Hebrbs. II. S. 466), zu Grunde liegt und seither einer stets erneuerten Untersuchung über unser Thema gerufen hat, deren Hauptergebnisse sich an die Namen eines *Blank*[1]), *v. Hofmann*[2]) und *Riehm*[3]) knüpfen, liegt in dem doppelten Anstoss, welchen die Leser des Hebräerbriefs an ihrem neuen Heilsstande nahmen. Sie waren irre geworden an der Leidens- und Kreuzesgestalt Jesu und in Verbindung damit an der Unsichtbarkeit und Unnahbarkeit desselben für die Gegenwart. Dieser Anstoss teilt nämlich seine Reflexion in die beiden Hälften des irdischen und des himmlischen Standes Jesu. Es war nicht nur nachzuweisen, dass die irdische Leidensstellung Jesu zum Heile notwendig sei, sondern auch das andere, dass zu diesem Heile ebenso gut die himmlische Stellung Jesu gehöre. Der Verfasser des Hebräerbriefs wird darum seine Erörterung sowohl um die irdische wie um die himmlische Lage Jesu gruppiren in seinem Nachweis, dass Jesus der wahrhaftige Hohepriester sei. Mit Riehm zu reden, führt der Verfasser Jesum zuerst ein „als ἀρχιερευς“, dann als „ἀρχιερευς κατα την ταξιν Μελχισεδεκ“, mit jenem seine irdische, mit diesem seine himmlische Stellung kennzeichnend.

Mit dem ersteren wird bewiesen sein, dass Jesu Leidensgestalt, weit entfernt ein Gegenstand des Anstosses zu sein, vielmehr eine zum Heil der Gemeinde notwendige hohenpriesterliche Leistung war; mit dem letzteren, dass er einer höhern Stiftung Hohenpriester ist, welche mit der alten so wenig zu tun hat, dass sie sie vielmehr ausser Wirkung setzt (VII, 18). Beides wäre dann die sich gegenseitig ergänzenden Teile eines und desselben Beweises, dass Jesus der *vollkommene Hohenpriester* sei im Gegensatz zu den unvollkommenen des Alten Testamentes. Allein der Übergang von der irdischen zur himmlischen Stellung Jesu bliebe dabei immer wieder ein Rätsel, wenn nicht ein zusammenhaltendes Bindeglied zwischen beiden aufgezeigt wird, das jenen Übergang nicht nur als einen Gewaltakt, sondern als die notwendige Konsequenz dessen aufweist, was Jesus in seiner irdischen Stellung erworben. Ist Jesus eine einheitliche, unzertrennliche Persönlichkeit, so darf sein himmlisches Hohenpriestertum nicht in Gegensatz oder auch nur in ein unklares Verhältnis zu seinem irdischen gestellt werden, sondern beides, irdisches und himmlisches, müssen sich einem dritten, höheren Gesichtspunkte unterordnen, welcher jedes von beiden als die sich von

---

[1]) Der Brief an die Hebräer. [2]) Der Schriftbeweis u. d. H. Schrift N. Ts. [3]) Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs.

Digitized by Google

selber ergebende Folge seiner selbst darstellt. Es ist durchaus unbestreitbar, dass der Verfasser des Hebräerbriefes seinen Lesern die Erhabenheit und Neuheit des Hohenpriestertums Jesu gegenüber dem alttestamentlichen beweisen wolle. Das tut er sogar in einer Weise, dass die Schroffheit, womit er das neue dem alten entgegenstellt, der paulinischen in nichts nachsteht [1]) und die Behauptung, der Hebräerbrief betone im Gegensatz zum Apostel Paulus mehr die Konsequenz der beiden Bünde [2]), durchaus unbegründet ist. Der Gegensatz Pauli zwischen Gesetz und Verheissung ist auch unserem Briefe bekannt. In den denkbar stärksten Ausdrücken redet er von der Hinfälligkeit und Unvollkommenheit des Alten Testamentes. Nicht von einer Erfüllung des alten, sondern von einer Beiseitesetzung desselben (ἀθέτησις) handelt er. — Man hat sich aber unseres Erachtens zu sehr an die blosse Tatsache dieser Antithese gewöhnt, ohne zu beachten, dass damit der Grund, warum dem so sei, noch gar nicht zur Geltung gekommen ist. Es ist dem Verfasser des Hebräerbriefes doch nicht bloss darum zu tun, das neue in den Gegensatz zum alten zu stellen, sondern ganz besonders darum, im Hohenpriestertum Jesu die Vollkommenheit des Verhältnisses Gottes zu seiner Gemeinde in seiner absoluten, jeden Vergleich mit dem vorausgegangenen Alten zu einer sekundären Reflexion machenden Bedeutung hinzustellen. Nicht die Idee des alttestamentlichen Hohenpriestertums hat den Verfasser bestimmt, Jesum als Hohenpriester darzustellen, sondern umgekehrt: das Verhältnis, in welchem Jesus zur Heilsgemeinde und zu Gott steht, ist in seiner absoluten Vollkommenheit so beschaffen, dass aus ihm die dem alten Testament zu Grunde liegende Idee des Hohenpriestertums erst abgeleitet und begriffen werden kann.[3]) Weil in diesem Verhältnisse das absolute Heil beschlossen liegt, ist Jesus der wahrhaftige Hohenpriester und nicht gelangt man zu diesem Begriff erst durch die Reflexion auf das alte Testament. Dass das, was Jesus auf Erden tat und was er im Himmel ist, das einheitliche Ganze unseres Heiles sei, das liegt den Erörterungen des Hebräerbriefes zu Grunde. Wir sagen ausdrücklich: es liegt zu Grunde, da es allerdings nirgends deutlich zum Ausdruck gelangt. Unser Brief gleicht dem Bauplatz, auf welchem die fertig behauenen Steine liegen, von denen zwar jeder in seinen Lineamenten die Ergänzung des andern sucht, die aber noch nicht in das durchsichtige Ganze des aufgerichteten Baues zusammengesetzt sind. Seinem Zwecke, dem oben genannten doppelten Anstosse seiner Leser zu begegnen,

---

[1]) Gegen *L. Weiss*, Lehrbuch der biblischen Theologie N. T. S. 523
[2]) *Reuss*, Geschichte der N. T. Schriften, 6. Aufl., S. 137 ff. [3]) Ebenso *Riehm*, II. S. 483 d. a. O.

musste es zunächst genügen, wenn er das zwiefache aufgezeigt, 1) dass Jesus in seinem Leiden Hohenpriester gewesen und 2) in seiner Erhöhung Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks der vollkommene Hohenpriester sei. Allein gerade diese Beweisführung muss, herkommend von der absoluten Bedeutung des christlichen Heils, Bemerkungen und Elemente mit sich führen, welche uns gestatten, hinter der blossen Hintereinanderreihung der Beweisgründe für die Erhabenheit Jesu über den levitischen Hohenpriester, *den letzten Grund von ihnen allen* zu entdecken und hervorzukehren. Die Schwierigkeit in den Beweisführungen unseres Briefes liegt daher nicht im Mangel an zutreffenden Gesichtspunkten, sondern im Gegenteil in ihrer Fruchtbarkeit und Tragweite, welche jeden Augenblick den Rahmen des blossen Nachweises zu erweitern und in die Absolutheit des christlichen Heiles aufzulösen streben. So wenn es z. B. heisst, Jesus habe sich in der *δυναμις ζωης ἀκαταλυτου* befunden, so will dieser Ausdruck nicht nur als Gegensatz zum *νομος ἐντολης σαρκινης* (VII, 16), sondern auch als eine von einer ganz andern Seite herkommenden Beleuchtung entstanden sein, die weit über den Zusammenhang der Beweisführung liegende Perspektiven eröffnet. Der Verfasser ist seines Gegenstandes so voll, dass hinter seiner Beweisführung unmittelbar die ganze Fülle dessen, was Jesus ist, einherschreitet, die ein so reiches Material dem Beobachter darbietet, dass er sich im Augenblick wie nicht zu helfen weiss. Daher kommt es denn, dass man nie zu einem befriedigenden Resultate gelangt, so lange man bloss die unmittelbare Absicht des Verfassers und nicht seine aus seiner Heilserkenntnis fliessenden Voraussetzungen zur Richtschnur in der Aufstellung des hohenpriesterlichen Bildes Jesu macht. Bemerkungen, wie die angeführte von *Riehm*, oder wie die von *v. Hofmanns* „Nicht dass Jesus Hohepriester, sondern wie er sei“, sei der Zweck der Nachweisungen unseres Briefes oder wie die von *Tholuck* „Der Brief sei ein Kommentar zu dem Worte Augustins: novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet“ [1]) (Einleitung zu seinem Kommentar) haben dann wohl ihr gutes Recht. Allein sie werden doch dem Gedankeninhalt des Briefes nicht gerecht.

So kommt es denn, dass man zwischen den Fragen, ob Jesus nur im Himmel oder auch schon auf Erden Hohepriester gewesen sei, hin und her streiten konnte und nicht vermochte, die Kluft zwischen Himmel und Erde befriedigend zu füllen. Man hielt sich eben nur an das Unmittelbare, ohne durch eine Kombination der verschiedenen Stellen jenen verbindenden Grund ausfindig zu machen,

[1]) Kommentar zum Brief an die Hebräer, 1836, S. 80.

Digitized by Google

welcher die Einheitlichkeit des Werkes Jesu in klarer Weise begründet. Die Erklärung *Riehms*[1]: „Christus hatte schon auf Erden die hohepriesterliche Würde; als Hohepriester brachte er sich selbst als Versöhnungsopfer dar auf Erden sterbend und eingehend in das himmlische Heiligtum; aber erst mit seinem Eingang in den Himmel, erst mit seiner *τελειωσις*, ist er auch als Hohepriester vollendet worden." — ist eigentlich keine, weil sie den Sprung von der irdischen zur himmlischen Stellung Jesu tut, ohne diese verschiedenen Stellungen unter einem gemeinsamen Grund zu subsumiren. Wenn aber derselbe Verfasser an einer andern Stelle (S. 485) sagt: „In der ganzen Heilsökonomie tritt jetzt an die Stelle der schwachen, äusserlichen Satzung die Kraft des ewigen Lebens" — so hat er dadurch den entscheidenden Punkt bezeichnet, welcher allen Erörterungen zu Grunde liegt. Er giebt ihm aber keine weitere Folge. Umsomehr wird es unsere Aufgabe sein, *den Grund der charakteristischen Beschaffenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters aufzuzeigen* und zur wirklichen Grundlage der Beweisführung im Hebräerbrief zu machen. Wir finden diesen Grund in *Kap. II, 5—18*, wo zunächst nicht vom Hohenpriester die Rede ist, sondern vom **Todesüberwinder** und sagen demnach:

Dass Jesus der Todesüberwinder ist in seiner Leidensgestalt auf Erden, diese mit hohenpriesterlicher Vertretung zunächst unverworrene Erlösungstatsache ist der letzte Grund der Eigenartigkeit des Hohenpriestertums Jesu.

Dies näher darzustellen wird darum der Zweck unseres Versuches sein.

Bevor wir aber in ihn eingehen und damit wir es besser tun können, wird es gut sein, wenn wir uns einer vorhergehenden Untersuchung über das Bild des Hohenpriestertums Jesu an der Hand unseres Briefes überlassen, welche rechtfertigen soll, was wir in Übereinstimmung mit *Riehm* behaupten, der Verfasser des Hebräerbriefes nämlich zeige zuerst die Analogie mit dem alttestamentlichen Hohenpriestertum, dann die höhere Ordnung gegenüber demselben. Erst nachdem dies geschehen ist, wird es möglich sein, unserem Zwecke näher zu kommen, da eine diesbezügliche Erörterung im unmittelbaren Anschluss an die einzelnen Stellen ohne Blick auf das Ganze der Klarheit Eintrag tun würde. Wir kommen demnach zu folgender Einteilung.

I. Das Hohepriestertum Jesu Christi in seinem Verhältnis zum levitischen.

A. Nach der Analogie (*ἀρχιερευς*).

B. Nach der Differenz (*ἀρχιερευς κατα την ταξιν Μελχισεδεκ*).

[1] S. 479 d. a. W.

II. Das Hohepriestertum Jesu Christi in seiner absoluten Bedeutung.

A. Der Abschnitt Cap. II, 5—18.

B. Die Bedeutung des Todes Jesu für sein Hohepriestertum.

Einzelne Unterabteilungen werden sich im Verlaufe von selber ergeben.

A.

I. Das Hohepriestertum Jesu Christi in seinem Verhältnis zum levitischen.

Wenn sich die Leser des Hebräerbriefs am Leiden und Sterben Jesu ärgerten, indem sie in ihm den schroffsten Gegensatz zu dem von der Verheissung in Aussicht gestellten Heile erblickten, so muss es des Verfassers nächste Aufgabe sein, in der irdischen Gestalt Jesu ein Hohepriestertum darzustellen, welches mit dem des alten Kultus auf derselben Stufe göttlicher Einsetzung und versöhnender Amtsführung liegt. Ja, wenn er wird nachgewiesen haben, dass Jesus die Ideen des Hohenpriesters, der mitleidsvolle Vertreter der Menschen vor Gott zu sein — vollkommen erfüllt habe gerade in seiner irdischen Leidensstellung, so muss damit der erste Anstoss der Lehre fallen, und wird der Boden bereitet sein für die Aufstellung der höhern Ordnung des Hohenpriestertums Jesu.

1. Die Tatsache, dass Jesus zur Beschaffung unseres Heils uns gleich geworden ist und die Reflexion auf den Gedanken, dass Jesus vermöge dieser Gleichheit uns helfen könne, veranlasst den Verfasser zur Aufstellung des Begriffes: *ἀρχιερεύς*. II, 17. „Jesus (nicht Gott), heisst es V. 16, nimmt sich wahrlich nicht der Engel an, sondern des Namens Abrahams nimmt er sich an“ (jetzt, in der Heilsgegenwart). Das ist die unbestrittene Tatsache des christlichen Heilsstandes. Sie ist darum möglich, weil Christus uns gleich gewesen ist auf Erden; und diese Gleichheit hat ihrerseits ihren Grund in unsrer hülfsbedürftigen Lage. Standen wir doch aber unter der Knechtschaft des Todes. Diese zu brechen, müsste Christus „seinen Brüdern gleich gemacht werden“. Wenn nun V. 17 mit *ἵνα* auf die Notwendigkeit der hohenpriesterlichen Stellung Jesu übergeleitet wird, so soll damit nicht ein zweiter Grund für die Gleichheit Jesu mit seinen Brüdern angegeben, noch viel weniger aber gesagt sein, die Hülfe aus dem Tode und die hohenpriesterliche Stellung Jesu seien identisch, wie *v. Hofmann* [1]) anzunehmen scheint, da indertat nicht abzusehen ist, wieso?, — sondern vielmehr nur betont sein,

---

[1]) *v. Hofmann*, Die h. Schrift neuen Testaments, V. Teil. S. 288.

Digitized by Google

dass die Gleichheit Jesu mit seinen Brüdern von selber zu seiner Stellung ausschlage, eine Stellung, deren Hülfskräftigkeit darnach bemessen sein will, dass Jesus der Todesüberwinder ist. Nicht ohne Absicht steht *ἐλεημων* nachdrücklich voran — ohne doch seine adjektivische Beschaffenheit zu verlieren, da es dem Verfasser darum zu tun ist, das Zentrale am Hohenpriestertum sofort in den Vordergrund zu stellen, „damit er ein barmherziger würde und zuverlässiger Hohepriester vor Gott, zu versöhnen die Sünden des Volkes. Sehen wir näher zu, so fehlt an unserer Stelle dem Hohenpriestertum Jesu kein wesentliches Merkmal des alttestamentlichen. Ist es des letzteren Aufgabe לְכַפֵּר עַל־כָּל־עַם הַקָּהָל (Lev. XVI. 33) so auch Jesu: *ἱλασκεσθαι.* Versöhnt jener eine zugehörige Gemeinde Gottes, so auch Jesus: *Λαος σπερμα Ἀβρααμ.* Ist jener den Söhnen Israels, seinen Brüdern entnommen, also ihnen gleich, so auch Jesus: *ὁμοιωθηναι.* Ja, es ist das alles in einer der Idee des Hohepriestertums noch viel entsprechenderen Weise gewesen. Nicht blos von Amtswegen ist er ja Hohepriester, sondern vermöge seiner Gleichheit mit seinen Brüdern unmittelbar.[1]) Wenn zwischen dem alttestamentlichen Hohepriester und seiner Gemeinde das hohepriesterliche Amt stand, so war Jesus durch seine natürliche Gleichheit mit uns unmittelbar und selber Hohepriester. Darum dehnt sich auch der Umkreis seines hohenpriesterlichen Wirkens über eine geschlossene Gemeinde auf alle Menschen aus, insofern alle Menschen *σπερμα Ἀβρααμ* werden können. In viel innigerem Zusammenhang steht also der Hohepriester Jesu zu den Seinen als der alttestamentliche zu seiner Gemeinde stand. Darum ist auch sein Hohenpriestertum gerade in dieser Gleichheit mit allen Menschen der Idee des Hohenpriestertums entsprechender als das alte. Deshalb ist endlich auch die Hauptsache am Hohepriester, sein ethisches Verhältnis zur Gemeinde (*ἐλεημων*), nur bei Jesus vollständig vorhanden, der in seiner *Person* Hohepriester ist, während die Alten es nur von *Amtswegen* waren.

Das erhellt auch daraus, dass Jesu Hülfskräftigkeit nicht aus seiner amtlichen Stellung, sondern aus seinem persönlichen Erlebnisse abgeleitet wird „Denn worinnen er gelitten hat, selbst in Versuchung stehend, kann er helfen denen, die versucht werden". V. 18. (*ἐν ᾧ* nicht = *ἐν τουτῳ, ὁτι*, wie *v. Hofmann* will; sondern „worinnen"). Der alttestamentliche Hohepriester hilft vermöge seines Amts, Jesus vermöge seiner Persönlichkeit. So hat er ein vollendeteres Hohepriestertum, d. h. seine Leidenslage in der Welt

---

[1]) Ohne dass dadurch seine Berufung ins hohepriesterliche Amt ausgeschlossen würde, cf. X, 4—6. Die unmittelbare Gleichheit Jesu mit uns ist eben sein Amt.

Digitized by Google

ist gerade ein Beweis dafür, dass er im Gegensatz zum alttestamentlichen der vollkommene Hohepriester ist, ohne doch die Linie des alttestamentlichen Hohenpriestertums zu verlassen. Darum heisst Jesus im folgenden Abschnitt III, 1ff. „der Sohn des Hauses". Nach ihm ist das Haus gebaut, V. 3. Im Hause kommt zur Ausgestaltung, was er selbst in vollkommener Weise ist. Wie das aber zu verstehen ist, dass Jesus mit Mose statt mit Aaron verglichen wird — kann erst weiter unten zur Sprache kommen.

2. Anschliessend an den mahnenden Zwischenabschnitt III, 7—IV, 13 gelangt der Verfasser wieder zu seinem Thema „da wir nun einen grossen Hohepriester haben, der durch die Himmel geschritten ist, Jesum den Sohn Gottes, so wollen wir am Bekenntnis festhalten" IV, 14.

Im vorhergehenden Abschnitte war die Verwachsenheit des Hohenpriestertums Jesu mit seiner irdischen Gleichheit mit uns aufgezeigt worden; jetzt stellt der Verfasser dasselbe abgelöst von seinem Grunde den Lesern vor Augen und gelangt in diesem Zusammenhange zu einer vollständigeren Aufzählung der für den Hohenpriester erforderlichen Eigenschaften. IV, 14—V, 10. Die Ermahnung, an der *ὁμολογια* festzuhalten, begründet der Verfasser durch den Hinweis auf „den grossen Hohepriester Jesum, der die Himmel durchschritten habe". Das *διεληλυθοτα τους οὐρανους*, das auf den ersten Augenblick fremdartig in die sonst ausnahmslos auf die irdische Stellung Jesu gerichtete Reflexion hineinspielt, findet darin seine Erklärung, dass es nichts besonderes von Jesu aussagen, sondern nur seine Fähigkeit, Mitleid zu empfinden, (V. 15) dadurch begründen will, dass Jesus zur Versöhnung bei Gott eingegangen sei. Denn dass hier auf das Eingehen des Hohenpriesters ins Allerheiligste am grossen Versöhnungstage (Lev. XVI) angespielt werde, scheint uns eben um des folgenden Verses willen gewiss, indem es sonst ohne Grund bestände. Nicht um das Durchschreiten des Wolkenhimmels, wie Blank annimmt, handelt es sich, sondern um den Ort des eigentlichen Wohnens Gottes. V. 15. Denn wir haben nicht einen Hohepriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unseren Schwachheiten, wohl aber einen (*πεπειρασμενον δε*), der versucht worden ist in allen Beziehungen (*κατα παντα*) gleich wie wir — ohne Sünde". Das *Χωρις ἁμαρτιας* ist nicht einschränkend gemeint, sondern positiv: Wir haben einen Hohepriester, der in derselben Lage der Versuchung, wie wir, so gestanden ist, dass er sie ohne Sünde, d. h. ohne zur Sünde veranlasst zu werden, bestanden hat. So hat der Heiland die Idee des Hohenpriestertums vollkommener erfüllt, als der levitische Hohepriester, indem er in vollkommener Weise die Schwachheiten seines Volkes getragen hat,

Digitized by Google

ohne nämlich durch eigene Sünde sein Hohepriestertum abzuschwächen. Aber nicht darauf zunächst, sondern auf dem vorangehenden Gedanken liegt der Nachdruck, dass Jesus *vermöge seiner analogen Lebensstellung* Mitleid mit unseren Schwachheiten empfinden könne. Dieser Gedanke bestimmt den Verfasser so sehr, dass er ihm den ganzen folgenden Abschnitt V,1—10 dienstbar macht. Indertat ist derselbe nach *v. Hofmann*[1]) nichts anderes als eine nähere Erläuterung zu *συμπαθησαι* V. 15. Wenn in Kap. V,1 mit *πας γαρ ἀρχιερευς* fortgefahren wird, so ist es nicht möglich, Jesum nicht unter diese allgemeine Aufstellung mitgefasst zu denken (so *Tholuk*[2]), welcher V. 1—3 nur auf den alttestamentlichen Hohepriester glaubt beziehen zu dürfen). Man sagt dagegen, V. 3 passe nicht auf Jesum, da er nicht für eigene Sünden habe opfern müssen. Allein das Opfern für die eigenen „Sünden" war nur darum ein Merkmal der Hohenpriester, weil sie selber wirkliche Sünder waren, wozu ihre im Verbande mit der ganzen Gemeinde bestehende *Schwachheit* ausgeartet war. Nicht die Sünde, sondern die Schwachheit des Hohepriesters bildet aber der Idee nach den Grund zu dessen Selbstopfer. Darum heisst es V. 2 ausdrücklich: *ἐπει και αὐτος περικειται ἀσθενεια.* V. 1 „Denn jeder Hohepriester wird aus Menschen genommen (*ἐξ ἀνθρωπων* die nähere Beleuchtung zum folgenden *ὑπερ*) für Menschen eingesetzt, damit er Gaben und Opfer für Sünden darbringe." V. 2 „In der Fähigkeit, Mitleid[3]) zu empfinden mit den Unwissenden und Irrenden, ob er ja selber auch Schwachheit an sich trägt. V. 3 „und ihretwegen (*και δ'αὐτην* anschliessend an den vorhergehenden Satz, nicht einen selbständigen anfügend; so *v. Hofmann*[4]) wie für das Volk so auch für sich selbst opfern muss für Sünde". Der Hohepriester ist ein *μετριοπαθειν δυναμενος*, weil er Opfer darbringen muss nicht blos für die Gemeinde, sondern auch für sich selber, die Gemeinschaft mit der sündigen Gemeinde bringt diese Opfer mit sich und daher auch das Mitleid. Das ist das *erste*, das der Verfasser über die Erfordernisse des Hohenpriesters aussagt. Das *zweite* folgt V. 4—6. „Und nicht sich selber nimmt einer die Ehre, sondern gerufen von Gott, wie auch Aaron. So hat auch Christus sich nicht selbst verherrlicht, Hohepriester zu werden, sondern der zu ihm sprach: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt", wie er auch an einer andern Stelle sagt: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks." Der Hohepriester darf sich nicht selber zu dem machen, was er von Amtswegen ist. Darum ist auch Christus nicht in eigener

[1]) Schriftbeweis II, S. 280. d. H. Schrift N. Test. V. Teil, S. 199 f.
[2]) a. a. O. S. 214. [3]) Über das Wort *μετριοπαθειν*. *Tholuck* a. a. O. S. 215.
[4]) d. H. Schr. N. Te. V. S. 203 f.

Digitized by Google

Machtvollkommenheit erschienen. Vielmehr ist er, wie die Zitate aus Psalm II und CX bemerkbar machen, „gerufen von Gott“. Wenn man aber die Berufung ins hohepriesterliche Amt schon im Psalm II hat finden wollen (so *Tholuck*[1]), so hängt dieser Irrtum mit dem andern zusammen, als rede der Verfasser im andern Zitat speziell von der durch die Auferweckung und Erhöhung Jesu geschehenen Verherrlichung, während er doch in seinem Zusammenhang nur sagen will, Jesus sei so gut durch ein Schriftwort Hohepriester geworden wie Sohn.[2]) Wie wenig Christus sich selber diese Ehre genommen, folgt nun in relativischer Anknüpfung V. 7 „welcher, nachdem er in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehungen dem, der ihn aus dem Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und Tränen dargebracht und durch Befreiung aus dem Todesgrauen (εὐλαβεια nicht Gottesfurcht, wie nach *Weiss*[3]) annimmt) erhört worden ist, obwohl er Sohn war, Gehorsam lernte von dem, was er litte.“ Statt des Weges eigener Verherrlichung wählte Christus — ausdrücklich ὁ Χριστος nicht Ἰησους — den Weg tiefster Demütigung, die ihn dahin brachte, für sich selber um Abwendung des Todes zu bitten. *Das ist das Opfer, welches Christus für seine Schwachheit darbrachte.* Was sich für den alten Hohepriester vermöge seiner sündigen Schwachheit von selbst verstand, hat Christus auf dem Wege tiefster Selbsterniedrigung erreicht. Dass dies der Sinn von V. 7 sei, erhellt deutlich aus dem terminus technicus: προσενεγκας[4]) (cf. V. 1). Und warum sollte es auch von Christus nicht heissen können, er habe Bitten und Flehungen Gott geopfert, wenn wir nur nicht ausser Acht lassen, dass dieses Opfer nicht ein ihm von Natur notwendiges, sondern ein durch seinen Zusammenhang mit den Menschen veranlasstes war? Wenn nun Jesus im Verbande mit der sündigen Menschheit steht und ihm dies zur Schwachheit gereicht, so muss er seine hohenpriesterliche Betätigung damit einleiten, dass er, wie der alttestamentliche Hohepriester, zuerst für die eigene Schwachheit ein Opfer bringt. Was Christus aber so vor Gott bringt, ist nicht Sühne für seine Sünde, sondern seine aus der Gemeinschaft mit uns resultirende, auf seiner durch den Weg der Selbsterniedrigung erworbenen Schwachheit beruhende *Bitte um Abwendung des Todes.* Diese Bitte wird dadurch erhört, dass ihm Gott das Todesgrauen nimmt. In völliger Fassung kann er nun seinen Häschern entgegentreten, um in der Schule des Leidensgehorsames sein Opfer für die Menschheit darzubringen. Denn das ist unter dem folgenden verstanden V. 8.

---

[1]) a. a. O. S. 218 f. [2]) cf. *v. Hofmann*, z. d. St. a. a. O. [3]) a. a. O. S. 547. Ebenso *Riehm*. Dagegen *v. Hofmann* a. a. O. S. 218. [4]) Speziell für Opferdarbringungen.

Digitized by Google

Die ungewohnte Lage der Leiden, in die Jesus nun geführt wurde, gereichte ihm, als dem Sohne, dessen Gehorsam bis dahin eine ununterbrochene Selbstbestimmung nach der Richtschnur des Vaters gewesen war, zur Schule des Gehorsams, eines Gehorsams nämlich, der sich nicht mehr in eigenem Tun, sondern in widerstandsloser Preisgabe an seine Feinde zu betätigen hatte. Ein Opfer zu werden für die andern, das wars, was er zu lernen hatte. So sehen wir in V. 7—8 beides von Jesu ausgesagt: *Selbstopfer und Gemeindeopfer.* Wir hatten also recht, wenn wir den Verfasser schon in V. 1 an Jesu Opferdarbringung denken liessen,[1]) Ist dem aber so, dann gehört V. 7—8 zu V. 1—3, und ist V. 4—6 am unrichtigen Orte. Nein! Was vielmehr den Verfasser veranlasste, V. 7—8 nicht unmittelbar an V. 1—3 anzuschliessen, wird folgendes gewesen sein:

Jesu Opfer für seine eigene Schwachheit war nicht eine blosse Amtshandlung, sondern eine aus freier Willensunterstellung unter Gott resultirende *Tat* (c. f. *dein* Wille geschehe). Ist diese Unterwerfung unter Gott namhaft gemacht, dann erst wird das Opfer Jesu für sich und die Gemeinde in der richtigen Beleuchtung stehen. Es ist dann, was es ist, Opfer für die Schwachheit; aber es ist es nicht, ohne den ethischen Wert einer unter die Leitung Gottes sich stellenden Selbsterniedrigung an sich zu tragen (cf. Phil. II). In diese Beleuchtung stellen V. 4—6 das Opfer Jesu. Sie sind daher an der richtigen Stelle. — Mit V. 9 macht der Verfasser nun den Übergang zum folgenden Hauptteile. V. 9 „und vollendet ist er allen, die ihm gehorchen, Ursache ewiger Rettung geworden, angesprochen von Gott: „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks“. Kraft seiner Opferdarbringung ist er nun auf ewig *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου.* Dieses ewige Heil wird der Verfasser nun zum Gegenstande seiner weitern Untersuchung machen. Bevor wir zu ihm übergehen, müssen wir noch kurz folgendes bemerken. Das Verhältnis der beiden Stellungen Jesu, der irdischen, die soeben behandelt wurde, und der himmlischen, zu welcher wir sogleich weiter schreiten werden, *ist das des Grundes und der Folge.* Das Hohenpriestertum Jesu im Himmel beruht auf seinem Hohenpriestertum auf Erden. Es wird nur das in seiner himmlischen Betätigung zur Anwendung bringen, was sein Leiden und Sterben ein für allemal erwarb. Nicht angefangen blos hat Jesus sein Hohepriestertum auf Erden und weitergeführt im Himmel. Vielmehr kommt seiner irdischen Stellung grundlegende Bedeutung zu. So liegt im Leiden und Sterben

---

[1]) So auch *Riehm*, II, 447 d. a. W. Der übrigens doch das Opfer Jesu für sich selber leugnet.

Digitized by Google

Jesu eine Tat, die nicht bloss mit der Idee der Versöhnung operirt, sondern die *eine Basis schafft* zu dem künftigen vollkommenen Hohenpriestertum Jesu. Ganz dasselbe werden wir später allemal dann zu bemerken Gelegenheit haben, wenn von Jesu Tod die Rede sein wird. Wenn die Socinianer Jesu Hohepriestertum auf den Himmel beschränkten, so leitete sie in dieser Auffassung jedenfalls nicht nur dogmatische Befangenheit in ihre theologischen Voraussetzungen, sondern gewiss auch der andersartige Eindruck, welchen Jesu irdisches Hohepriestertum im Vergleich zu seinem himmlischen macht. Wir werden später davon zu reden haben. — Vorläufig hat der Verfasser des Hebräerbriefs bewiesen, was ihm zunächst wichtig war, dass das Leiden und Sterben Jesu weit entfernt einen Anstoss für den Christen zu bilden, vielmehr der Grund seines Heils sei — indem Jesus dadurch vollkommener als der alttestamentliche Hohepriester die Versöhnung mit Gott zustande gebracht habe. Er hat es in seinem letzten Abschnitt durch den Nachweis dargetan, dass an Jesu keine Erfordernisse des Hohenpriesters fehlen. Oben fanden wir schon das Bedeutsame, dass Jesu Hohenpriestertum an seine Person gebunden ist, insofern sein „Mitleid haben" in ganz besonderer Weise hervorgehoben wurde. Dasselbe bestätigt sich uns durch die Wiederholung dieses „Mitleidhabens" in unserem letzten Abschnitte, besonders aber dadurch, dass *Jesus Hohepriester und Opfer in einer Person ist.* Nicht im Sinn des Gegensatzes gegen das alte Testament soll es hier erwähnt sein, sondern in dem Sinne, dass in Jesu hohenpriesterlichem Leiden sich die Idee des Hohenpriestertums insofern auf vollkommene Weise ausdrücke, als Jesus sein Opfer nicht ausser sich in materieller Darbringung gehabt habe, sondern seine eigene Person dazu bestimmt habe. Aaron war ein Amtshohepriester, Christus dagegen ein Personhohepriester. *Dort trug das Amt die Personen, hier trägt die Person das Amt.* Aber gerade so ist Jesus erst der rechte Hohepriester und haben sich die Leser um so mehr von ihm zu versprechen. Diese Verschiedenheit hängt nicht mit der Ordnung des beiderseitigen Hohenpriestertums zusammen, sondern hat ihren Grund darin, dass Jesus der Sohn Gottes ist (Psalm II), das ist das Bedeutsame an seiner hohenpriesterlichen Stellung auf Erden Aber dadurch wird die Analogie mit dem alttestamentlichen Hohepriester nicht angetastet. Es bleibt vielmehr dabei, dass Jesus in seiner irdischen Stellung, wenn auch nicht der τάξις Ἀαρών angehörig, so doch derselben in allen Punkten analog gewesen ist.

Die Verschiedenheit zwischen beiden entsteht erst mit der *Erhöhung Jesu in den Himmel.* Aber diese Verschiedenheit gereicht dem Hohenpriestertum Jesu zum Vorteil. Das ist's, was der

Digitized by Google

Verfasser zweitens nun dem Vorurteil der Leser gegenüber, als sei Jesus für sie verloren, beweisen will. Gerade seine himmlische Stellung macht Jesum zum heilkräftigen Hohenpriester, wie wir ihn nötig haben. Jesus ist *κατα την ταξιν Μελχισεδεκ* Hohepriester — was identisch ist mit seiner himmlischen Stellung (c. f. VI,19—20). Wir betrachten daher

B.

Das Hohepriestertum Jesu nach seiner Differenz vom alttestamentlichen.

Ἀρχιερευς κατα την ταξιν Μελχισεδεκ.

Der Verfasser entwickelt den Inhalt dieses Verheissungswortes in der Weise, dass er 1) die Erhabenheit der Person Melchisedeks über die priesterliche Institution des alten Testamentes in der Anfangs- und Endlosigkeit seines Priestertums VII, 1—3 und in der besondern Würde seiner Person VII, 4—10 nachweist. 2) Die daraus resultirende Unvollkommenheit der levitischen Institution noch besonders durch die empirische Tatsache, des neuen Priesters aus dem Stamme Juda 11—14 und durch die Reflexion auf das unauflösliche Leben Jesu im Gegensatz zum fleischlichen Gebote 15—17 zeigt. 3) Die aus der *ταξις Μ.* resultirenden besondern Heilsgüter namhaft macht 18—24.

Damit hat er dargetan, was es um einen Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks sei und wessen man sich von ihm zu gewärtigen habe.

In Verbindung damit stellt der Verfasser das aus dem vorhergehenden resultirende Gesamtbild des neuen Hohenpriesters auf VII,25—VIII,13.

Hiemit eigentlich zu Ende gelangt, geht er in den Kap. IX—X,18 zum Zweck grösserer Verdeutlichung noch einmal auf das Gesagte ein, dessen Wahrheit er in der Vergleichung mit dem alten Testament allseitig beleuchtet, ohne etwas wesentlich Neues zu bringen. Wir gelangen also zu folgenden Hauptteilen:

1. *Die Ordnung des Priestertums Melchisedeks.* VII, 1—24.
   a. Die Ordnung Melchisedeks in ihrer absoluten Bedeutung V. 1—10.
   b. Die Ordnung Melchisedeks verglichen mit der levitischen, V. 11—17.
   c. Die Ordnung Melchisedeks in ihrer Konsequenz für die Heilsgemeinde. V. 18—24.

Digitized by Google

2. *Der Hohepriester nach der Ordnung des Priestertums Melchisedeks.* VII,25—VIII,13.
   a. Seine Person, 25—26. b. Sein Amt, 27—28. c. Sein Schauplatz, VIII,1—6. d. Seine *διαθηκη* 7—13.
3. *Die Heilsgüter der Ordnung des Priestertums Melchisedeks in ihrer näheren Vergleichung mit der levitischen Ordnung.* (Entsprechend 1,c.)
   a. Die hellere Beleuchtung der *ἀθετησις προαγουσης ἐντολης* und der *ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος* (7,18—19) IX,1—14.
   b. Die nähere Erklärung des *κρειττονος διαθηκης ἐγγυος* (7, 20—22) IX,15—28.
   c. Die Verdeutlichung der *ἱερωσυνη απαραβατος* (7,23—24) X,1—18.

Unserem ganzen Abschnitte voraus geht im Zusammenhang mit dem mahnenden Zwischenabschnitt V,11—VI,20, eine Einführung des Themas, die den Zweck hat, seinen Verheissungscharakter (im Gegensatz zum Gesetze) hervorzukehren. Weil Jesus Hohepriester der *Verheissung* ist, darum ist die *ταξις Μελχισεδεκ* die endgültige. Denn nur, weil die Verheissung an sie anknüpft, gilt sie. Dies ist der Inhalt der Verse VI, 13—20, ein Unterbau gleichsam unter die aufgestellte *ταξις Μελχισεδεκ*, auf den wir um seiner Wichtigkeit willen einleitungsweise kurz eingehen müssen.

Im Verlauf seiner Ermahnung gelangt der Verfasser von V. 12 an zu der bedeutsamen Erörterung, dass es sich um die *ἐπαγγελια* Gottes handle. Was es um diese *ἐπαγγελια* in ihrem Verhältnis zur bisherigen Ordnung des Gesetzes sei, erhellt aus der Bemerkung, sie sei mit einem Eidschwur bekräftigt worden, also das wichtigere Wort V. 17. Nicht innerhalb der Gesetzesökonomie bloss gilt die *ἐπαγγελια*, sondern sie hat eine besondere, durch den Eidschwur Gottes bekräftigte Heilsordnung. (Vgl. wie später Kap. VII,28 der *νομος* dem *λογος της ὁρκωμοσιας* gegenüber gestellt wird). Es ist freilich wahr, was *v. Hofmann* sagt [1]), der Verfasser führe Abraham nicht als Vater der Verheissungen an, sondern nur beispielsweise. Allein damit ist nicht ausgeschlossen, dass die Verheissung (*ἐπαγγελια* in der Einzahl V. 17) eine einheitliche, ungeteilte, von Abraham ausgehende, in Christo mündende Linie auch nach dem Sinne des Hebräerbriefs bildet und so neben und über dem Gesetze steht. (VII,28). Vielmehr ist das letztere unbestreitbar die Meinung des Verfassers, der also hier die Schärfe der paulinischen Antithese Gesetz — Evangelium so deutlich als nur möglich zum Ausdruck bringt. Wenn

[1]) a. a. O. S. 251.

Digitized by Google

daher das Verheissungswort Psalm CX,4 für Christus in Anspruch genommen wird, so ist damit von vornherein die Erhabenheit Jesu über das gesetzliche Hohepriestertum dargetan. Das werden wir weiter unten noch deutlicher sehen. Hier betrachten wir diesen Gedanken nur in seiner Überleitung zum Hohepriestertum *κατα την ταξιν M.* Wenn die über das Gesetz hinausliegende Heilsökonomie Gottes *ἐπαγγελια* genannt wird, so ist klar, dass sie ihr Heilsgut in der Zukunft besitzt, aber so besitzt, dass es das etwa schon vorhandene Gut — wie z. B. das Gesetz — nicht bloss zu vermehren bestimmt ist, sondern einen ganz neuen Inhalt erwarten lässt. Leider liegt in dem Worte *ἐπαγγελια* die Zukunft und der mit allem andern unverworrene, in Aussicht stehende Inhalt der *ἐπαγγελια*. Das gibt auch dem ganzen Heilsstand nach seiner subjektiven Seite eine einheitliche, durch keine Nebenrücksichten gestörte Spannung nach vorne (*ἐλπις*). Nicht „mehr" hofft man da, sondern man hofft „nur" sodass das ausstehende Heilsgut geradezu als die *προκειμενη ἐλπις* dargestellt werden kann. V. 18.

Das ist aber der Charakter des himmlischen Gutes, unverworren zu sein mit schon bestehendem irdischen. Darum trifft die *ἐπαγγελια* die himmlischen Güter, und die Hoffnung der Verheissungsgemeinde streckt sich hinein in den Himmel, wo ihr Hoffnungsgut in seinem ganzen Umfange beschlossen liegt. V. 19. Darum ist gerade der Eingang Jesu in den Himmel trotz seiner Unsichtbarkeit (*ἐσωτερον του καταπετασματος*) die Realisirung der Verheissung, die jetzt im Himmel angebunden und gleichsam zur Ruhe gekommen nach den Stürmen der Ungewissheit anfangen kann, ihre Güter wirksam zu machen. *Jesus der προδρομος in den Himmel*: das ist das entscheidende Wort, worauf die ganze Verheissung und somit auch das Wort des CX. Psalmes gilt;

Ἰησους κατα την ταξιν Μελχισεδεκ ἀρχιερευς γενομενος εἰς τον αἰωνα.

1. Die Ordnung des Priestertums Melchisedeks VII,1—24.

a) In ihrer absoluten Bedeutung. V. 1—10.

Die seltsamen Mutmassungen über die historische Persönlichkeit Melchisedeks, welche schon der Targum Jonathan nnd nach ihm Hieronymus angestellt [1]), beiseite lassend, halten wir uns in den Worten VII,1—3 an das für uns notwendige. Es liegt in der Anfangs- und Endlosigkeit seines Priestertums: *μενει ἱερευς εἰς το διηνεκες.* zu dessen Begründung das vorhergehende gesagt ist, dass wir (V. 3) mit *Hofmann* [2]) auf das Priestertum bezüglich gemeint

[1]) *Tholuck*, Comment. z. Hebräerbrief, S. 254. [2]) a. a. O. S. 263 f.

Digitized by Google

halten. Es ist dem Verfasser nicht darum zu tun, die Rätselhaftigkeit der historischen Person Melchisedeks hervorzuheben, sondern darum, den in der heiligen Schrift erscheinenden Melchisedek in seiner Abgeschlossenheit persönlichen Eigenlebens und seiner Unverworrenheit mit dem Zusammenhang irdischen Lebens als den Typus des ewigen Priesters geltend zu machen. Zu der Ewigkeit seines Priestertums gesellt sich im folgenden die Würde seiner Person, V. 4—10, die darin besteht, dass sie 1) vom Patriarchen Abraham den Zehnten nahm, V. 4, 2) ohne in levitischer Abstammung zu stehen (*μη γενεαλογουμενος ἐξ αὐτων*), den Zehnten erhoben hat, nun Stammvater der Leviten und ihn gesegnet hat. V. 6. 3) in der Eigenschaft des lebendigen diesen Zehnten genommen hat gegenüber den sterblichen Menschen. V. 8. 4) sozusagen den Levi selber verzehntet hat, da derselbe ja noch in den Lenden seines Vaters Abrahams war, als ihm Melchisedek begegnete. V. 9 [1]) Daraus erhellt sofort, worauf es dem Verfasser ankommt. Er will in der persönlichen Würde Melchisedeks zeigen, dass derselbe über dem levitischen Priestertum stehe, dass also dieses letztere nicht die Vollendung bringen könne. Er nimmt den Zehnten von Abraham ohne ein Gebot zu haben; also geht ihn das levitische Gebot nichts an. Er verzehntet Abraham, ohne ein Levite zu sein; er steht also über der levitischen Ordnung. Er nimmt den Zehnten als der Lebendige entgegen, in persönlicher Machtbetätigung; sein Priestertum ist also nicht bloss ein an sterbliche Menschen gebundenes Amt, sondern ein persönlicher Vorzug. Ja dadurch, dass er Abraham verzehntet, steht er eo ipso facto über Levi, der ja ein Nachkomme erst Abrahams ist.

Das Priestertum Melchisedeks ist demnach mit dem levitischen unverworren. *Es steht über demselben vermöge seiner Ewigkeit und der persönlichen Würde seines Trägers.* Weit entfernt also, dass Jesus, weil er nicht in die alte Gottesdienstordnung eingeweiht war, kein sicherer Bürge des Heiles ist, gilt vielmehr das Umgekehrte: Eben darum, weil Jesus Hohepriester nach der Ordnung des Priestertums Melchisedeks genannt wird, ist er erhaben über die levitische Ordnung. So wird er aber im Psalmworte bezeichnet, woraus von selbst die Unvollkommenheit der levitischen *ἱερωσυνη* erhellt. V. 11 bis 17.

b) *In ihrem Vergleich mit der levitischen.* V. 11—17.

War die Unvollkommenheit der levitischen *ἱερωσυνη* nur ein Nebengedanke, da wo es sich um die Beschaffenheit des Priester-

---

[1]) cf. v. *Hofmann*, z. d. St., welcher den Vorzug Melchisedeks in fünf Teilen aufzählt. a. a. O. S. 273 f.

Digitized by Google

tums Melchisedeks handelt, so wird sie nun hier als Hauptgedanke in den Vordergrund gestellt. „Wenn nun (*οὖν* als besondere Betonung des bisher zwischen den Zeilen zu lesenden) Vollkommenheit durch das levitische Priestertum gegeben wäre — denn das Volk ist auf dasselbe zum gesetzlichen Gemeinwesen konstituirt worden (*νενομοθετηται*) — was bedurfte es da der Aufstellung eines andern Priesters und (war es) nicht (genug) nach der Ordnung Aarons zu sagen?"

Ist ein anderer Priester aufgestellt, so bedeutet das die Unvollkommenheit des alten Priestertums. Denn dasselbe entsprach einer ganzen Heilsinstitution Gottes (*ὁ γαρ λαος* etc.) und duldete neben sich kein anderes. Darum kann das neue Priestertum, das Gott in seinem Verheissungswort einführt, nur die Unvollkommenheit des alten ins Licht setzen. Und diese Unvollkommenheit ist nicht nur eine teilweise, die ergänzt werden könnte, sondern eine den ganzen Umfang ihrer Heilsökonomie treffende. In sich selber ist die levitische *ἱερουσυνη* vollendet. Allein sie gleicht dem zu kleinen Kreise, der sich für weitere Verfügungen Gottes nicht aufschliessen kann, ohne zu zerbrechen. Sie fällt und steht als ein Ganzes. V. 12. *μετα τιθεμενης της ιερωσυνης ἐξ ἀναγκης και νομου μετα θεσις γινεται.* Dass aber der andere Priester wirklich vorhanden ist, beweist die empirische Tatsache, dass Jesus aus einem sonst mit dem levitischen Dienste unbetrauten Stamm, aus Juda nämlich, aufgesprosst ist. V. 13—14. *So ist die Unvollkommenheit der levitischen ἱερωσυνη einmal durch die Tatsache der Abstammung Jesu bewiesen.* Noch klarer (*περισσοτερον ἐτι κατα δηλον ἐστιν*) wird dies durch die andere Reflexion auf die beiderseitige Beschaffenheit der levitischen und des melchisedekianischen Priesters. Jener ist bestellt *κατα νομον ἐντολης σαρκινης*, dieser dagegen *κατα δυναμιν ζωης ἀκαταλυτου.* An Melchisedek ist ja gerade das wunderbar, dass er seine Priesterwürde nicht bloss amtlich, sondern auf Grund seines Lebens trägt, dass Priester und Priestertum identisch sind. Steht nun ein so beschaffener Hohepriester den levitischen gegenüber — und das tut er nach V. 7 — welche nur ein auf fleischliche, vergängliche Satzungen zielendes Einsetzungswort haben, *so kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, auf welcher Seite der Vorzug liegt, dass der levitische unvollkommen ist.* Das Amt, das sagt hier der Verfasser seinen Lesern, welches ihr immer als etwas unverletzliches und heiliges anseht, ist erst dann in dieser Unantastbarkeit, wenn es nicht bloss mehr ein materieller Auftrag, sondern eine persönliche Eigenschaft des Hohenpriesters, wenn es mit dessen Person unzertrennlich verbunden ist. Nicht das *materielle Funktioniren,* sondern die *ethische Kraft,* die alles trägt, ist also schliesslich ausschlag-

Digitized by Google

gebend. Im Gegensatz zum äusserlichen Gottesdienst: Geist und Wahrheit (Ev. Joh. IV).

Statt also den alten Gottesdienst in seinen einzelnen Bestandteilen der Unsichtbarkeit Jesu entgegenzusetzen, wie wenn er allein das Heil Gottes verbürge, sollen die Leser seine Unvollkommenheit im Lichte des Verheissungswortes betrachten lernen. Der Verfasser hat im Vorhergehenden noch nichts ausgesetzt über die aus der *ταξις Μελχισεδεκ* resultirenden *positiven Heilsgüter*. Auch darf es nicht verwirren, wenn er in V. 11—17 irdische und himmlische Stellung Jesu zusammenfast. Allerdings befasst das Wort *κατα τ. τ. Μ.* nur Jesu himmlisches Hohepriestertum. Darum wird er auch dieses überall da voraussetzen, wo er von den Heilsgütern des neuen Hohepriestertums spricht, also, wie wir gleich sehen werden, in V. 18—24. Allein, wo es sich darum handelt, die Unvollkommenheit der alten *ἱερωσυνη* ins Licht zu stellen, da können auch *die* Elemente der Persönlichkeit Jesu in Betracht gezogen werden, die in ihrer empirischen Beschaffenheit jene Unvollkommenheit markiren, V. 13-14. Jesus hört darum doch nicht auf der Hohepriester *κατα την τ. Μ.* zu sein, indem dieses Wort schon vorwärts ins irdische Leben Jesu hinein seine klärenden Strahlen wirft. — Nun aber, wenn es sich darum handelt, die Heilsgüter des neuen Hohepriestertums hervorzuheben, wird auch immer die himmlische Haltung Jesu vorausgesetzt.

c) Die Ordnung Melchisedeks in ihrer Konsequenz für die Heilsgemeinde 18—24.

Die *ἀθετησις προαγουσης ἐντολης* ist im Vorhergehenden nicht ausgesprochen, wohl aber angedeutet worden. Indertat zieht die Unvollkommenheit des levitischen Priestertums ganz von selber auch ihre *ἀθετησις*, Beiseitesetzung, Abschaffung, nach sich. Daher schliesst der Verfasser seinen Abschnitt mit *γαρ* an das Vorhergehende an. — Es sind drei klar auseinandergehaltene Teile, die der Verfasser als die Teile eines und desselben Heilsgutes hervorhebt. 1) *ἀθετησις προαγουσης ἐντολης ἐπεισαγωγη δε κρειττονος ἐλπιδος.* 2) *κρειττονος διαθηκης ἐγγυος.* 3) *ἀπαραβατος ἱερωσυνη.* Jeder dieser Teile stellt das ganze in besonderer Weise dar. Sie stehen zu einander nicht im Verhältnis materieller Ergänzung, wo ein Teil ohne den andern nichts bedeutet, weil er nicht allein schon das Ganze andeutet, sondern im Verhältnis unzertrennlicher Einheit, jeder einzelne das Ganze in seiner Weise offenbarend. Das ist das Kennzeichen der Vollkommenheit, dass sie aus lauter homogenen, denselben Gedanken zum Ausdruck bringenden, sich nicht spröde von einander abschliessenden Elementen besteht. Das ist hier in unserem Abschnit der Fall, weil ihm die himmlische Stellung Jesu,

Digitized by Google

die keine blos materiellen Heilsgüter verträgt, als der verborgene aber tragende Hintergrund beigegeben ist. — Das Gesagte, noch mehr die nähere Betrachtung der einzelnen Heilsgüter, zu der nun übergegangen werden muss, macht hoffentlich deutlich, dass unsere an *Hofmann* sich anlehnende Behandlung des Abschnittes, dessen Abgeschlossenheit uns später noch wichtiger werden wird, gerechtfertigt ist. [1])

1. Die ἀθετησις προαγ. ἐντολ. und ἐπεισαγωγη κρ. ἐλπ.

V. 18. „Denn Wegschaffung des vorangegangenen Gebotes tritt ein wegen seiner Schwäche und Unnütze — denn nichts hat das Gesetz vollendet — Herbeiführung aber besserer Hoffnung, durch welche wir Gott nahen.“ Die Wegschaffung ist hier als die negative Seite des ersten durch die *ταξις Μελχισεδεκ* in Aussicht gestellten Heilsgutes hingestellt. Es geht darum nicht an, in dem folgenden *δια το αὐτης* etc. den Grund dieser Wegschaffung zu sehen [2]), da ja nicht die eigene Schwäche des Gesetzes, sondern sein Schicksal der neuen Priesterordnung gegenüber ins Licht gestellt wird, wobei dann der Satz mit *δια* nur die Berechtigung der *ταξις M.* der alten gegenüber aussagen soll. Ebensowenig will aber gesagt sein, dass das Gesetz eine bessere Hoffnung einführe. Hier, wo von der Hinfälligkeit des Gesetzes die Rede ist, würde sich ein solcher Gedanke nur störend eindrängen. Vielmehr ist die *ἐπεισαγωγη* nur die positive Ergänzung *ἀθετησις*. Eine bessere Hoffnung, das ist's, was die *ταξις M.* an die Stelle der unter der *προαγουσα ἐντολη* vorhanden gewesenen setzt. In dem Einwand, hiemit sei doch der Stand des christlichen Heiles zu schwach und dürftig ausgedrückt, können wir, herkommend von Kap. VI, 13—30, nichts stringentes erkennen, obschon wir nicht mit *v. Hofmann* [3]) das *δι ἡς ἐγγιζομεν τῳ θεῳ* als das charakteristische dieser bessern Hoffnung ansehen. In der Hoffnung beruht subjektiv das ganze Heil. Ist sie doch nicht blos eine leere Erwartung, sondern eine das volle Heil in der Zukunft ergreifende Tat, dasselbe was bei Paulus unter *πιστις* verstanden wird. Heisst es also von einer bessern Hoffnung, so ist damit ein neuer Heilsstand zunächst in seiner subjektiven Betätigung gemeint. Auch das A. T. hatte seine Hoffnung. Allein sie ging nicht über den Rahmen des Irdischen hinaus. *Dagegen heisst das N. T. eine bessere Hoffnung, weil Jesus der Hohenpriester im Himmel ist und so ganz andere Güter erschliesst.* Das bedenken „die Hebräer“ nicht, wenn sie sich wieder an den jüdischen Kultus anschliessen wollen, während ihnen doch die bessere Hoffnung den Himmel öffnet,

---

[1]) *von Hofmann*, die H. Schr. N. T., V. Teil, S. 280., gegen die Einteilungen von Tholuck, Bleek, Riehm u. a. [2]) Wie *De Wette* in seiner Übersetzung. [3]) a. a. O. S. 282.

und sie dadurch ein Ziel ihres Wandels erhalten, das weit über dem der blos gesetzlichen Vollkommenheit liegt. Ihr Ausblick auf die Zukunft ist jetzt nicht mehr getrübt und bestimmt durch die Menge fleischlicher Gebote, sondern ohne Hemmung der himmlischen Welt zugewendet. Ihre Hoffnung ist besser, weil sie jetzt nicht mehr an diese Welt sich knüpft, sondern hinüberreicht in den Himmel, sodass sie mit der himmlischen Welt zusammengeschlossen sind in die Einheit eines nicht mehr durch inadäquate Elemente in Frage gestellten Heils. Darum ist der alttestamentliche Gottesdienst hinfällig, weil er nur eine diesseitige Betätigung kannte, eingeschlossen war in die Menge sarkischer Gebote und mit dem Ausblick in den Himmel abbrach. Jetzt sind diese Zwischenmauern gesprengt und diesseits und jenseits ist ein einheitliches Ganze geworden. Das verbürgt der in den Himmel erhobene Hohenpriester.

2) κρειττονος διαθηκης ἐγγυος. V. 20—22.

„Und inwiefern nicht ohne Eidschwur — jene nämlich sind ohne Eidschwur Priester geworden, diese aber mit einem Eidschwur durch den, der zu ihm sprach: „Geschworen hat der Herr und es wird ihn nicht gereuen, du bist Priester in Ewigkeit“ — insofern ist Jesus auch einer bessern Stiftung (*διαθηκη* nicht „Bund“, sondern nach der Nachweisung [1]) *v. Hofmanns* nie etwas anderes als „Stiftung“, „Vermächtnis“) Bürge geworden. Stiftung war schon das durch die Engel gesprochene Wort, das alte Testament. Ja, das war eben der imponirende Vorzug desselben in den Augen der „Hebräer“, wogegen ihnen ihr blosser Glaube ohne Bürgschaft zu sein schien. Dem gegenüber weist sie der Verfasser auf den Eidschwur Gottes, mit dem er Jesum zum himmlischen Hohepriester erhob. Das verbürgt ihnen einmal den göttlichen Ursprung ihres Christenstandes; dann aber vermöge des Eidschwurs die bessere Stiftung desselben. Die Ausführung in Kap. VI voraussetzend, kann der Verfasser hier kurz darauf zurückgreifen. Wir wissen, dass jener Eidschwur die *ἐπαγγελια* betrifft, deren Ökonomie eben durch diesen Eidschwur über die des Gesetzes gestellt wird. So können wir sagen: Jesus ist einer bessern Stiftung Bürge, insofern dieselbe die *ἐπαγγελια* zu ihrem Träger hat. Das endgültige Wort Gottes in der Verheissung niedergelegt, ist in der neuen Stiftung gleichsam Fleisch und Blut geworden, es hat sich in die neue Heilsgemeinde einorganisirt. Die alte Stiftung war auf das Gesetz gebaut, die neue ist auf das Verheissungswort gebaut. Die alte auf den transitorischen, die neue auf den bleibenden Willen Gottes gestellt. So ist der Hohepriester des Verheissungswortes *κατα την ταξιν Μελχισεδεκ* einer bessern Richtung *ἐγγυος*. *Er ist der Träger der Ver-*

[1]) Schriftbeweis II., S. 302. d. H. Schr. N. Ts. V. S.

Digitized by Google

heissung in der himmlischen Vollendung und verbürgt damit die Unabänderlichkeit des christlichen Heilsstandes. Er hat in seiner Person die ἐπαγγελία zu ihrem Ziele gebracht und verbürgt damit, dass die ihr entsprechende Heilsgemeinde ebenfalls an der Vollendung Anteil hat. Nur dies zu sagen, war es dem Verfasser in seinem Zusammenhang zu tun. Später wird er namhaft machen, worin die dem Hohenpriester *κατα τ. τ. Μ.* entsprechende Vollkommenheit der Heilsgemeinde besteht und wie sehr dieselbe auf den Namen „Stiftung" Anspruch machen dürfe. (VIII, 7—13 und IX, 14 ff.)

(Fortsetzung folgt.)

Charles Secrétan, der Philosoph der Freiheit.

19. Januar 1815 bis 21. Januar 1895.

Von Eduard Platzhoff in Chexbres.

. . . sie möchten verstehen, nur um zu helfen und begriffen nie ein selbstsüchtiges Glück; . . . nicht Neugier, nur Liebe treibt sie dazu; . . . . ihr Dasein, ihr Wissen und Tun hat nur Wert für sie, wenn sie die Wirklichkeit damit bessern helfen. Leben heisst ihnen: sich nützlich machen.
Aus Civilisation et croyance.

Die prinzipiell stets unangefochtene Internationalität der Wissenschaft wird durch die erleichterten geistigen Verkehrsmittel immer mehr als eine Aufgabe empfunden, deren Lösbarkeit durch ihren wachsenden Umfang in stets weitere Fernen rückt, so eifrig sich auch ein nicht minder zunehmender Gelehrtenfleiss an ihrer Bewältigung abmüht. Menschliche Einsicht hat auch hier mit menschlicher Begrenztheit zu rechnen und in weiser Auswahl unter dem Wichtigen ein Ideal gefunden, das ihre Leistungsfähigkeit schon genug in Anspruch nimmt. So hat man sich in vorsichtigem Haushalten mit Zeit und Kraft, das von Bequemlichkeit nicht immer freizusprechen ist, gewöhnt, den Fortschritt des geistigen Lebens nur in gewissen Ländern zu verfolgen, die sich den Ruf, Brennpunkte der Intelligenz zu sein, mühsam genug erwerben mussten. Aber gerade selten blühende Bäume entzücken durch grössere Schönheit und das Übersehen dieser nicht nur botanischen Wahrheit hat manchen Geisteshelden, dessen Heimat sich an dem Wettkampf der Kultur nur selten oder noch nie beteiligt, zu rein lokaler Berühmtheit verurteilt, die, wenn man an das Wort von dem Propheten in seinem

Digitized by Google

Vaterlande denkt, nur ein bescheidener Lohn war; zum Glück bedürfen Sprüchwörter, um leben zu können, eines starken Zusatzes von Unwahrheit.

Schon *Alexander Vinet,* — um das neunzehnte Jahrhundert nicht zu verlassen — hätte den Feinden einer chauvinistischen Wissenschaft beweisen können, dass die französische Schweiz nicht nur die Beachtung erholungsbedürftiger Naturfreunde verdiente; *Charles Secrétan,* Vinets ebenbürtiger Freund, lenkt zum zweiten Mal den Blick auf das sonnige Land „französisch sprechender Deutschen,“ wie es der gegen sein zweites Vaterland sonst wenig liebenswürdige Karl Vogt treffend genannt. Sein Name ist im Mund jedes Gebildeten am Ufer der drei Seen; Frankreichs Philosophie räumt ihm einen Ehrenplatz ein und sucht eine alte Schuld durch liebenswürdiges Interesse wieder gut zu machen. Die Nationalökonomen Englands achteten im Kriegsrat ihrer Geisteskämpfe auf das Wort des Fremden: nur Deutschland versagt ihm mit der Nathanaelfrage auf den Lippen bis zur Stunde das geistige Bürgerrecht; wird es sein Urteil auch ebenso schnell ändern wie der Isrealiter ohne Falsch?

Vielleicht rechtfertigt solche von Secrétan schmerzlich empfundene Nichtbeachtung an dieser Stelle eine kurze Darstellung seines Entwickelungsganges und eine Schilderung seiner Persönlichkeit; die enge Verbindung seiner philosophisch-theologischen Prinzipien mit seinen sozialen Ideen, die sich zu jenen wie die Folgerung zur Prämisse verhalten, ist vielleicht eine noch stichhaltigere Entschuldigung dieses Unterfangens.

Nicht mit gleicher Intensität wie sonst empfindet der Biograph eines Gelehrtenlebens — und *dieses* Gelehrtenlebens — die klippenreiche Alternative, durch Scheidung des Persönlichen vom Sachlichen seinen Gegenstand zu verstümmeln und die feinen, für das Verständnis oft so wichtigen, beides verbindenden Fäden zu zerschneiden oder andererseits durch ihre Mischung eine fortwährende Durchbrechung des Gedanken- oder Lebenszusammenhangs herbeizuführen; die Quelle äusserer Ereignisse fliesst ja hier nur spärlich und, wenn auch bei Secrétan bewegte Jahre nicht ausgeblieben sind, so liegen sie doch gerade vor dem Zeitpunkt, von dem aus wir eine stete Entwickelung seiner Weltanschauung ungestört durch den Lärm unter den Fenstern der Studierstube verfolgen zu können glauben. Eine kurze Charakteristik findet am besten da ihre Stelle, wo die milde Abendsonne des Alters auch Schwächen und Mängel mildernd verklärt.

Am 19. Januar 1815 wurde der Name Charles Secrétans zum ersten Mal genannt. In seiner Vaterstadt Lausanne, „der Wiege

Digitized by Google

der Künste, weil sie dort schlafen" besuchte er die Schulen und studierte bis 1835 an der damals recht berühmten Akademie, um mit 20 Jahren den Gymnasialprofessor *Vinet* in Basel während mehrerer Monate zu ersetzen. Von hier führte ihn sein Weg zu *Schellings* und *Baaders* Füssen nach München, wo das warme Interesse für deutsche Wissenschaft und Denkart — wenn auch nicht für deutsche Politik — erwachte, das für die Folgezeit entscheidend wurde. Der Liebesfrühling, der ihm in der bayerischen Hauptstadt erblühte, war vielleicht von grösserer Bedeutung für die Schaffenslust seiner späteren Jahre als die schwarz auf weiss nach Hause getragene Gelehrsamkeit. Gilt doch auch für Secrétans *Marie Müller*, die „nur vom Gebet, von Sternen und Blumen lebte," was *Carlyle* mit zitternder Hand auf das Grab seiner Jane schrieb: „Sie war die treue und stets liebevolle Gehilfin ihres Mannes und förderte ihn durch Wort und Tat unermüdlich, wie niemand anders es vermochte, in allem Würdigen, das er vollbrachte oder zu vollbringen strebte.

1838 erhielt der junge Gelehrte das Extraordinariat, 1841 das Ordinariat der Philosophie an seiner heimatlichen Akademie. Doch der politische Wind blies in jenen Tagen bis in die Gelehrtenstuben und zog unsern Secrétan gar bald in seine Wirbelkreise. Die radikale Regierung hatte sich Übergriffe erlaubt, die eine Erhebung der christlich-kirchlichen Kreise zur Folge hatte. *Vinet* war schon 1845 (20. V.) aus der Landeskirche ausgetreten und der Gedanke an separatistische Gründungen lag in der Luft. Secrétan verwendete seine Musse zur Journalistik, gründete mit seinem Bruder Eduard die Revue Suisse, wurde dann Korrespondent des Courrier Suisse und verteidigte das Prinzip der Freikirche mit dem Feuer der Jugend und ihrer Unvorsichtigkeit, die er später trauernd bereute. Der Radikalismus fuhr fort, seinem Namen Ehre zu machen und Charles Secrétan ward eins seiner Opfer. In seinem Hause setzte er die Vorlesungen fort, bis die von den Wirren des Waadtlandes weniger berührte Neuchâteler Akademie vernünftig genug war, die brachliegende Kraft im Dienste ihrer Gelehrtenrepublik zu verwenden. Der Zug zu seiner engern Heimat und das Triumphgefühl, von denselben Männern zurückberufen zu sein, die ihn verjagt hatten, liessen Secrétan nach 12 Jahren wieder nach Lausanne zurückkehren, wo er von 1862 bis 1895 unermüdlich den Samen streute, der schon herrliche Blüten trieb und reichere Früchte noch verhiess. Diesen Jahren stillen Gelehrtenfleisses mit ihren Einnahmen und Ausgaben, Hoffnungen und Enttäuschungen wenden wir uns nun zu.

Digitized by Google

I.

Gewiss wäre es eine lohnende Aufgabe, den vielgestaltigen Entwickelungsgang Secrétans durch alle in seinen zahlreichen Veröffentlichungen ausgeprägten Phasen hindurch zu verfolgen und besonders den in seinen kleinen Schriften formell, manchmal auch inhaltlich variierten und detaillierten, schwierigen Hauptpunkten seiner Lehre nachzuspüren; der Zweck dieser Zeilen ist trotzdem ein anderer. Zur Einführung wird eine allgemeine, die grossen Züge seiner geistigen Physignomie festhaltende Übersicht, die ausführlich nur bei den grundlegenden Werken verweilen kann, von grösserem Nutzen sein, so deutlich die eigentümlichen Schwierigkeiten gerade dieses Verfahrens auch zu Tage liegen. La philosophie de la liberté, le principe de la morale, la civilisation et la croyance werden der Gegenstand unserer Betrachtung sein; die nur in kürzeren Arbeiten und gesammelten Aufsätzen niedergelegten *sozialen Gedanken* finden anhangsweise Berücksichtigung.

Eine Einstellung der Secrétanschen Gedankengänge in den nationalen und zeitlichen Zusammenhang kann ihr Verständnis nur fördern. So stark der deutsche Einfluss besonders in der ersten Zeit bei unserem Philosophen sein mag, so unverkennbar ist die französische Natur seines Geistes in der Auffassung vom Wesen der Philosophie. — Der ganze Gegensatz des deutschen und französischen Geistes lässt sich vielleicht ohne Sophistik auf die Schlagworte *synthetisch* und *analytisch* zurückführen. — Die ihn umgebende Tatsachenwelt sucht der *Synthetiker* zu verknüpfen; er ergründet die grossen Zusammenhänge und versucht die Herstellung einer vernunftgemässen Ordnung der Welt in seinem Denken. Geht es nicht mehr zu Fuss, so besteigt er das Ross der Spekulation, das brüderlich mit dem Pegasus der Dichtung in einem Stalle zu stehen pflegt und diesem an Kühnheit des Fluges nicht nachstehen möchte, ohne jedoch vorher die gleiche Nachsicht bei seinen Gönnern erbeten zu haben, die weniger den Wagemut als die Zuverlässigkeit für seinen Beruf zu halten geneigt sind. Was Wunder, dass die Arbeit des erschöpfenwollenden Synthetikers oft kaum subjektiv wertvoll ist und über die Köpfe der praktischen Menge hinausgeht! Andererseits erzeugt diese erhabene Rücksichtslosigkeit synthetischen Denkens auch wieder das Vertrauen zu den durch keinerlei Konzession an praktische Bedürfnisse gebundenen Resultate seiner Arbeit; das voraussetzungslose Streben nach einem nur formell, man könnte sagen nur negativ bestimmten Wahrheitsideal hat unverkennbar einen grossen Zug. *Spinoza* und *Hegel* sind vielleicht die ausgeprägtesten Vertreter dieses Typus; von *Kant* geht wenigstens die

Digitized by Google

Sage, dass er den stolzen Bau seiner reinen Vernunftkritik mit seinen zahllosen, sauber gebauten, grossen und kleinen Gemächern nur mit der Absicht aufführte, die drei nach oben weisenden Seitentürmchen seiner Postulate daran anfügen zu können; man hat ihm diese „Schrulle" übelgenommen.

Der *Analytiker* bebaut ein kleineres Arbeitsfeld, das er um so intensiver kultiviert. Nimmt er das schwere, metaphysische Arbeitsgerät in die Hand, so geschieht es in der Regel aus praktisch-sittlichen Bedürfnissen; man denke z. B. an *Malebranches* Hauptwerk. In der Regel beschränkt er sich auf die Analyse und leistet darin Bedeutendes; die grössere Einfachheit dieser Aufgabe lässt den Analytiker die Fühlung mit der Welt der Gebildeten nie dauernd verlieren. Diese Rücksicht hat in den Ländern französischer (und englischer) Zunge eine grössere Sorgfalt in der Form, ein gewisses „Stilkämmen" zur Folge gehabt, das solange nützlich und nachahmenswert ist, als es das geistige Niveau einer wissenschaftlichen Arbeit nicht merklich herunterdrückt. — So steht das französische Ideal verständlicher Klarheit dem deutschen der erschöpfenden Gründlichkeit fast antithetisch gegenüber und die Wahrscheinlichkeit, dass der deutsche Philosoph synthetisch genug sein wird, auch die elegante Analyse mitzuumspannen, ist im Zeitalter des Empirismus noch aussichtsvoller als ihr Gegenteil.

Kann auch Secrétan seiner Nationalität und seinen wissenschaftlichen Sympathieen — vielleicht selbst seinem Stil — nach nicht als Franzose gelten, so gehört er doch ihrem Stamm an und spricht ihre Sprache; solchen Mächten wird sich keiner ungestraft entziehen können. Ein Blick auf die Gliederung seiner Hauptwerke lässt uns seine Verwandschaft mit dem gallischen Geiste noch tiefer erscheinen und enthüllt uns zugleich einen tiefen Gegensatz zwischen beiden. In der Hauptsache sind es immer die gleichen Probleme, auf die er seine ganze Kraft konzentriert; ist doch von Freiheit und Pflicht, von Sünde und Solidarität, von Gott und von Liebe stets bei ihm die Rede. An einer diesen Begriffen — virtuell oder empirisch — entsprechenden Realität hat er nie gezweifelt; ihre stete Wiederaufnahme zeugt nur von der Unzufriedenheit mit seinen unermüdlichen Versuchen, sie an sich richtig zu bestimmen und untereinander in ein möglichst widerspruchloses Verhältnis zu bringen.

Bedarf es noch im Hinblick auf die praktische Bedeutung dieser Fragen der Bemerkung, dass unser Philosoph ein praktisches also „ausserwissenschaftliches" Interesse an ihnen nahm? Seine Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Philosophie wird uns diese Beobachtung bestätigen. Wenn auch eingehendere Ausführungen

Digitized by Google

über diesen wichtigen Punkt sich in dem ersten grossen Werke Secrétans nicht finden, so veranlasst uns doch ihre stillschweigende Zugrundelegung zu einer Erwähnung an dieser Stelle. — Das *Primat der praktischen Vernunft* war für Secrétan der erste philosophische Glaubenssatz, für den er in *Kant* einen Bundesgenossen gefunden zu haben glaubte. Ein Konflikt mit der theoretischen Vernunft kann nur scheinbar sein, oder die Möglichkeit jeder Philosophie als einer Harmonisierung des ideal Seienden mit dem Realen ist in Frage gestellt. Jede dem praktischen Leben schädliche Wahrheit ist bei aller wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit und Bequemlichkeit als solche schon verdächtig, denn *die Wahrheit kann nur heilsam sein.* Die jeder Geistesentwickelung notwendige Gedankenfreiheit verbietet die Unterdrückung einer dem menschlichen Gemeinschaftsleben schädlichen wissenschaftlichen Hypothese; wer das Unglück hat, sie vertreten zu müssen, ist zu bedauern: „es muss ja Ärgernis kommen,“ wehe dem, der es bringt! Aus dieser Identität des Problems theoretischer Mehrheit mit dem des sittlichen Verhaltens folgt mindestens eine Gleichstellung der Tatsachen des sittlichen mit denen des geistigen Bewusstseins, die in scheinbaren Konfliktsfällen zu einer Überordnung der sittlichen Tatsachen führen kann. Das Streben des Philosophen muss also eine möglichst sorgfältige Berücksichtigung der geistigen *und sittlichen* Gegebenheiten auf Kosten der Befriedigung des systematischen Triebes sein. Wer mit Secrétan bis hierher gehen *will,* der *kann,* ja er *muss* ihm bei der Anwendung dieser Prinzipien auf die Einzelprobleme immer Recht geben.

In der Hauptsache standen Secrétan diese Voraussetzungen schon vor der Abfassung seines ersten Hauptwerkes fest; nur wurden die ihm entgegenstehenden Hindernisse nicht mit solcher Intensität empfunden, wie später. Ihm schien es noch ratsam und lohnend, seinen *christlichen* Standpunkt — scheuen wir das Wort nicht — in das prunkende Gewand der Zeitphilosophie zu hüllen, er glaubte mit andern Worten noch an die Möglichkeit eines in den Grundgefügen lückenlosen *Systems.* Seine beim ersten Blick fast unglaubliche Entwicklungsfähigkeit, die ihn bis auf wenige Eierschalen das alte Gehäuse später zertrümmern liess, erklärt sich leicht aus den sittlich-religiösen Motiven, die ihn zur Philosophie geführt hatten. Diese geistige Beweglichkeit, die weder je ein Eingeständnis des Irrtums scheute, noch in sophistischer Weise eine „organische“ Entwickelung ihrer Überzeugungen zu behaupten unternahm, bleibt nichtsdestoweniger ein Verdienst, wenn man an den drückenden Bann denkt, den die Philosophie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts auf alle noch entwickelungsfähigen Zeitgenossen ausübte; Secrétans Lehrjahre

Digitized by Google

— wenn man überhaupt bei ihm geistiges Lernen und Wachsen an eine begrenzte Lebensperiode knüpfen darf — fielen ja in die Triumphzeit des spekulativen Idealismus. *Friedrich Hegel*, die gewaltige Gedankenspinne, in deren kunstvollen Netzen noch die letzten Opfer schmachten, war 1831 gestorben. Über die denkende Menschheit kam die grosse Enttäuschung, als das herrliche Gebäude der Spekulation in seinen Grundvesten wankte. Die Naturwissenschaft machte sich das Interregnum zu Nutze, schwang sich auf den leeren Tron und züchtigte die von den Geisseln der Ideen blutenden Untertanen mit den Skorpionen exakter Tatsachen. Beelzebub hatte sieben Geistern Platz gemacht und die Philosophie wurde ebenso plötzlich ihrer Herrscherstellung beraubt, als vier Jahrhunderte früher ihre theologische Schwester. Schon hatte d.e naturwissenschaftliche Methode bei den andern Wissenschaften Anwendung gefunden, der erste Band des *Comte*'schen Hauptwerkes war erschienen; da liess Charles Secrétan eine tausend Seiten lange spekulative Religionsphilosophie erscheinen. — Die Waadtländer sind nicht für ihre Schnelligkeit bekannt; man glaube trotzdem nicht, dass der junge Professor über die Windrichtung des Tages im Unklaren gewesen wäre. Auch um eine Wiederbelebung des Ideenkultus war es ihm nicht zu tun; er hielt einfach die schwere metaphysische Rüstung im Kampf um die geistigen und sittlichen Bedürfnisse für allein widerstandsfähig. Trotzdem ist es nicht erstaunlich, dass der Welt bekannter Lohn die Antwort auf ein solches Unterfangen war; auf heftige Angriffe hätte er zu antworten gewusst, ein völliges Totschweigen aber traf ihn wehrlos und empfindlich. Und doch ist solches Lebendigbegrabenwerden in seiner Absichtlichkeit ein Lob; es verletzt wenigstens nicht durch Unverstand.

Das gewaltige Werk in seiner Anlage ist vorwiegend deutsch beeinflusst. Seine Benennung weist nur auf das bei der Untersuchung gewählte Prinzip hin; sein Ziel entspricht der oben wiedergegebenen Auffassung vom Wesen der Philosophie, wie er sie später präzisierte. Die Harmonie des Realen und Idealen wird in einer Betrachtung des Seinsprinzips an sich und in seinen Beziehungen zur Welt gesucht. Der konstruktive Aufbau bildet den ersten, die geschichtsphilosophische Anwendung den zweiten Teil des Systems; das Streben einer reinlichen Scheidung beider Hälften führt in der zweiten Auflage zu einer etwas veränderten Stoffeinteilung und einer Umkehrung der Reihenfolge. Viel war damit für die dauernde Erhaltung des Werkes nicht getan. Aus einem hoffnungsvollen Spross wurde es bald zu einem Schmerzenskind, dem trotz vielen Herumkurierens nicht mehr zu helfen war. Der Vergleich mit *Vischers* Aesthetik liegt nahe; zu einer Operation des kranken Lieblings auf Leben und Tod hatten beide weder Mut noch Kraft.

Wie wir alte, stolze Burgen an den Ufern unserer Flüsse bewundernd zu erhalten streben, ohne ihren Styl in unserer Baukunst nachzuahmen, so erscheint es auch als Pflicht der Pietät, ein scharfsinniges System in treuer Wiedergabe denen zu bieten, die das Original nicht schauen durften. Dass eine solche Wiedergabe unvermeidlich subjektiven Charakter trägt, dass das Streben nach Kürze nur auf Kosten des geschlossenen Zusammenhangs durchführbar ist, liegt in der Natur der Dinge. Die Nachsicht des Lesers muss gleichwohl erbeten werden; nur eine genauere Bekanntschaft mit jener ersten Periode *Secrétans* gestattet grössere Beschränkung bei den folgenden. Die Benutzung der 53 vom Verfasser formulierten Thesen bürgt für eine gewisse Objektivität dieser Zusammenfassung.

Umsonst erwartet die Philosophie als Versuch der Erkenntnis des Universums, als Verständnis der physischen und sittlichen Weltordnung in einem Gedanken Aufschluss von der sinnlichen Erfahrung, die uns über die das Seiende beherrschende Kausalität und das Einheitsbedürfnis der Geister belehrt und somit zur Annahme eines obersten Prinzips nötigt, dessen Dass unbestreitbar ist, dessen Wie noch untersucht werden muss. Dieses *progressiv*-philosophische Verfahren bedarf als stützende Grundlage einer *regressiven* Arbeit des Geistes, die von den bekannten Wirkungen zu der unbekannten Ursache aufsteigt. In dieser Weise verfährt die Ethik als die Kunst der Regelung menschlicher Tätigkeit; als solche fragt sie nach dem Lebensursprung und Lebenszweck, legitimiert sich durch Erforschung ihres Prinzips als Wissenschaft und wird damit zugleich ein Anhang der Metaphysik, die sie voraussetzt. — Diese Gedankenlinie, ins Konkrete übersetzt, hilft uns mitten ins Fahrwasser. Die sittliche Bewusstseinstatsache des *Pflichtgefühls* und die um ihretwillen notwendig zu postulierende *Freiheit*, fordern ein selbst absolut freies gesetzgeberisches Prinzip, dessen Dasein und Wesen die Metaphysik als notwendig und möglich zu erweisen hat. Zunächst liefert uns die innere und äussere Erfahrung einige Data: Die *sinnliche Erfahrung* zeugt von einer die Welt beherrschenden Intelligenz, die *psychologische Erfahrung* giebt uns den Gedanken des Seins, der in seiner Anwendung auf das Absolute einer Revision bedarf, *die notwendigen unmittelbaren Wahrheiten* liefern den Begriff des Unbedingten. Mit diesen Datis arbeitend sind der nun einsetzenden progressiven (deduktiven) Arbeit gewisse Richtlinien vorgezeichnet; sie hat auch nur die Fächer zu liefern, die die Erfahrung füllen muss. Ein Zweifel an der Realität dieses gesuchten Absoluten involvierte den Zweifel an jeder Wahrheit und machte somit das Denken überhaupt unmöglich.

Digitized by Google

Wie die Recken der Vorzeit in den Heldentaten der Ahnen ihren Mut entzündeten, so stärkt sich der Philosoph durch einen Rückblick auf die vor ihm geleistete Geistesarbeit. Erst der Vergleich mit andern verhilft der Eigenart zu richtiger Selbstbeurteilung, er erweist sozusagen ihr Daseinsrecht; wir müssen daher *Secrétan* auf diesem Gange durch die Philosophiegeschichte, der gewissermassen eine negative Darstellung seiner Lehre ist, doch geleiten. Ein Blick auf die mittelalterlichen *Mystiker* ist von der Wehmut nicht ganz frei, die mit der verlorenen Denknaivität auch die schwindende Kühnheit der Spekulation betrauert; gleiche, wenn auch durch scharfe, beachtenswerte Kritik zersetzte Sympathien findet *Descartes* und seine Schüler um ihrer Freiheitslehre willen. Bezeichnend ist die Stellung zu *Kant*. Bei allem Lobe seiner Begründung des apriorischen Moments in der Erkenntnistheorie und seiner Behauptung des Primats der praktischen Vernunft, seiner Prädizierung des Willens als absolut gut und seines Glaubens an die Pflicht, kann er ihm doch die Vernachlässigung der Idee des Absoluten und die Wertlegung auf die alles Transzendente ausschliessenden Kategorien, bei deren Darlegung der weder auf seine Gedanken noch auf seinen Stil sonst nicht eben eitle *Kant* Vaterfreuden nicht unterdrücken kann, doch nicht verzeihen. Wichtiger noch ist seine Stellung zu *Hegel* und *Schelling*. Auch bei dem Mangel persönlicher Berührung mit dem Münchener Identitätsphilosophen hätte der Berliner Professor ihm keine grössere Sympathie erweckt, für dessen Abstraktionen, deren Richtigkeit ja „um so schlimmer für die Wirklichkeit" war, sein praktisch orientirtes Denken keinen gerechten Massstab fand; sah er doch in der *Hegelschen* Philosophie nur eine durch nüchternere Reflexion von der Schellingschen sich unterscheidende Kopie. Mit *Schelling* waren die Berührungspunkte zahlreich. Der religiöse Zug seiner Identitätsphilosophie und die Einheit von Natur und Geist, die *Secrétan* allerdings zu einer Einheit ihrer Gesetze herabdrückte, entsprachen gut seinen philosophischen Bedürfnissen; aber die Notwendigkeit des fortschrittlichen Prozesses in der Welt und somit die Notwendigkeit dieser selbst macht ihm ein weiteres Zusammengehen mit *Schelling* unmöglich. Sein zweites System scheint ihm zwar weiter vom Pantheismus entfernt, aber die Erklärung Gottes aus seinen Vermögen, denen er doch wieder überlegen ist, die Behauptung seiner absoluten Freiheit, ohne deren Konsequenzen zu ziehen, lässt *Secrétan* doch einen andern Weg verversuchen, der eine Widerlegung Schellings sein muss.

Hier beginnt der eigentlich spekulative Teil mit der Entwickelung des Seinsprinzips, dessen Identität mit der Gottheit erbracht ist, sobald seine absolute Freiheit und somit seine Persönlichkeit

Digitized by Google

dialektisch erwiesen werden kann. Die Einheit des absoluten Prinzips (1) wird als Axiom behandelt. Als absolut ist es Ursache seiner Substantialität, die sich durch Schöpfung kleiner organischer Substanzen als intelligente Tätigkeit offenbart. Diese, die Gesetze des eigenen Daseins sich selbst vorschreibende und von innerem Leben zeugende Intelligenz ist in dem Absoluten als *Geist* und *Wille* enthalten, der durch sein Tun sich als *absolut frei* erweist (2). Zwar unanschaulich (3) und analogielos für die Begrenztheit der menschlichen Natur muss absolute Freiheit doch *Willen* voraussetzen, der von jeder Hemmung befreit, das All regiert und jeder Seinsstufe des Absoluten zu Grunde liegt (4). Apriorisch lässt sich über das Seinsprinzip, dessen Wesen absolute Freiheit ist, nichts weiter erfahren (5); gleichwohl lassen sich auf dialektischem Wege seine metaphysischen und ethischen Eigenschaften erschliessen (6), wenn auch immer die seinem Wesen nicht minder angehörige *Selbstbeschränkung* unsere Folgerungen durchkreuzen kann. Diese ist nämlich imstande den Schritt von der Möglichkeit zur bestimmten Tat zu vermeiden; tut sie ihn aber, so ist er absolut und unendlich wie der ihn wollende Wille (7). Eine Vorausberechnung dieser Wahlentscheidung des Absoluten ist nur an der Hand der *Erfahrung* annähernd möglich (8). Sie überzeugt uns zunächst von dem nicht weiter erklärbarem Dasein der Welt (9), die nur als Wirkung eines einheitlichen Willens begriffen werden kann, der sich in ihr einen Schauplatz zur Entfaltung seines Wesens frei geschaffen hat (10). So ist *Gott*, dessen Name hier erst genannt werden darf, die auf die Welt bezogene absolute Freiheit, deren Tätigkeit mit der *Schöpfung* (11), als eines das Wesen des Schöpfers unverändert lassenden Aktes beginnt und zu der Gott ein Motiv haben musste (12), welches bei der Bedürfnislosigkeit des Absoluten nur im Geschöpf selbst liegen kann (13). Diese Selbstlosigkeit des Schöpfers lässt uns als das einzig mögliche Motiv die bedürfnis- und interesselose *Liebe* erkennen (14), die das Geschöpf zum Selbstzweck macht (15). Das so geschenkte Dasein der Kreatur hat nur Wert unter Voraussetzung ihrer Freiheit (16), die sie sich durch Selbstentscheidung zu eigen machen muss (17). Von Gott und der Kreatur zugleich gewollt ist dieser Akt der Selbstbejahung der Anfang der *Liebe* des Geschöpfs zum Schöpfer (18); zugleich bildet er die Persönlichkeit des Geschöpfs (19) und befreit Gott durch ihr Streben nach Vollkommenheit von der Selbstbeschränkung, die er sich aus Rücksicht auf die noch ungezügelte kreatürliche Freiheit auferlegte (20).

Der Weg, auf dem das Jndividuum zu diesem Ziel gelangt und die Hindernisse der Erfahrungswelt bilden den Inhalt des geschichtsphilosophischen Teils; der Gedankengang geht ununterbrochen

Digitized by Google

weiter. — Die freie, sich verpersönlichende Kreatur bildet eine durch den Schöpfungsakt bedingte virtuelle Einheit (21). Ihre Selbstbestimmung hat zwischen vier Möglichkeiten zu wählen (22): als Verharren im Zustande der Gleichgiltigkeit bleibt sie *unbewusste Natur*, die Gründung in der Liebe zu Gott bildet die Seligkeit der *Engel*, die Unabhängigkeit von Gott und der Kampf gegen ihn kennzeichnet die *Dämonen;* der *Mensch* aber wählte die eigenwillige Unabhängigkeit von Gott, ohne sich ihm feindlich entgegenzustellen und verschloss sich dadurch jeder andern Möglichkeit (23). Seine Freiheit und seine Stellung zum Lebensprinzip bestimmen die Definition des Bösen als die Trennung, des Guten als die Einigung des geschaffenen und des göttlichen Willens (24). Der Eigenwille der Kreatur lässt sich nur durch einen vorzeitlichen *Fall* erklären (25), der durch einen Willensakt des Menschen die ursprünglich gleiche Entscheidungsfreiheit dem Guten und Bösen gegenüber zu Gunsten des Bösen verschoben hat; dieser Weg führt zur Selbstvernichtung des Menschen, er deckt einen Urwiderspruch in seinem Wesen auf und offenbart sich in der Geschichte als *Leiden* (26). Eine Gegenströmung ist der in der Geschichte bemerkbare Fortschritt, durch den Gott seine Zwecke ohne Antastung der missbrauchten Freiheit der Kreatur verwirklicht (27). Diese Auffassung der Dinge allein lässt uns aus Gottes Liebe die Schöpfung eines *sündigen* Wesens verstehen, dessen Selbstsucht — denn Sünde ist Egoismus — Gott sozusagen zu einer Änderung seiner Taktik veranlasst. Seine ursprüngliche Absicht liess die Folgen der Selbstentscheidung des Menschen für das Böse sich auswirken (Gerechtigkeit); der nun verfolgte Plan zielt auf den Endzweck zurück (Erlösung) und der so entstandene Widerspruch löst sich durch die Heilsabsicht des Schöpfers, der den Weltzweck nur in der Freiheit seiner Geschöpfe verwirklicht sehen will (Heiligung) (28). Diese Entwickelung ist der Gedankenkern des kirchlichen Dogmas der *Trinität;* die in ihr anschauliche Erlösung ist eine in den Grenzen der ersten Schöpfung sich vollziehende und mit ihr zusammenschmelzende *Neuschöpfung* (29); sie vermittelt dem gefallenen Menschen die zur endlichen Erreichung seiner Bestimmung und zur Stärkung seines freien Willens nötige *Gnade* (30), die die eigentliche Quelle unserer sittlichen Freiheit überhaupt ist (31), die Erkenntnis der widerspruchslosen Identität beider Begriffe ist die Vollendung des Erlösungswerkes (32), über dessen Hergang im Einzelnen die philosophisch bearbeitete Erfahrung Aufschluss giebt (33). Sie offenbart uns eine Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Natur, ihre Teilnahme am Fall und die Notwendigkeit ihrer Umkehr (34) und lehrt uns die Menschheitsgeschichte nur als Entwickelungsphase des Gesamt-

Digitized by Google

prozesses verstehen (35). Dabei tritt die Menschheit als einheitlicher Gattungsfaktor auf (36), dessen Teile (Individuen) als freie sittliche Wesen und gnädige Schöpfung Gottes nichtsdestoweniger absoluten Wert besitzen (37); sie sind demnach zugleich Selbstzweck und Mittel für die Gesamtheit (38). Die individuellen Unterschiede haben somit positiven Wert (39) und der Glaube an die Unsterblichkeit der Individuen hat grosse Wahrscheinlichkeit für sich (40). Ihr „Beweis“ wird mit einem Misstrauenerweckenden Reichtum an Gründen geführt: *a*) *dialektisch:* Gottes absoluter Wille will auch die Kreatur absolut, d. h. unsterblich; *b*) *ethisch:* die in der Sinnenwelt unerreichbare, vollkommene Reinheit sittlichen Strebens ist nur erreichbar und von dauerndem Wert, wenn sie ein unsterbliches Substrat besitzt; *c*) *psychologisch:* das über die Kategorien des Endlichen, Raum und Zeit, hinausstrebende Gedächtnis gehört zum Wesen des Geistes und ist seiner Natur nach unsterblich. Die aus der Unzerstörbarkeit der Substanz und der Notwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung (*Kant!*) folgenden Unsterblichkeitsbeweise werden abgelehnt.

Die Erziehung dieser zur Unsterblichkeit heranreifenden Individuen (41) verfolgt unser Philosoph durch die Religionsgeschichte; sie strebt, wie der verblühende Baum zur Frucht nach einem einheitlichen Typus, dem durch vollendete Reinheit sich auszeichnenden Individuum, das die Menscheit durch ihre Gebete hervorbringt (42). Dieser Typus, der Sohn Gottes, war schon bei der Schöpfung der vormenschlichen Natur durch Mitteilung seiner Substanz an die geknechtete Kreatur tätig und wirkte später in den menschlichen Individuen als Wiedererzeuger der verlorenen Freiheit (43). So verband sich die erlösende Macht mit dem ursprünglichen Wesen der Menschheit, wirkte sich *virtuell* in der Erzeugung des sündlosen Menschen aus und vollendete sich *tatsächlich* in der kräftigen Reaktion des erlösten Menschen gegen das Böse (44). Einmal ermöglicht und angeregt durch das den Sündenjammer der Menschheit typisch und symbolisch darstellende Leiden Christi, muss diese Reaktion ein selbständiges Lossagen von der durch den Fall erlittenen Veränderung sein (45). Dieser Heilsprozess ist das Produkt der ganzen Geschichte und reicht mit seinen Ausläufern bis in die fernste Zukunft (46); in dem christlichen Individuum wiederholt er sich als Heiligung (47). So vertragen sich die Dogmen von Schöpfung, Fall und Erlösung mit der sittlichen Idee sowohl wie mit dem als in Liebe sich offenbarende absolute Freiheit gefassten Gottesbegriff (48). Die göttliche Gerechtigkeit ist nichts anderes, als seine Achtung der kreatürlichen Freiheit, die sich keineswegs mit der gedanklichen Aneignung der Heilsgedanken begnügen darf, sondern zur Willens-

Digitized by Google

tätigkeit des Glaubens als Mitstrebens zur Vollendung des Gotteswillens werden muss (49). Diese Tendenz zum Guten ist auf dem Wege nach dem *höchsten Gut* (51 [1]); als in ihrem Mittelpunkt veränderte Geistesrichtung erhält sie auch eine ihrer nunmehrigen Reinheit entsprechendere Form, das *ewige Leben,* dessen für uns anschauliche Form ein Jenseits von Raum und Zeit sein muss (52). Der Vollbesitz dieses summum bonum setzt die Bekehrung aller Individuen voraus (53), die sich in dem Organismus der *Kirche* zusammenfinden (54). —

Die Selbstkritik, die *Secrétan* nach vielen Jahren an diesem monumentalen Werke übte, darf in einer noch so objektiven Darstellung seiner Weltanschauung nicht fehlen. — Man überschaue die Zeitlage. *Eduard Zeller* hatte 1862 die Parole „Rückkehr zu Kant" ausgegeben; neue Lorbeerkränze legten die geistigen Nachkommen auf das Grab des einsamen Königsbergers, dessen Bahn sie eine Weile verlassen hatten. Das richtige Verständnis des Kantischen Kausalitätsbegriffes hatte die Spekulation recht bescheiden gemacht; die Weltbetrachtung des Empirismus und die beherrschende Rolle, die in ihr der Relativitätsbegriff spielte, hatte die letzte Lust zum Systembau verdorben. Wer auf Abbruch baut, liebt die Einfachheit und der Begriff des Luxus gewinnt ihm an Umfang. *Secrétan* blieb darüber nicht lange im Unklaren; Wissbegierde war so wie so nie seine hervorragendste Eigenschaft gewesen. Freiheit und Pflicht konnten schliesslich auch in einem bescheidenen Hause wohnen, das er nun neben dem alten zu bauen unternahm. Eine gewisse Stilähnlichkeit beider ist gleichwohl unverkennbar, die Unterschiede treten dabei um so deutlicher hervor.

Von Anfang an hatte unser Philosoph durch seine Arbeit nur die geistigen und sittlichen Bedürfnisse befriedigen wollen, deren Ansprüche ihm mit der Zeit doch noch zu hoch sind. Die Ableitung der Welt aus *einem* Prinzip scheint ihm jetzt „verdächtig"; Gott wird ihm Ziel statt Ausgangspunkt. Andere Wandlungen seines Denkens hat er nicht ausdrücklich hervorgehoben, sie ergeben sich aus seinen späteren positiven Aufstellungen von selbst; uns mag es genügen, seine Selbstkritik etwas zu beleuchten. Die Selbständigkeit seines Systems lässt sich auf die Dauer nicht ernsthaft bestreiten; die Gründe, welche schon seine Zeitgenossen hinderten, es als gelungen zu betrachten, sind nicht minder einleuchtend. Gewiss vermeidet die absolute Freiheit als Grundlage einer religionsphilosophischen Spekulation manche Ungeheuerlichkeiten, die sich die Zeitphilosophie leisten zu können glaubte, aber sie verträgt nicht einmal die wenigen Bestimmungen, mit denen sie beschwert wird. Die

[1]) These 50 fehlt.

Digitized by Google

unvermeidliche Zuhilfenahme der allerdings ebenfalls aus der Freiheit abgeleiteten Notwendigkeit gelingt nur durch Denkpostulate, deren Unvorstellbarkeit *Secrétan* ausdrücklich hervorhebt. Ueberdies hat das System manchen von seinem Urheber selbst schmerzlich empfundenen Riss; bleibt doch die Weltentstehung aus dem Willen eines bedürfnislosen, freien Gottes ebenso unerklärt, als dessen wunderbare Macht, die freie Kreatur zum Guten zu zwingen; oder sollte sich jemand mit dem Trost, dass bei Gott kein Ding unmöglich sei, zufrieden geben? Beidemale muss das Rösslein der Induktion den durch die müde gewordene Deduktion festgefahrenen Wagen wieder in Gang bringen. Der grosse Wert, den *Secrétan* von vornherein auf die Harmonie der Spekulation mit der Erfahrung legte, erleichterte ihm den Übergang zu seiner späteren Betrachtungsweise; er erhält auch dem geschichtsphilosophischen Teil seine Bedeutung. War das System unter dem Einfluss einer schon etwas vermoderten Zeitphilosophie entstanden, so steht die Geschichtsphilosophie *Secrétans* stark unter dem Zeichen der kirchlichen Lehre. Das häufige Zusammentreffen der Spekulation mit dem Dogma verstimmt durch den Verdacht der Absichtlichkeit; man denkt an die Ostereier versteckende Mutter, die nach vergeblichem Suchen der entdeckungslustigen Kinder mit dem unschuldigsten Erstaunen das sorglich geborgene Gut zu Tage fördert. — Das Meer der Spekulation war also verlassen, das Schifflein an den Klippen zerschellt; der gestrandete Schiffer hatte nur die Flagge gerettet, auf der die Worte Pflicht und Freiheit standen. „Die sittliche Weltordnung ist der Ausdruck eines positiven Willens“, „das Prinzip des Seins ist imstande, zu uns in Beziehung zu treten“: mit diesem Strandgut beginnt der schaffensfreudige Held einen neuen Abschnitt seines geistigen Lebens. Die Zeit der Monologe war nicht nur für das Drama vorbei: ohne fortwährende Auseinandersetzung mit einer stets wachsenden Gegnerzahl, ohne Eingehen auf ihre Art der Problemstellung, ohne Befreiung von allem unnützem Gepäck konnte der Kampf für die sittliche Weltordnung nicht mehr geführt werden. Gelegentliche Rückfälle in alte Gewohnheiten pflegte *Secrétan* gern mit einer Bemerkung über den subjektiven Wert jeder Spekulation zu begleiten.

II.

Die in Le principe de la morale und in La civilisation et la croyance in anderem Zusammenhang vorgetragenen Anschauungen hat *Secrétan* bis zum letzten Atemzug vertreten; eine Zusammenbehandlung beider Werke ergiebt sich bei ihrer innigen Verwandtschaft von selbst.

Digitized by Google

Philosophie und exakte Wissenschaft sind auch jetzt noch für den Lausanner Denker keine identischen Begriffe; erstere behält etwas von ihrer früheren beherrschenden Stellung; sie ist der Präsident im Reiche der nunmehr republikanisch regierten Wissenschaften, dessen Monarch sie einst war. — Die Wissenschaft hat mit *Tatsachen* zu tun; sie erklärt ihr Zustandekommen, sie bringt sie in ein Verhältnis der Überordnung und der Abhängigkeit, sie füllt etwaige Lücken durch Hypothesen aus. Die Philosophie fragt nach dem *Warum* dieser Tatsachen. die Wissenschaft liefert ihr nur die Kärrnerarbeit durch Erklärung des *Wie.* Der Philosophie fehlt die Bestätigung sowohl wie die Wiederlegung durch Erfahrung; sie hat ihrer Aufgabe genügt, wenn sie die Gesamtheit wissenschaftlicher Wahrheiten durch eine der Vernunft annehmbare Hypothese erklärt und über unser Wesen, unser Woher und Wohin einigermassen befriedigenden Aufschluss gegeben hat.

Auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie hat *Secrétan* nur über die Erkenntnistheorie sich gelegentlich ausgesprochen. *Locke* und *Kant* sind ihm hier die bedeutendsten Vertreter einer das Subjekt und Objekt, das Apriorische und Aposteriorische in gerechter Weise verteilenden Auffassung. Dabei macht er ebenso energisch gegen den *Sensualismus* Front, der das persönliche Moment vernachlässigt, wie es sich z. B. in der Überlegung, der Aufmerksamkeit, der Berechnung offenbart, als gegen den *Rationalismus*, der die Tatsachen selbst zu erfinden meint und die Wirklichkeit bedauert, die sich nicht nach seiner Vernunft richtet; er findet die Schwäche des *Phänomenalismus*, der konsequenterweise weder Irrtum noch Wahrheit kennt und doch die Irrtümer bekämpft, er entdeckt den Zwiespalt zwischen der Praxis und der Theorie des *Skeptizismus*, der nicht weiss, ob er weiss oder nicht weiss und doch handelt, als ob er wüsste. Überall „begegnet der Zahn irgend ein Sandkorn“.

Da für *Secrétan* die Ethik notwendig einen Teil der Gesamtweltanschauung ausmacht, so findet er auch in ihr ein apriorisches und aposteriorisches Moment; erst beim Betreten des praktischen Bodens kommen wir in dieser zweiten Periode aus dem Skizzenhaften heraus; hier erst befindet sich unser Philosoph auf seinem eigensten Gebiet.

Der Mensch beginnt sein Dasein mit dem *Willen,* der ihm seiner Natur gemäss zu handeln, sie zu verwirklichen gebietet. Dazu musste er *sich kennen,* aber dieses Nachdenken über die Gesetze seines Denkens und Handelns ist nur ein sekundärer Akt, eine Rückkehr zu sich selbst; das Selbstbewustsein beginnt demnach mit einer *sittlichen Tat.* Kein Wunder also, wenn einem Versuch, der Denken und Wollen in uranfänglichem harmonischem Zusammen-

Digitized by Google

wirken begreifen will, jeder Weg verdächtig scheint, der diese Einheit durch irgendwelche, noch so wahrscheinliche Hypothese zu zerstören unternimmt. — Die Selbsttätigkeit des Menschen beginnt also mit einem Willensakt, einem Sollen, einer *Pflicht*, zunächst gegen sich selbst. Diese von dem innersten Bedürfen des Menschen als Aufgabe empfundene Pflicht muss einer Fähigkeit entsprechen, die sie ihn lösen lässt; *die Pflicht hat die Freiheit zum Korrelat*. Die Verbindung, in der dieser Grundbegriff der *Secrétan*schen Philosophie stets vorkommt, bildet von vornherein seine Beschränkung. Der Philosoph der Freiheit hatte nie bestritten, dass das Ideal der Wissenschaft die Erklärung des Weltalls aus dem Kausalitätsgesetz, also der absolute theoretische Determinismus sein müsse; er hat ebensowenig übersehen, dass eine wachsende Annäherung an dieses Ideal gerade die gelehrte Arbeit unseres Jahrhunderts kennzeichnet; trotzdem war er von der Unmöglichkeit eines absoluten Determinismus d. h. einer Verwirklichung des Wissensideals überzeugt und er glaubte dieser Illusion nicht das Zeugnis einer sittlichen Bewustseinstatsache zum Opfer bringen zu müssen. Die tatsächliche Herrschaft des Kausalgesetzes auf vielen Gebieten vermehrt nicht die noch geringe Wahrscheinlichkeit, es auf alle auszudehnen; das Primat der praktischen Vernunft gebietet die Überordnung des praktischen Handelnsideals über das theoretische Erkenntnisideal. Nur die durch das Pflichtgefühl postulierte *Willens*freiheit also wird festgehalten; eine Umkehrung dieses Abhängigkeitsverhältnisses, die eine theoretische Rechtfertigung der Pflichttatsache und des Pflichtgehorsams erforderte, wird mit dem Axiom abgelehnt: *der Glaube an die Pflicht ist selbst Pflicht*. Der Schwerpunkt liegt also in der Freiheitslehre, die *Secrétan* in seinem ersten Hauptwerk doch nur ungenügend begründet hatte. Der Determinismus hatte damals nur mit dem Finger gedroht, jetzt packte er seine Feinde an der Gurgel.

Ein Beweis für die Willensfreiheit ist unmöglich. Das Argument des Freiheits*gefühls*, das jedem Menschen — *Eduard von Hartmann* ausgenommen innewohne, kann ebenso trügerisch sein, wie andere Gefühlszeugnisse, die sich aus der Erziehung, Vererbung und Gewohnheit in einer Weise erklären lassen, die sie als Beweisgrund untauglich macht; immerhin kann es als Nebenargument wohl noch in Betracht kommen. Der Determinismus hat sich mit der Zumutung, die *Möglichkeit* eines anderen Ganges der Ereignisse als den sie einschlugen, zu beweisen, eine für ihn selbst gefährliche Waffe geschmiedet; oder ist er etwa imstande, im gleichen Falle die *Unmöglichkeit* darzutun?

Digitized by Google

So kämen wir zu einem zweiten Hauptsatz der Freiheitslehre: *ein Beweis des Determinismus ist ebenfalls unmöglich.* Er wie sein Gegenteil sind Erfahrungsweisheiten und somit jeder Beweisbarkeit entzogen, die alle Einzelfälle auf ihr notwendiges oder zufälliges Zustandekommen prüfen müsste. Die „unwandelbaren" Naturgesetze z. B. sind nur Abstraktionen aus der Erfahrung; zahlreiche ihnen wiedersprechende Fälle bleiben unerklärt. Handelt es sich also nur um zwei einander gegenüberstehende *Hypothesen*, so wird die Untersuchung des Freiheitsproblems zu einer Abwägung der grösseren *Wahrscheinlichkeit.*

Was zunächst den *Determinismus* betrifft, so wurde seine Notwendigkeit als Ideal der Wissenschaft schon hervorgehoben. Ist Wissen Selbstzweck und somit das Einheitsbedürfnis des Denkens das höchste Gut, so ist jede die Geschlossenheit der Weltbetrachtung vergrössernde Hypothese willkommen zu heissen; ist es aber nur Mittel zur Verwirklichung eines sittlichen Ideals, so kommt es doch noch auf einen Vergleich an. Gewiss ist die Möglichkeit einer Gesellschaftsordnung unter dem Szepter des Determinismus möglich; sie vollzöge die Identifikation von gut und nützlich und bestrafte demgemäss das Unglück derer, die sich auf gemeingefährliche Weise betragen, ohne dass von ihrer Verantwortlichkeit irgendwie die Rede sein kann. Man zieht nun aber neben der Denkmöglichkeit des Determinismus seine *praktischen Konsequenzen* in Betracht. — Das Ziel der Wissenschaft und die Bedingung ihres Fortschritts ist eine wachsende Übereinstimmung, eine allmählige Objektivirung unserer Vorstellungen von den Dingen, die nur durch eine langsame, nach dem Gesetze des Determinismus *notwendig* vor sich gehende Wandlung möglich ist; tatsächlich lebt der Mensch der *Illusion*, den geistigen Fortschritt selbsttätig herbeizuführen; von ihr bezieht er die freudige Kraft zur Arbeit. — Mit dem *sittlichen* Fortschritt steht es nicht anders; das stärkere Motiv erringt hier notwendig den Sieg. Tatsächlich ist der handelnde Mensch von dieser Notwendigkeit keineswegs überzeugt: die Tagesfrage „was soll ich tun?" die Reue nach der begangenen Tat, das Plänemachen und Entschlussfassen führt zu einem fortwährenden Lügenstrafen der theoretischen durch die praktische Vernunft und damit zu einem kraftlosen Doppelleben, bei dem die genetische Analyse des Freiheits- und Pflichtgedankens nur bescheidenen Trost gewährt. Die sinnreiche Ausflucht des Deterministen, die guten Motive durch Stärkung notwendig und siegreich machen zu können, vergisst, dass diese Verbesserung der Motive selbst wieder unter dem Gesetz der Notwendigkeit steht und weder verdienstlich noch freiwillig genannt werden darf. Hat aber unsere Erkenntniskraft somit die Unerträglichkeit der theoretischen mit der praktischen Vernunft erwiesen, so entfernt sie

d by Google

sich gerade vor dem Ziel, dem ihre Aufgabe sie entgegenführt und eilt dem Abgrund des absolutem Skeptismus zu.

Die Abneigung gegen den *Indeterminismus* entspringt zumteil einer etwas abenteuerlichen Vorstellung über das Selbstbewusstsein seiner Anhänger. *Secrétan* denkt nicht daran, etwas im Sinne des *Romang*schen Vorwurfs gegen die Willensfreiheit als einen Nachahmungsversuch der göttlichen Schöpferkraft, dem Individuum auch die Schaffung der Möglichkeit zuzugestehen, zwischen denen es sich zu entscheiden hat; es kann sich nur um eine *Wahl*freiheit unter Gegebenem handeln. Mit dieser Selbstentscheidung ist das Gesetz der Krafterhaltung keineswegs verletzt, wofern man sich seine Tätigkeit als Verwirklichung einer beliebigen Möglichkeit vorstellt, an deren Stelle der etwa dazwischenkommende freie Wille ohne neuen Kraftaufwand auch eine andere setzen kann. — Ein starkes *praktisches* Argument gegen den Determinismus bildet für *Secrétan* noch die Tatsache, dass seine *theoretischen* Gegner sich in ihrem *empirischen* Verhalten mit ihm in merkwürdigem Gegensatz befinden. Sollte diese Inkonsequenz nur ein Triumph des Trägheitsgesetzes oder vielleicht doch die Mahnung einer innern Stimme sein, die sich nicht nach theoretisch als vernünftig erkannten Maximen zu richten beliebt? Doch seit *Sokrates* Tode ist ja die Tugend kein Wissen mehr und die „Volkserziehung" — ein von sonst pessimistischer Seite mit glühenden optimistischen Hoffnungen umwobener Begriff — wird vielleicht einen ungewohnten Erfolg des Determinismus zustandebringen. — Schliesslich gibt auch hier die Entscheidung zugunsten des Primats der theoretischen oder der praktischen Vernunft den Ausschlag. Wir wissen, wofür *Secrétan* sich entschied: wir begreifen dann auch den relativ geringen Wert, welchen er den meisten seiner Argumente beimass. Lieber hätte er an der Logik des menschlichen Denkvermögens gezweifelt, als an der Untrüglichkeit seines sittlichen Bewusstseins. *Edmond Schérer* täuschte sich nicht in der Beobachtung, „der Mann, der über die Mauer sehen wolle", verfüge über eine ausser dem Bereich des Wissens liegende Sicherheit.

So ist die Pflichttatsache eine Erscheinung des sittlichen Bewusstseins, der Glaube an sie ein Axiom und das Mittel zu ihrer Verwirklichung — die Freiheit — eine wissenschaftlich mögliche, praktisch notwendige Annahme; es ist an der Zeit, uns ihrer Genesis und ihrem Inhalt zuzuwenden. Ernstlich bestritten wird die formell gefasste Pflicht von niemandem. Jeder normale Mensch zeugt in seiner Lebensführung von irgend einem, auch noch so rudimentär ihm vorschwebenden Lebensideal; er verwendet die Kategorien des Guten und Bösen, er drückt Achtung und Verachtung aus, er lebt

Digitized by Google

nach einer ihm selbst vielleicht unbewussten ethischen Theorie. Welcher Begründung des sittlichen Sollens wird er sich am besten anschliessen? Der Empirismus verzichtet auf eine Erklärung des nicht „erscheinenden“ menschlichen Wesens, seines Ursprungs und seiner Bestimmung; mit der Pflichttatsache muss er sich wohl oder übel abfinden. Ihre an die *Nietzsche*'sche Entstehungshypothese des Guten und Bösen erinnernde Erklärung aus dem Trägheitsgesetz, das früher nützliche (= gute) Handlungen auch dann noch als gut und nötig, mithin als Pflicht empfinden lässt, wenn sie für ihren Urheber schon längst schädlich (= böse) geworden sind, lässt — einmal abgesehen von ihrer Unwahrscheinlichkeit, sowie der Anfechtbarkeit der eben angedeuteten noch zu besprechenden Indentität — den Tatbestand unangetastet. Einen anderen, jedenfalls gelungeneren Versuch, die Ethik auf Vorschriften zu beschränken, macht der Empirismus durch Ableitung der guten Pflichttat aus dem Wohlgefühl, das sie erzeugt; nur ist damit eine Solidarität menschlichen Empfindens und Urteilens vorausgesetzt, die bei einer Weltanschauung, welche weder das Individuum noch die Gattung als „erscheinend“ anerkennt, erstaunen muss. Wer will die Behauptung des Bösewichts, dass die schlechte Tat ihm ein grösseres Wohlgefühl erzeuge, widerlegen? Der Empirist überzeugt den Gegner durch überempirische Vernunftbeweise; um seinen Standpunkt auf seine Richtigkeit zu prüfen, muss man ihn einnehmen; er setzt die Gemeinsamkeit des Zieles voraus, das er ohne Grund als verpflichtend ansehen muss. Über den Rest von Menschen, die über ihr Wohl oder Wehe weniger sozial zu denken geneigt sind, vermag nur der *Zwang* etwas oder — der Glaube an eine Pflicht, die man bekämpft, indem man sie stillschweigend unter die Voraussetzungen aufnimmt. Solche heimlichen Anleihen sind gerade kein Beweis von Selbständigkeit des Denkens.

Die Ethik kann also nicht aus Einzelvorschriften abgeleitet werden, die in ihrer Allgemeinheit von geringem Wert und durch eine speziellere Fassung nur auf räumlich und zeitlich begrenztes Gebiet ausdehnbar wären; sie bedarf vielmehr eines *Prinzips* und reiht sich der Gesamtweltanschauung als die Verpflichtung ein, in ihrem Sinne zu handeln. Die Notwendigkeit dieser Verpflichtung folgt aus der theoretisch unbegründbaren sittlichen Gebundenheit des Menschen, die ihn seines Ich versichert und seine Natur zu verwirklichen gebietet. Ein Versuch in diesem Sinne überzeugt uns von unserer Abhängigkeit von der Aussenwelt, der wir notwendig zur Verwirklichung unserer Zwecke bedürfen. Das Postulat der Freiheit des Individuums wird durch das Gegenpostulat der *Solidarität der Gattung* begrenzt, womit das aposteriorische Element

Digitized by Google

des sittlichen Prinzips ausgesprochen ist. Wird der Gegensatz beider Begriffe durch eine Synthese zu heben möglich sein? Gibt es überhaupt Individuen, gibt es eine Gattung? Eine Betrachtung der *physiologischen* Seite dieser Begriffe lehrt das Nichtvorhandensein des individuellen Elements in der *unorganischen* Natur (Krystall, Stein etc.). Die Zellen der *organischen* Natur erhalten ein individuelles Leben, das sich als Anziehung, Abstossung und Austausch der Moleküle kundgibt; sie beweisen damit zugleich ihre Selbständigkeit wie ihre Abhängigkeit von einem sie umschliessenden Ganzen. Die weitere Entwicklung verteilt die ein Zusammengehöriges ausmachenden Elemente auf mehrere Individuen, d. h. erzeugt die geschlechtliche Differenzirung; hier stellt erst das *Paar* den Mikrokosmos in einiger Vollkommenheit dar. Die Zusammengehörigkeit von Mann und Weib, Eltern und Kindern ist doch eine unbestrittene Tatsache. Auch die *metaphysische Solidarität* ist durch die tägliche Erfahrung erkennbar. Am deutlichsten weist darauf das gemeinsame Phänomen der Sprache und das ohne sie unmögliche Denken hin. Die Menschheit und gerade ihre edelsten Vertreter, ihre Geisteshelden, Erfinder und Entdecker zehren von einem gemeinsamen, ererbten Geistes- und Gefühlsbesitz, den sie nur um einen winzigen Bruchteil vergrössern. Andere Beobachtungen, wie die Erblichkeit geistiger Eigenschaften oder der Nachahmungstrieb, dieses Danaergeschenk unserer geschwänzten Vorfahren, stärken das Gefühl der Einheit, die sich als Erscheinungsform der Solidarität verstehen lässt. —

Die *sittliche Solidarität* ist nicht minder eine Erfahrungswahrheit. Es gibt eine Familien- und Standesehre, ein Volksgewissen, ein Menschenrecht; sollte diesen Begriffen kein Reales entsprechen? Ein umständlicher Beweis trüge Eulen nach Athen. Trotzdem lässt sich das Gewicht der gegnerischen Einwürfe nicht verkennen. Wieder tritt der Empirismus auf den Plan. Diesmal erneuert er den alten Streit um die Realia und Nominalia, indem er den Gattungsbegriff für eine Abstraktion erklärt. Gewiss ist dies der sicherste Fluchtweg vor dem Pantheismus, aber um welchen Preis wird er gefunden! Der Einheitsbegriff, mit dem der Empirismus dabei operiert, ist der des Atomismus, der in seiner konsequenten Anwendung, vor der seine Vertreter auch keineswegs zurückscheuten, auch kein Individuum anerkennen darf. Haben wir aber in dem sogenannten Individuum nur ein Konglomerat von Bewusstseinszuständen, deren jeder sich beständig zu neuen Kombinationen zusammenschliesst, zu erblicken, so stossen wir wie bei der Freiheitslehre wieder auf die *Illusion*, auf deren wohltätiger Wirkung das menschliche Individual- und Sozialleben aufgebaut ist. — Stichhaltiger ist die gegnerische

Digitized by Google

Behauptung der Unvereinbarkeit von Freiheit und Solidarität. Gewiss liegt, rein theoretisch betrachtet, hier ein Widerspruch vor; auf relative, unvollkommene Verhältnisse angewandt, wirken beide nur begrenzend aufeinander. Für *Secrétan* besteht hier eine Antinomie, die aber nicht in der intelligiblen Welt sich löst, vielmehr gerade in der praktischen; man muss das Problem nur von dem logischen auf das ethische Gebiet hinüberspielen; der *Inhalt* beider Begriffe ermöglicht erst die Synthese. Wächst das freie Individuum aus der selbstsüchtigen Liebe zur selbstlosen Nächstenliebe heraus, so sucht es zur Durchführung seiner Zwecke die Mitwirkung aller; die Erreichung dieser Zwecke enthielte die Synthese vollkommener, individueller Freiheit mit vollkommener, sozialer Solidarität.

So wird das Prinzip des sittlichen Handelns immer mehr dem Dunkel entzogen. Glaubten wir anfangs nur an eine unbestimmte, machtvolle Verpflichtung, so sind wir jetzt schon imstande, sie als Verwirklichung unserer Natur, als durch das Gesamtinteresse begrenzte Selbstbejahung zu bezeichnen. So ist die Behauptung des eigenen Ich zugleich ein Wollen der Vollendung und des Glücks unseres Nächsten. Warum sollte man nicht auch diese Begründung des Sittlichen als Utilitarismus bezeichnen? Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit finden indertat besser ihren Weg als Selbstsucht. Nur muss als das *Gute*, von dem es einen allgemeingültigen Begriff gibt, nicht das vielköpfige und tiefsinnige *Glück* als unsere Bestimmung angesehen werden. Die Einsicht in die scheinbare Differenz des Individual- und des Gesamtwohls, die auf Kosten des falsch verstandenen Eigeninteresses getilgt werden muss, hindert uns auch, in dem Tun des Guten nur einen schlauen, augenblickliche Unlust dauernder Lust zuliebe ertragenden Egoismus zu erblicken; ohne Opfer ist jede wahre Selbstbejahung unmöglich. Wie weit bei alledem Secrétan von einer asketischen Weltanschauung war, die Opfer bringt, welche keinem zugute kommen, bedarf keiner weiteren Hervorhebung.

Ist das Gute unsere Bestimmung, so erhebt sich die Frage nach seinem Woher; zu dem Sittengesetz gehört ein Gesetzgeber, zu der Verpflichtung ein verpflichtendes Wesen. Hier knüpft sich die Sittlichkeit an die *Religion,* Gott wird sichtbar; sein Name ist: „der Wille, dass das Gute sei.“ Ihn postulirt aber auch die Methaphysik neben der Ethik. Gewiss kann die Wissenschaft des Zweckgedankens entraten. Wirklich und vernünftig würden dann wieder Synonyma, das Bewusstsein würde aus der Bewegung, die Bewegung und die Materie aus einer blinden Kraft erklärt.

(Schluss folgt.)

Digitized by Google

Die neue Kirche in Zürich-Wiedikon.

Jede neue protestantische Kirche, die für eine Gemeinde mit bestimmten kirchlichen Bedürfnissen erbaut werden muss, stellt jeweilen ein Problem für sich dar. Die Lösung des protestantischen Kirchenbaues mag im Wesentlichen gefunden sein. Die Durchführung desselben aber ist davon abhängig, wie viel Plätze zu beschaffen, ob ein oder gar mehrere Unterrichtszimmer in der Kirche unterzubringen sind, die zwar abgeschlossen für sich gebraucht, dann aber wieder zur Vergrösserung des gesamten Innenraumes beigezogen werden können; welcher Quadratinhalt für das die Orgel umgebende Sängerpodium in Aussicht zu nehmen ist u. a. m.

Die Hauptfrage, wie eine protestantische Kirche nach den Anforderungen der Gegenwart am besten einzurichten sei, hat in letzter Zeit eine Beantwortung gefunden, welche allgemein zu befriedigen scheint. Zentralbau nennt man die Aufordnung der Plätze, wonach alle rings um die Kanzel sich gruppirend, den freien Ausblick auf dieselbe behalten und wiederum alle von der Kanzel aus gesehen werden. Die Kanzel liegt dabei zwar nicht nach amerikanischem Muster mitten im Zuhörerraum, sondern gegen die Peripherie hinaus, etwa in der Peripherie desjenigen Kreises, welcher den eigentlichen Mittelraum abgrenzt, und an welchem die Seitenschiffe anstossen. Sie ist der Brennpunkt, auf den von allen Seiten die Linien zusammenlaufen.

Ähnliches wurde auch in frühern Kirchenbauten angestrebt, doch so, dass ein geometrischer kreis- oder doch ellipsenförmiger Innenraum geschaffen wurde, den keinerlei seitliche Gliederung in seiner Uniformität störte. Ein solcher Raum hinterlässt beim Mangel jeglicher Gliederung, trotzdem er die geraden Grundlinien vermeidet, den Eindruck eintöniger Grund- und Wandflächen.

Nicht ganz leicht machte sich der Zentralbau, als man zur reichern Gliederung der Fassade wie des Innenraumes die Einlegung eines Lang- und Querschiffes für nötig erachtete, oder, sagen wir auch, das Bedürfnis empfand, die Vorteile des Zentralbaues auf einen klassischen Baustil anzuwenden. An der Kirche Zürich-Enge hat das in hübscher Renaissance Prof. Bluntschli in Zürich, an derjenigen in Zürich-Wiedikon auf glücklichste Weise Architekt Paul Reber in Basel im Übergangsstil der Frühgothik durchgeführt.

Herr Architekt *Reber* hat in der letzten November vollendeten Kirche zu Wiedikon ein protestantisches Gotteshaus mit 1180 Sitzplätzen geschaffen, das in musterhafter Weise den praktischen Bedürf-

Digitized by Google

nissen entspricht. Kenner halten dafür, dass auch die ganze architektonische Lösung allen zu stellenden Anforderungen entspreche. Jedenfalls stellt sie sich dem Auge des Laien als ein überaus liebliches Bild dar, welches sich in harmonischer Weise in die landschaftliche Szenerie, deren Hintergrund der Ütliberg ist, einordnet. Vor allem aber präsentirt sich das Innere ebenso würdig als heimelig, und was nun einmal das allerwichtigste ist, die Kirche erfreut durch eine Akustik, wie sie sich ein Kanzelredner nur wünschen kann.

Seitenfassade 1 : 400.

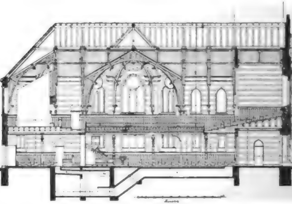
Vom Beginn der Grabarbeiten an gerechnet, stand der Neubau in 1½ Jahren fix und fertig da, trotzdem die Umgebungsarbeiten noch eine ganz ausserordentliche Erdbewegung notwendig machten. Es dürfte diese rasche Erstellung in der Geschichte des schweizerischen Kirchenbaus so ziemlich den ersten Rang behaupten.

Wir geben im folgenden das Detail der Kirche, und zwar an Hand der Grund- und Querschnitte, welche uns die Redaktion der Schweiz. Bauzeitung, Hr. *A. Waldner* in Zürich in freundlichster Weise zur Verfügung gestellt hat. Eine photographische Aufnahme

Digitized by Google

der neuen Kirche werden wir später reproduziren, wenn der wiederkehrende Frühling den Pflanzenwuchs der ganzen Umgebung zur Entfaltung gebracht haben wird.

Die Kirche liegt auf der nördlichen Abdachung eines Moränehügels, den einst der Linthgletscher zwischen Ütliberg und Zürichsee ablagerte. Diese Wallmoräne, aus Sand und Lehm kompakt geschichtet, bildete nach den Untersuchungen von Professor Heim einen durchaus glücklichen Baugrund. Doch tat man an das Turmfundament ein übriges, indem man dasselbe auf einen starken, aus Zement formirten künstlichen Felsen aufbaute. Dank diesem Umstand hat denn auch der bis zur Wetterfahne 51 Meter messende Turm weder beim Aufbau selbst noch bei der ersten Glockenprobe den geringsten Defekt erlitten. Der Turm wurde nicht, wie anfangs geplant, in die Mitte der Frontfassade, sondern auf die nördliche Ecke hinaus gestellt, wo er, dem Auge weithin, bis auf den Fuss hinab sichtbar, so recht aus dem Boden herauswächst.



Längenschnitt 1 : 400.

Die Aussenseite der Kirche ist, die aus Sandstein gefertigten Fensterbänke, Fialen etc. ausgenommen, in Backsteinrohbau durchgeführt. Mit besonderer Sorgfalt hat eine der grossen Backsteinfabriken Wiedikons sich's angelegen sein lassen, Verblendsteine herzustellen, wie man sie sonst nur aus Frankfurt und süddeutschen Etablissements bezieht. Ihr warmer, rötlich gelber Ton geben der

Digitized by Google

Kirche ein eigenartiges Aussehen. Die Sorge, dass derselbe dem Volke vielleicht nicht zusagen werde, war schnell genug gehoben, ebenso auch die andere, dass die Backsteinfugen dem Bau ein unruhiges Aussehen verleihen könnten. Die Bedachung des Schiffes und kleinen Turmes ist mit belgischem Schiefer, diejenige des Hauptturmes mit Kupferrauten durchgeführt.

Wir geben im folgenden zunächst dem Architekten P. Reber selbst das Wort, der sich in der Schweiz. Bauzeitung folgendermassen über die Kirche ausspricht:

„Die Höhenquote des rings um die Kirche horizontal ausgeebneten Terrains beträgt 438 m.

Der Grundriss lässt sich rubrizieren unter Zentralbau mit Langschiff, eine Anlage, welche gegenwärtig bei vielen protestantischen Kirchen in Deutschland Anwendung findet und die es ermöglicht, in knapp umrissenen Linien im Schiff und auf den Emporen eine angemessene Sitzzahl unterzubringen.

Die Kirche enthält	1168	Sitzplätze
Schiff	566	„
Kleiner Saal	136	„
Emporen	466	„
Total	1168	Sitzplätze

und es wurden dieselben auf 0,50 m Breite und 0,80 m Tiefe berechnet. Unmittelbar hinter der Kanzel, welche in die Mittelachse der Kirche gelegt ist, baut sich die Orgelempore auf, welche vornehmlich für Musik- und Gesangsvorträge bestimmt ist.

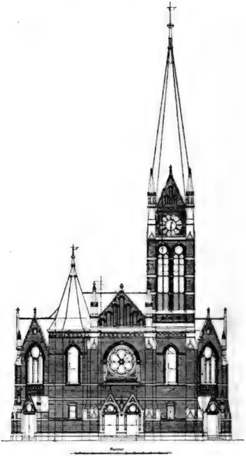
Für kleinere Versammlungen, Kinderlehren u. s. w., bei welchen die Emporen gar nicht oder doch nur teilweise benützt werden, ist unterhalb der Hauptkanzel noch ein kleines Rednerpult angebracht, und vor demselben ist der Taufstein aufgestellt.

Im Erdgeschoss hinter der Kanzel ist der hinter der Orgelempore verfügbare Raum zu einem kleinen Saal ausgestaltet, welcher zu gewöhnlichen Zeiten durch Einlegtüren vom grossen Kirchenraum abgetrennt ist. An Festtagen und für grössere Versammlungen wird durch Öffnen dieser Einlegtüren der kleine Saal mit dem grossen in Verbindung gebracht und es werden hiedurch 136 Sitzplätze mehr gewonnen.

Zur Erzielung einer befriedigenden Akustik sind für die Konstruktion und die Verkleidung des Innern diejenigen Grundsätze zur Anwendung gelangt, welche als allgemein gültige hiefür bezeichnet werden können. Die Raumdimensionen sind sowohl in den Flächen-, als auch in den Höhenabmessungen in bescheidenen, für

Digitized by Google

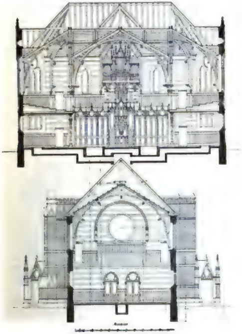
den Sprechenden günstigen Grenzen gehalten, und es sind die sogenannten scharf Schall reflektirenden Materialien für Wand- und Deckenflächen möglichst vermieden worden.



Hauptfassade 1 : 400.

Die vollständig in Holz ausgeführte Deckenkonstruktion wird durch verschraubte Bögen getragen, ist in Friesfelder eingeteilt und mit Knäufen verziert.

Unmittelbar nach der Reformation wurde bekanntlich in den evangelischen Gotteshäusern grundsätzlich alles ängstlich vermieden, was in irgend einer Weise an den katholischen Kultus erinnern konnte. Die Wände und Decken blieben weiss getüncht, kein Bild und kein Farbenschmuck wurde geduldet, der Orgelton, welcher die Erinnerung an Messe und Hochamt wachrufen konnte, wurde verbannt und der Gemeindegesang durch mehr oder minder gut geschulte Vorsänger geleitet.



Querschnitte 1 : 400.

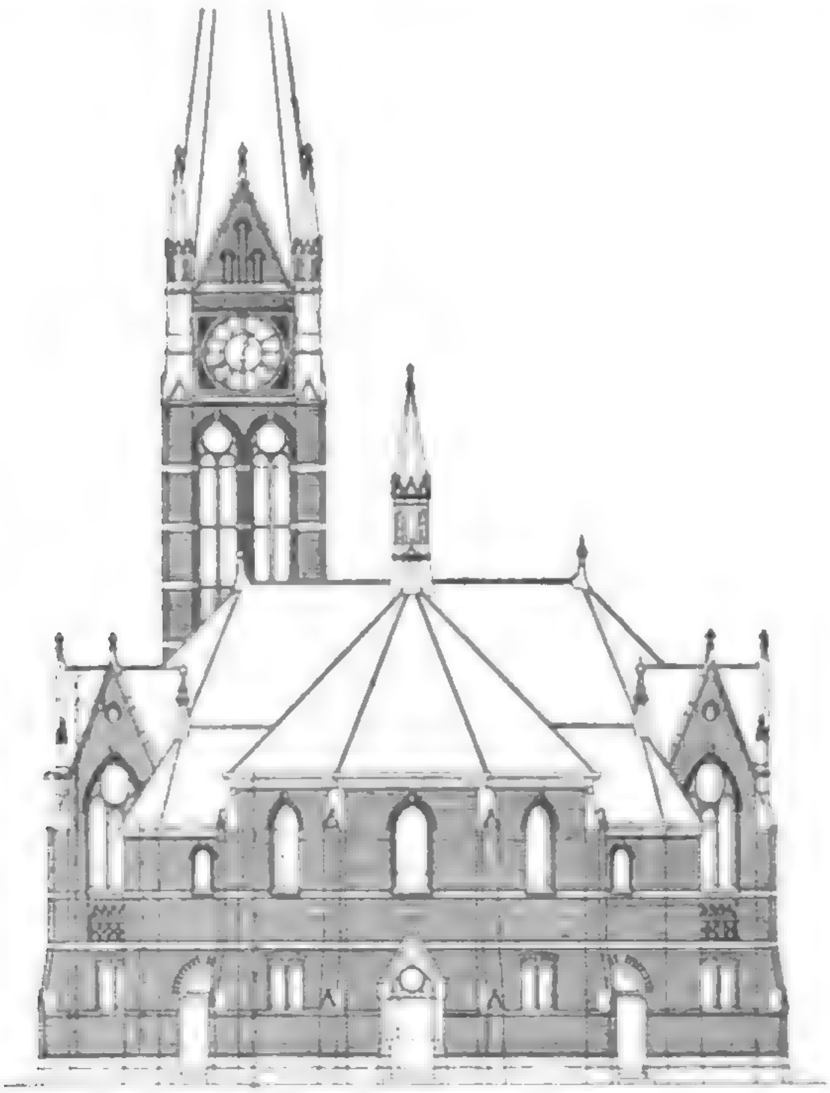
Diese rigoros puritanischen Anschauungen haben sich in der neuesten Zeit glücklicherweise geändert, und eine freiere, der Ton- und Farbenkunst freundlichere Gesinnung belebt allenthalben die evangelisch-kirchlichen Kreise.

Dieser neueren kunstfreundlichen Richtung entsprechend, ist auch das Innere der Kirche ausgestattet mit Orgel und Farben-

Digitized by Google

schmuck, und es wird das echt evangelisch empfindende Gewissen sicherlich nicht darunter zu leiden haben.“

Das ganze ist mit diesen Worten des Architekten recht bescheiden dargestellt. Wer es mit angesehen, welche sorgfältige Aufmerksamkeit er der Auswahl der in der Kirche zur Anwendung kommenden Farbtöne zuwendete, wird auch das hier erreichte glückliche Resultat nicht so ganz selbstverständlich finden, dass nämlich

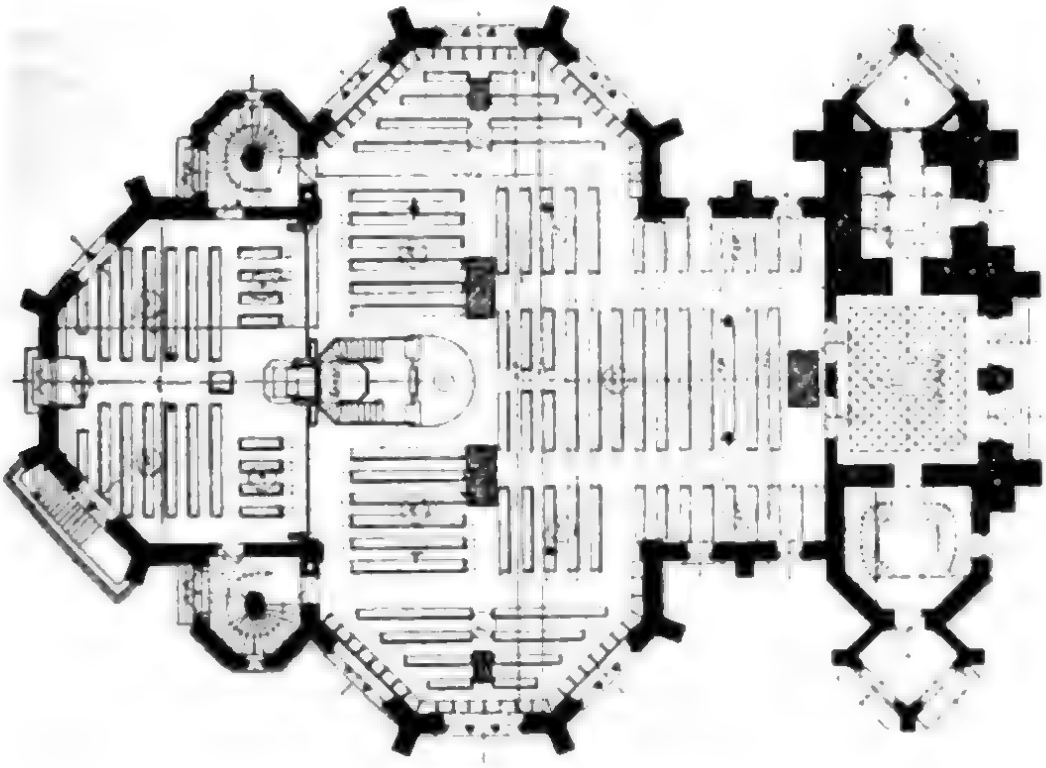


Hinter Ansicht (Chor) 1 : 400.

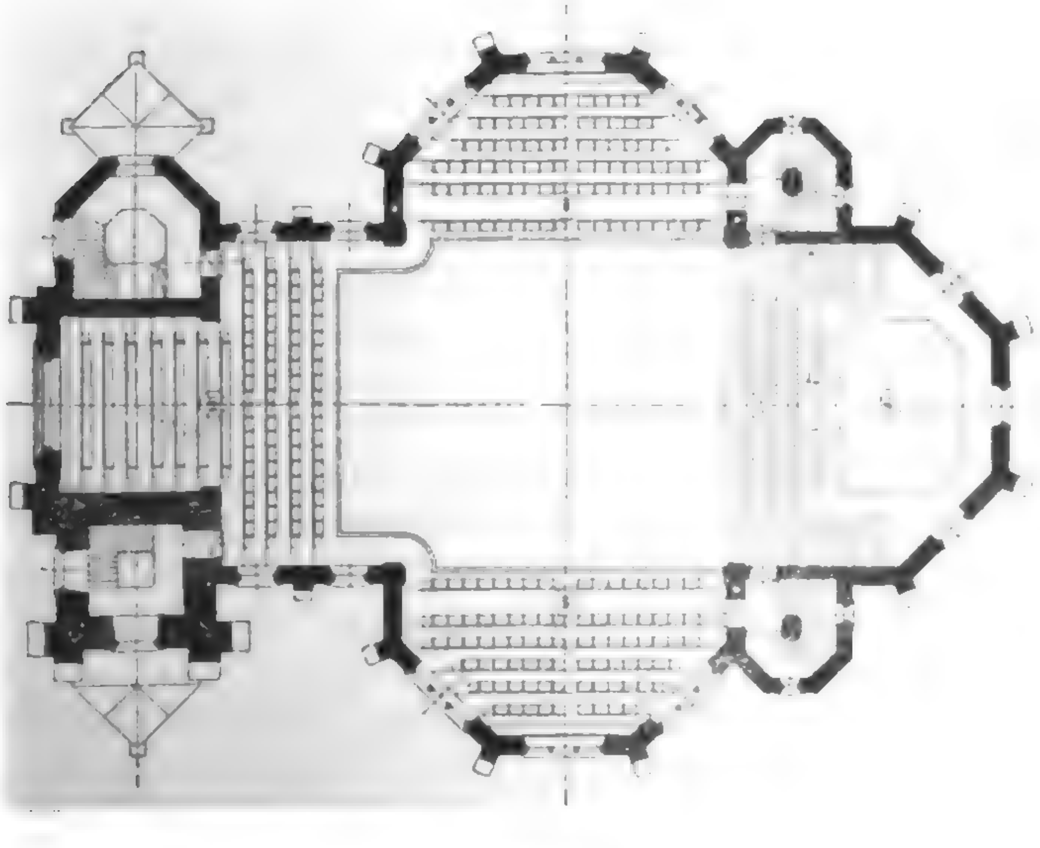
bei reicher polychromer Behandlung des Innern doch in keiner Hinsicht die würdige Ruhe des Gesammtbildes beeinträchtigt ist. Die angewendete Manier der sogenannten Lasur, welche die Deckfarben vermeidet, lässt besonders das Holzwerk der kühn gesprengten Decke vortrefflich zur Geltung kommen.

Der ganze Kanzelaufbau findet im Mittelstück der dahinter liegenden Orgel einen imposanten Abschluss. Die Kanzel selbst ist breit, geräumig, tribünenartig gehalten. Ein Kanzeldeckel ist vermieden. Der Architekt nennt denselben mit Recht einen Notbehelf

Digitized by Google



Grundriss vom Erdgeschoss 1 : 400.



Emporen-Grundriss 1 : 400.

Digitized by Google

bei korrekturbedürftiger Akustik. Auch die Orgel baut sich frei, ohne beschwerendes Holzgehäuse auf, früher gebräuchlicher Manier entsprechend, in erster Linie die glänzenden Pfeifen, mit einigen Metallbändern verziert, wirken zu lassen.

Indem die Wände, welche den unter der Orgelempore liegenden Unterrichtssaal abschliessen, leicht und vollständig zurückgelegt werden können, sind nicht bloss die dort befindlichen 136 Sitzplätze organisch in das Ganze der Kirche einbezogen, sondern sie geben bis an ganz wenige auch noch den Blick auf die Kanzel frei, wenn gleich nur von der Rückseite. Jedenfalls aber wird auch hier der Redner ganz leicht verstanden.

Zur Sicherung der in dieser Kirche so glücklich erzielten Akustik sind nun allerdings nicht bloss die hiefür „allgemein gültigen Grundsätze“ zur Anwendung gekommen, wie Herr Reber erwähnt, sondern derselbe hat diesem schwierigen Kapitel durch viele Jahre hindurch eine ganz besondere Beachtung geschenkt, und was die Hauptsache ist, er wendet die von ihm gründlich studierten Bedindingungen einer guten Akustik auch gewissenhaft an, er arbeitet nicht bloss für's Auge, wie so viele Architekten, sondern auch für's Ohr. Nicht allein die geschickt gewählten Raumdimensionen und die Holzkonstruktion liess er hier zusammenwirken, sondern er liess sogar die nachher bemalten Steinwände in einem zwar ganz unauffällig rauhern Verputz halten, dass an den Wänden jedes „hallen“ und verhallen des gesprochenen Wortes vermieden werde und deckte obendrein die Gänge zwischen den Bankreihen nicht mit einem harten Belag von Steinplättchen, sondern mit Linoleum, welches auch noch das Kommen und Gehen fast unhörbar macht.

Die *Orgel,* mit 33 klingenden Registern versehen, ist von Meister Goll in Luzern gefertigt worden. Sie bringt die Röhrenpneumatik in Verbindung mit der Kegellade zur Anwendung, und ist durch den Expertenbericht als sehr gelungen ausgewiesen. Von dem neuestens gebräuchlich gewordenen Membransystem sah man ab, weil das dabei verwendete Leder zu wenig haltbar und dem Temperaturwechsel zu stark unterworfen ist.

Das auf B Dur gestimmte *Geläute,* von Rüetschi & Cie. in Aarau, im Gesamtgewicht von 6381 Kilogramm gefertigt, erfreut durch eine seltene Harmonie. Vermittelst hoher Schalllöcher ist den vier Glocken genügend Raum geschaffen, ungehemmt in's Land hinauszuklingen.

Die Gesamtkosten dieses Kirchenbaus betragen ziemlich rund 400,000 Fr. Davon entfällt zirka $^1/_4$ auf den Konto für Platz und Umgebungsarbeiten.

Digitized by Google

Bücherschau.

Das freie Christentum und die Bewegung für ethische Kultur. Vortrag, gehalten in Bern am 8. September 1896 von *Dr. Joh. Kreyenbühl*, Privatdozenten der Philosophie an der Universität Zürich. Freiburg i. B. und Leipzig, 1896. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der vorliegende Vortrag ist auf Ansuchen des Zentralkomites des schweizerischen Vereins für freies Christentum an der Generalversammlung dieses Vereins am 8. September d. J. in Bern gehalten und infolge vielfach geäusserter Wünsche dem Drucke übergeben worden.

Veröffentlichungen der Pestalozzigesellschaft in Zürich. 1. Heft. **Wie steuern wir der Verwahrlosung unter der Schuljugend?** Nach einem Vortrage von *C. Grob*, Schulvorstand der Stadt Zürich. Zürich, Druck von C. Aschmann, Stüssihofstatt 7. Preis 20 Cts

In gedrängten Zügen und doch mit reichem statistischem Material und unter vollständiger Hervorhebung der in Frage kommenden Gesichtspunkte wird diese wichtige Materie abgewandelt.

Ueber Glauben und Wissen. Eine Orientirung in den wichtigsten Fragen der christlichen Dogmatik, von *P. Ringier*, Pfarrer in Kirchdorf.

Das hier zur Anzeige kommende Werk eines bernischen Geistlichen ist ein sehr achtungswertes Zeugnis tüchtiger Studien, verbunden mit einem warmen Gemüte und weicher, im praktischen Amte gewonnener Erfahrung. Es ist hervorgegangen aus des Verfassers eigenem Bedürfnis nach Klarheit über die Fragen der wissenschaftlichen Dogmatik einerseits und ihr Verhältnis zum christlichen Glaubensleben anderseits. Die Ergebnisse seiner Studien und seines Nachdenkens legte er in einer Arbeit der theologisch-kirchlichen Gesellschaft des Kantons Bern vor, wo sie so allgemeine Anerkennung fanden, dass Herr Ringier aufgefordert wurde, seine Gedanken in erweiterter Form auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Wir haben also hier ein Werk vor uns, das, mehrmals überarbeitet, die Gewähr in sich trägt, ein reiflich erwogenes Geistesprodukt zu sein.

Der Titel ist ein doppelter. Das scheint freilich auf Mangel an innerer Einheit hinzudeuten. Aber es scheint auch nur so, so wenig die Darlegung der Prinzipien und ihre Anwendung auf Mangel an Einheit hinzudeuten brauchen. Und das ist wirklich das Verhältnis der beiden Teile, in welche das Buch zerfällt. Im ersten, prinzipiellen Teile über „Glauben und Wissen" werden Begriff, Verhältnis und scheinbarer Widerspruch der beiden Geistestätigkeiten entwickelt, um dann die Versöhnung dieses Widerspruchs zu suchen, worauf einige praktische „Erwägungen" und „Folgerungen" den ersten Hauptteil schliessen. Im zweiten Hauptteil sodann gibt der Verfasser auf Grund dieser prinzipiellen Erörterungen eine Orientirung über die wichtigsten Lehren der christlichen Dogmatik, wobei kaum eine der vielen das religiöse und kirchliche Leben der Gegenwart bewegenden Fragen unbesprochen bleibt.

Tiefer in den Inhalt und Gedankengang des ebenso ideenreichen als fein gegliederten Buches einzutreten, verbietet der knapp bemessene Raum einer Anzeige. Aber einige Winke wenigstens über die Richtung, in welcher der Verfasser die Versöhnung von Glauben und Wissen erblickt, glauben wir unsern Lesern doch schuldig zu sein. Er findet diese Versöhnung in der persönlichen *Glaubens*gewissheit, die sich in der *Heils*gewissheit vollendet. Wer sich der erlösenden, heiligenden und beseligenden Wirkung des Geistes Christi hingibt, der *erfährt* dann in der heilsfrohen Gewissheit seines Glaubens die

Digitized by Google

wichtige Versöhnung von Glauben und Wissen praktisch-persönlich. Auf diesem Standpunkte wird es ihm möglich, die *volle* Freiheit der Wissenschaft und die Geltung ihrer gesicherten Resultate ohne Besorgnis für seinen Glauben anzuerkennen, wie er andererseits gegen alles protestiren muss, „was nicht zum wahren Frieden dient oder sich dem Glauben als sicheres Resultat aufdrängen will, ohne es in Wahrheit zu sein."

Sowohl im ganzen Geiste des Buches als auch in der Bescheidenheit, mit der er auftritt und schon a limine alle autoritären Ansprüche ablehnt, erweist sich der Verfasser als echten Schüler seines „hochverehrten und unvergesslichen Lehrers", des sel. Prof. Dr. A. Immer, dem das Buch gewidmet ist und der selber in Lehre und Leben die Versöhnung von Glauben und Wissen so schön zur Geltung gebracht hat.

Ohne in die Einzelkritik einzutreten, möchten wir uns doch erlauben, noch einige Bemerkungen dem geehrten Herrn Verfasser zur Erwägung vorzulegen. Bei Besprechung der beiden Begriffe „Glauben" und „Wissen" wird dem ersteren eine ausführliche, liebevolle Darstellung zuteil, während das letztere sich mit kaum einer Seite begnügen muss. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, wohin den Verfasser sein Herz offenbar stärker zieht; aber so einfach steht es denn doch um den Begriff des Wissens nicht, und der Leser dürfte gar wohl verlangen, dass ihm von den neueren, erkenntnis-theoretischen Verhandlungen, die für das vorliegende Problem nicht gleichgültig sind, auch etwas mitgeteilt werde. Sodann lässt sich fragen, ob es nicht zweckmässiger gewesen wäre, den Abschnitten II und III des ersten Teils eine zusammenhängende und übersichtliche Geschichte des ganzen Problems vorauszuschicken, statt das Material auf die beiden Abschnitte zu verteilen. Endlich wills uns scheinen, als sei im zweiten Hauptteil noch mehr dogmatisches und historisches „Rohmaterial" aufgenommen worden, als für den angestrebten Zweck nötig, so dankenswert auch alles Gebotene an sich ist, und als hätte hie und da der Grundgedanke des Ganzen noch etwas durchschlagender herausgearbeitet werdürfen.

Diese formellen Ausstellungen sollen aber dem lebhaften Danke für die geist- und charaktervolle, auch in der Darstellung klare, präzise und warme, dabei ausserordentlich frische und nie ermüdende Gabe keinen Eintrag tun. Sie erweist sich als einen treuen Führer für jeden gebildeten und denkenden Leser, der Wegleitung sucht in den für Glauben und Wissen wichtigsten Fragen und zu einem auf eigener Heilserfahrung und selbständiger Überzeugung gegründeten Glaubensleben. Ganz besonders aber möchten wir das Buch in den Händen (nicht nur auf dem Büchergestell) aller jüngeren Amtsbrüder wissen, indem wir nicht daran zweifeln, dass es sehr geeignet sei, ihnen den Weg zu zeigen zu einem festeren Halt im äusseren und inneren Leben und zu der oft so schmerzlich vermissten Freudigkeit im Amte.

F. Trachsler.

Dr. Wilh. Möller: **Lehrbuch der Kirchengeschichte, II. Band,** 2. durchges. Ausgabe. 568 S., gr. 8°. Bei J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. und Leipzig. 12 Mk., geb. 14 Mk. 50 Pfg.

Diese von G. Kawerau besorgte Ausgabe des 2. Bandes ist nötig geworden, weil dieser zweite Band, die Kirchengeschichte von Gregor d. Gr. bis zur Reformation behandelnd, seiner Zeit in einer geringern Auflage als Band I gedruckt worden war. Es konnte sich deshalb auch noch nicht darum handeln, eine Neubearbeitung des Inhaltes vorzunehmen, wozu auch sonst keine Veranlassung vorlag, wohl aber bemühte sich Kawerau, die seit Erscheinen der ersten Auflage nötig gewordenen Literaturnachträge zu besorgen.

Digitized by Google

Über Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und über die Folgen, die sich hieraus ergeben haben.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

(Schluss.)

IV.

Die infolge ebjonitischer Bedrohungen durch religiöse Führer der Heidenchristen zur Verteidigung christlicher Freiheit entstandenen Verbindungen führen zu einer grossen Vereinigung behufs Beherrschung der Christenheit und damit zur katholischen Kirche, welche mit Hülfe ihrer Verkündungen angeblicher göttlicher Offenbarungen die von Christus eingeleitete Erlösung beeinträchtigt.

Nach dem Tode Christi gerieten das römische Heidentum, das Judentum und das Christentum bald in heftige Kämpfe mit einander. Am zahlreichsten waren die Bekenner der römischen Staatsreligion. Die Götter der von Rom unterworfenen Heidenvölker hatten ihre politische Bedeutung verloren; sie waren nach Rom gebracht worden, wo sie nur insoweit noch eine Anerkennung finden konnten, als diese sich mit der Idee des römischen Imperiums vertrug. Häufig lag in dem Siege Roms ein Fortschritt, denn es duldete keine Menschenopfer. So wurden die Götter der siegreich sich ausbreitenden Römer auch bald in den weiten Gebieten des römischen Reiches verehrt.

Vergl. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 144/147 158/159 198. 211. 252. 291.

Aber es war eben auch nur die Macht der Waffen, auf welcher die Dauer der römischen Staatsreligion beruhte; denn es wird uns berichtet, dass unter den gebildeten Römern viele sich in ihrem Denken von ihr abwandten und dem Monotheismus sich zuneigten. Auch kamen wohl Übertritte zur jüdischen Religion vor. Dabei war die Stellung, welche die Kaiser zur Staatsreligion einnahmen, ungleich. Denn wenn Einzelne die Divinität für den

Vergl. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 140/47 512/13.
Mommsen, römische Gesch. II, 424 u. f., III 553/57, V 493/98.
Schneller, in alle Welt 28, 47.

Digitized by Google

v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 88/90. 116 144 147 212 220 257 und 273/74.

Imperator beanspruchten, wurde es andern zum Verdienste angerechnet, dass sie von einem solchen Anspruche vollständig absahen. Von der jüdischen und christlichen Religion unterschied sich aber die römische Staatsreligion dadurch, dass, wie schon bemerkt, *nur* die Gewalt der Waffen ihre Dauer sicherte. Dieser in der Festigkeit des römischen Reiches begründete einzige Schutz erschien aber im Laufe der Zeit häufig genug als recht unzuverlässig, denn die Tronfolge war im römischen Reiche nicht fest durch ein Gesetz geregelt. Infolge dessen erschütterte beim Tode eines Kaisers häufig innerer Zwiespalt die Macht des römischen Reiches in bedenklicher Weise. Überdies traten schon im ersten Jahrhundert und später wieder im dritten Jahrhundert solche Niedrigkeit der Gesinnung und einigemal solche Scheusslichkeiten zu Tage, dass der Zweifel an einen längern Bestand des Reiches dadurch nahe gelegt wurde.

v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 48/52. 72 u. f. 84/85. 94/96. 105/14. 218/38. 336 351/368. 397/407. 417/21. 459/61. 467/72.

Vgl. auch Mommsen, röm. Gesch. V 217-220. 222/225.

Die Überlegenheit der mosaischen Religion über die römische Staatsreligion war schon seit Jahrhunderten dadurch erwiesen, dass jene auch trotz der völligen Unterwerfung der Juden durch fremde Völker sich vollständig wirksam erhalten hatte. Aber wenn auch der Dekalog heute noch bei uns in hohem Ansehen steht, und die naive Erzählung der ersten Kapitel des alten Testamentes von Vielen als ein Literaturdenkmal von grosser poetischer Schönheit empfunden wird, so hatte die spätere hierokratische Ausbildung des Judentums doch dahin geführt, dass die Fremdherrschaft über Israel zur Notwendigkeit wurde. Anderseits brachte der mit der mosaischen Religion verbundene Glaube, dass Israel als auserwähltes Volk Gottes auch zur Weltbeherrschung und nicht zur Unterwerfung unter die Heiden bestimmt sei, die Juden trotz des Wohlwollens, das die römischen Regenten ihnen zeitweise entgegengebracht hatten, wiederholt in Konflikte mit den Römern. Bei diesen mussten die Juden immer wieder unterliegen. Denn ihre angeblichen göttlichen Offenbarungen hatten eine religiöse Intoleranz im Volke zur Herrschaft gebracht, die den innern Frieden störte, so dass selbst in Zeiten der höchsten Gefahr die innern Zwistigkeiten die Kraft der Juden in ihrem Kampfe gegen die Römer lähmten. Aber auch nach der gänzlichen Niederwerfung der Juden durch die Römer, erst unter Titus und später unter Hadrian, erwies die mosaische

Vergl. S. 211 der Theol. Zeitschrift der Schweiz. 1896.

v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 151. 176.

v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 153/4. 205/10. 244/47. 280 286.

Digitized by Google

Religion ihre zähe Lebenskraft. Obwohl somit das römische Reich und das Judentum wohl häufig mit einander im Streite lebten, so konnte doch keine dieser beiden Mächte die andere vernichten. Weder der römische Polytheismus noch der jüdische Monotheismus konnte zu allgemeiner Anerkennung gelangen.

Ganz geeignet zur religiösen Welteroberung ist dagegen die von Christus gestiftete Religion. *Das auf die Gebote der Liebe gegründete, die Seligkeit verheissende, von jeder äussern religiösen Autorität befreiende und deshalb die Wahrhaftigkeit nicht bedrückende, zugleich auch dem Staat sein Recht lassende und auf jedes agressive Vorgehen gegen den Staat verzichtende Christentum,* wie es Paulus als treuer Diener Christi verbreitete, erwarb sich bald unter den Heiden unzählige Herzen, die sich ihm gläubig anschlossen. Ergreifend sind wohl schon aus der ersten Zeit der Christenheit zahlreiche Beispiele von Glaubensfestigkeit der bekehrten Juden- und Heiden-Christen, wenn rohe Gewalt sie zur Verleugnung ihres Glaubens zwingen wollte. Wie war es aber, wenn *geistige* Einwirkung die anscheinend feste religiöse Überzeugung zu erschüttern suchte? Wir wissen ja, dass, wenn die Heiden — durch des Paulus begeisterte Predigt von der idealen Religion der Liebe ergriffen — den christlichen Glauben angenommen hatten, alsdann insbesondere aus Jerusalem die Judenchristen kamen, um ihnen zu sagen, dass ihre Seligkeit nicht nur von der gläubigen Befolgung der Gebote der Liebe, sondern auch noch von der Beschneidung abhange, die allerdings nach den jüdischen Religionsvorschriften durch göttliche Offenbarung geboten worden war, jetzt aber die Unterwerfung der Heidenchristen unter das ganze mosaische Gesetz nach sich ziehen sollte.

Matth. XXII, 37/40.
„ XXIII, 8/10.
Marc. XII, 14/17.
Römer XIII, 1/10.
Vgl. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt., 184.

Gal. V, 3.

So wurde innerhalb der Christenheit zur Zeit der Apostel die religiöse Freiheit der Christen nur von den gesetzeseifrigen Judenchristen bedroht. Sie hatten ihren Mittelpunkt in Jerusalem und hielten sich dort viel in dem jüdischen Tempel auf. Und da sie die mosaischen Gesetze auch für die Christen für verbindlich hielten, so vermochten sie sich auch nicht dem Einflusse der jüdischen Partei der Gesetzeseiferer zu entziehen. Ein Teil von diesen suchte aber, sich mit *den* Christen, welche die Verbindlichkeit der mosaischen Gesetze für die Christen-

Loening, Gemeindeverf. d. Urchristentums, 58/60. 99. 102. 106.
Apostelgesch. II, 46. III, 1. V, 12. XV, 5. XXI, 20.
Ritschl, altk. Kirche, 159/160.

Digitized by Google

heit nicht verwarfen, zu verbinden, indem sie hierin de
Vergl. Jes. II, 2/3. Weg zur Ausdehnung der Macht der jüdischen Theokrati
erblickten. Den in der Apostelgeschichte erwähnten Ga
Apostelg. V, 34 u. f. maliel darf man vielleicht als einen Repräsentanten de
Jerusalemer Pharisäer und Gesetzeslehrer, die so dachten
ansehen. Die Apostelgeschichte erwähnt ferner, dass i
Jerusalem eine Menge jüdischer Priester sich zum Chr
stentum bekannten. Dagegen war Stephanus, der eine
Apostelg. V-VIII. freieren Auffassung des Christentums huldigte, in Jeru
salem gesteinigt worden, und sein Anhang hatte sic
grösstenteils von dort geflüchtet. Gegen die Jerusaleme
Apostelg. XI, 1/11. Judenchristen hatte aber selbst Petrus sich zu verteidiger
weil er zu Unbeschnittenen eingekehrt war und mit ihne
gegessen hatte, und noch in späterer Zeit scheute e
Gal. II, 12. einen Konflikt mit ihnen. Von Jerusalem kamen di
Apostelg. XV, 1. falschen Brüder zur Unterdrückung der „Freiheit, die wi
Gal. II, 4. in Jesu Christo haben," indem sie den Heidenchriste
die Beschneidung als *eine zur Seligkeit erforderlich*
Massregel hinstellten. So können die Jerusalemer Gesetze
eiferer und die von ihnen beeinflussten Judenchristen al
ein Beispiel dafür dienen, welche Drohungen angewende
werden, wenn die Religion von einer bereits bestehende
oder sich ausbildenden Hierarchie benutzt werden sol
um zur Erweiterung oder Befestigung ihrer Macht z
dienen.

Bei den Heidenchristen, zu denen Paulus selbst hir
kam, vermochte er wohl solche Einflüsse zu entkräften
I. Cor. VIII, 8/13. IX, 19/25. einerseits empfehlend, aus freier Liebe den Gewohnheite
und Anschauungen der Judenchristen Rechnung zu trager
Gal. V, 1. 6. 13/14. VI, 9/10. 15. anderseits aber dabei die Freiheit der Christen gege
Matth. XXII, 37/40. sie kräftig und unbeugsam verteidigend, entsprechend de
Marcus II, 22. wiederholten Aeusserungen des Herrn, dass nicht di
VII, 1/9. 14/23. Beobachtung äusserer Satzungen und der Speiseverbot
vor Gott ins Gewicht falle, sowie der weiteren Äusserun
des Herrn, dass der neue Wein sich nicht in alte Schläuch
Römer XIII, 8/10. füllen lasse. Die Werke der Liebe, die *dem gläubige*
1. Cor. VIII, 8/13. *Christen das **eigene Gewissen** vorschreibt,* sind es, au
Gal. V, 6. VI, 9/10. 15 u. a. die Paulus ausschliesslich allen Wert legt. Die gesetzes
eifrigen Judenchristen verlangten aber ausserdem be
Verlust der Seligkeit Werke, die auf Grund eines äusser
„Gesetzes" zu vollziehen wären. Paulus hatte den Kamp
gegen sie allein durchzuführen. Denn die andern Aposte
erkannten wohl auch die Gebote der Liebe als die höch

Digitized by Google

sten an; sie haben sich aber nicht dazu entschlossen, es klar hervorzuheben, dass bei aller Berücksichtigung dieser höchsten Gebote doch nur die *selbständige* Erwägung und das *eigene* Gewissen des Christen den Ausschlag für seine Handlungen geben sollen, während aus den Schriften des Paulus sich dies unzweifelhaft als seine Absicht ergibt. Den Kernpunkt des Streites zwischen den Gesetzeseiferern und Paulus bildet immer die Frage, ob der Christ zur Erlangung der religiösen Selbständigkeit oder zur dauernden Unterwerfung unter eine äussere religiöse Autorität solle herangebildet werden. Der Unterschied in dem Verhalten des Paulus und dem der andern Apostel wird uns leicht verständlich, wenn wir die verschiedene Art ihrer Aneignung des Christentums ins Auge fassen. Die Urapostel waren von Christus berufen; ihr Denken und Fühlen ist von ihm durch persönlichen Verkehr geleitet worden. Sie waren nicht nur Zeugen davon, wie Christus, wenn er religiös-unselbständigen Juden Wohltaten erwiesen hatte, diese zur Beobachtung des Gesetzes anhielt, sondern sie waren auch daran gewöhnt, sich der von Aussen in der Person Christi herantretenden Autorität zu unterwerfen. Zur Übung des selbständigen intensiven Denkens gelangten sie demnach weder *nach* der Berufung durch Christus, noch waren sie durch ihre *vorhergehende* Tätigkeit dazu veranlasst worden. Daher kommt es, dass sie der Beeinflussung durch die, welche die Beherrschung der Christen durch die israelitischen Satzungen anstrebten, zugänglich blieben. Paulus hatte sich aber von jeher als eine energische Persönlichkeit erwiesen und nur die Offenbarung, die ihm Gott *direkt* durch das *eigene* Gewissen und durch *selbständiges* Nachdenken zuteil werden liess, hatte ihn zum Christen gemacht. Als Diener Christi blieb er nun mit seiner ganzen Kraft bestrebt, die Gnade Gottes, die ihm durch den Glauben an Christus zuteil geworden war, auch auf seine Mitbrüder auszudehnen. Seine Aufgabe, als Vermittler in diesem Sinne zu wirken, war ihm klar. Indem er rastlos an ihrer Erfüllung arbeitete, stellte er es Gott anheim, inwieweit dieser seine Arbeit durch eine ausgedehnte gnadenvolle Berufung der Mitmenschen zum Christentum segnen wolle. Da aber das *freie, auf religiöser Selbständigkeit* beruhende Christentum durch die Gnade Gottes sein Eigentum geworden war, so blieb auch *dieses* Christentum das Ideal, für

I. Cor. VIII, 8/13. IX 15. 22/23. Gal. II, 3/6. 11. VI. 13/14. VI, 9/10.

Gal. I, 12. 15/17. II, 6/9.

Digitized by Google

welches er die Mitmenschen zu gewinnen suchte. Daher
kam denn sein anhaltender Kampf gegen die Ebjoniten
und ihre Hintermänner, denen das Christentum als das
Jes. II, 2/3. Mittel zur Unterwerfung der Gläubigen unter eine national-
Gal. II, 11/14. jüdische Theokratie dienen sollte. Einerseits nötigte nun
Baur, Kircheng. I, 86. dieser Kampf, welchen Paulus ohne nachhaltige Unterstütz-
Vgl. I. Cor. IX, 20/21 ung seitens der andern Apostel, ja zum Teil sogar gegen
u. Gal. III. IV, 22/31. sie führen musste, zu einer etwas gewundenen und nicht
V, 4. immer leicht verständlichen Verteidigung seines Stand-
punktes. Anderseits ist dieser Kampf aber für uns von
unschätzbarem Werte; denn wir danken ihm die Mög-
lichkeit, es uns vollständig klar zu machen, dass die
Apostelgeschichte, wie dies später noch näher nachgewiesen
werden wird, zum Teil in einer tendenziösen Weise be-
richtet. Der Brief an die Galater zeigt uns, dass eine
andauernde Verteidigung gegen das Anstürmen der juden-
christlichen Gesetzeseiferer notwendig blieb, und zugleich,
wie fest Paulus auch auf der Zusammenkunft zu Jerusalem
Gal. II, 5/9. ums Jahr 52 sowie späterhin die christliche Freiheit ver-
teidigt hat, und zwar sowohl gegen die, welche selbst eine
Gal. II, 3/5. 11/14. religiöse Beherrschung der Christenheit durch das jüdische
V, 1/6. Gesetz anstrebten, wie auch gegen die, welche dies Streben
Baur, Kircheng. I, 85. mit Willen förderten oder ihm durch Nachgiebigkeit
Gal. V, 3. dienten. Gegen Paulus richtete sich dann auch allezeit
Ritschl, Altkath. K. und allenthalben die Feindschaft der Eiferer, die in der
2te Aufl. 142/43. 147. Beschneidung das Mittel erblickten, die Christen einer
156. 227/29. 231. Theokratie, die sich auf die mosaischen Gesetze stützte,
v. Ranke, Weltg. III, zu unterwerfen. Sie haben nicht geruht, bis seine Tätig-
erste Abt. 181. 188. keit durch eine anhaltende Gefangenschaft gelähmt wurde.
Vgl. Baur, Kircheng. Die Gesetzeseiferer, zu denen ja auch viele Judenchristen
I. 71. gehörten, werden in der Gefangenschaft des Paulus die
erwünschte Beseitigung eines Hindernisses für den Erfolg
ihrer Tätigkeit zu Gunsten einer nationalen Theokratie
gesehen und darum um so sicherer auf einen guten Er-
Vgl. B. Weiss, Leben folg ihrer Bemühungen gerechnet haben. Ihr Einfluss
Jesu I, 52 u. f. kam im Evangelium Matthäus zur Geltung. Sie lassen
Matth. V, 18/19. Christus dort für die dauernde Geltung der mosaischen
XXIII, 2/3. Gesetze und selbst für den Gehorsam gegen die Schrift-
gelehrten und Pharisäer eintreten. Die Gesetzeseiferer
v. Ranke, Weltg. III, welche bei Lebzeiten von Christus dies „fleckenloseste
erste Abt., 169. tiefsinnigste und menschenfreundlichste Wesen, das je auf
Ritschl. altk. K., Erden erschienen," stets bekämpft und seinen Kreuzestod
155/56. 159. veranlasst hatten, suchten also nach dem Tode des Erlösers

dessen stets wachsende Autorität zu Gunsten der nationalen Theokratie zu verwerten, indem sie die Aufnahme verschiedener in diesem Sinne verfasster Schriftstellen in wenigstens ein Evangelium durchzusetzen wussten. Dies Vorgehen bietet auch nichts besonders Überraschendes; denn, wie schon Abschnitt II häufig Veranlassung gab zu erwähnen, waren es die Juden gewohnt, in ihren Religionsschriften dichterische Freiheit walten, Gott in *ihrem Sinne* reden zu lassen.

Wir selbst empfinden heute noch schmerzlich den Widerstreit in den Schriften des neuen Testamentes. Wir sagen uns aber, dass wir die älteste schriftliche Überlieferung der Lehre Christi in den Briefen des Apostels Paulus besitzen. Erst wesentlich später als diese und erst manche Jahrzehnte nach dem Tode Christi erschienen die drei ältesten Evangelien, die unter dem Namen „synoptische Evangelien“ allgemein bekannt sind. Sie sind mehr oder weniger willkürlich zusammengestellt, meist nach mündlichen Überlieferungen, die ja bei jeder Übertragung eine andere Gestalt anzunehmen pflegen.

Vgl. Lucas I, 1/3.

Mehrfache Abweichungen in der Darstellung und teilweise Widersprüche zeigen, dass auch diese Evangelien das allgemeine Schicksal solcher Überlieferungen geteilt haben. Aber noch weit erheblicher als die Abweichungen, welche die drei synoptischen Evangelien von einander zeigen, ist die inhaltliche Verschiedenheit, die sich bei ihrer Vergleichung mit dem Evangelium Johannis ergibt. Einige Gelehrte, wie Zahn, Ritschl, Weiss u. a., nehmen nun zwar an, dass dies Evangelium von dem Jünger Jesu, Johannes, verfasst sei, in welchem Falle bei ihm die durch mündliche Übertragungen entstehende Unsicherheit nicht so ins Gewicht fallen würde, wie bei den andern Evangelien; aber wohl die meisten wissenschaftlichen Forscher sind entschieden der Ansicht, dass das vierte Evangelium *nicht* von dem *Jünger* Jesu, Johannes, verfasst ist. Mag dem nun sein, wie ihm wolle — wir ersehen aus der Verschiedenheit der Darstellungen in den Evangelien doch klar, dass wir nicht aus dem Wortlaut des einen oder andern Satzes dieses oder jenes Evangeliums den Willen und die Lehre Christi herausdeuten dürfen. Wir müssen vielmehr die zuverlässigsten Schriften, die uns Aufklärung bieten können, zu welchen wir allerdings namentlich auch die Evangelien zählen, mit einander

B. Weiss, Leben Jesu (1882), S. 9. 20/21. 24. 28. 86 u. f.

Ritschl, Entsteh. der altkath. Kirche, II. Aufl., S. 48, Anm.

Digitized by Google

vergleichen, müssen uns aus ihnen die Hauptlehren Jesu, insbesondere die, welche durch sein Gesammtwirken bis zum Opfertode ihre Bestätigung erhielten, vergegenwärtigen und uns dann seinen Willen soweit klar machen, wie es unsere Kräfte gestatten.

Matth. V, 18/19. XXIII, 2/3. Die zu Gunsten der Ebjoniten lautenden Stellen des Evangeliums Matthäi gehören nun zu denen, die uns zeigen, wie bei den Evangelien die beabsichtigte Überlieferung der Worte und der Erlebnisse des Heilandes doch mitunter getrübt wurde durch die Anschauungen der Verfasser. Denn dass jene Stellen im Evangelium Matthäi *nicht* die Ansicht von Christus wiedergeben, zeigen uns zunächst viele andern Stellen des Evangeliums Matthäi selbst, dann sowohl die drei andern Evangelien, als auch die Briefe des Paulus und die andern Überlieferungen, die wir über das Leben und Sterben Christi besitzen. (Matth. III, 7. XVI, 6. XXIII, 13/15. Markus VII, 2/3 u. a.) Die ganze Christenheit der spätern Jahrhunderte hat sich denn auch zu der Ansicht bekannt, dass jene ebjonitischen Ansichten, die in Matth. V, 18/19 und XXIII, 2/3 niedergelegt sind, dem Willen Christi widersprechen. Da namentlich die Stelle Matth. V, 18 der Form nach dem Christen als Verkündigung göttlicher Offenbarung erscheint, so würde freilich das Schlussresultat ein anderes geworden sein, wenn die Ebjoniten die mächtigere Partei in der Christenheit geworden wären. Denn so bald es nur „*Eine Kirche*" in der Christenheit geben soll, behalten auch in ihr *nur die* angeblichen Offenbarungen Gottes Geltung, die von *der* Partei angenommen werden, welche die anderen zu überwältigen vermag. Dass jene Stellen aber überhaupt Aufnahme in dem Evangelium Matthäi fanden, ist doch ein Beweis für die Macht, welche die Gegner des Paulus *damals* in der Christenheit besassen. Eine weitere Hülfe erwuchs ihnen, bei dem Glauben der Christen an das Jenseits, noch daraus, dass das Evangelium des Markus Christi schauerliche Schilderung der Hölle verbreitete. (Markus IX, 47/48. Vgl. Jes. LXVI, 24.)

Sollten nun, nach der Gefangensetzung und dem darauffolgenden Tode des Paulus, nicht bei manchen Heidenchristen ernste Bedenken über die Autorität des Paulus und infolge davon auch wegen des eigenen Seelenheils entstehen? Ob nicht doch die Judenchristen, die aus Jerusalem gekommen waren, Recht haben könnten? Hatte nicht Paulus selbst der Gemeinde zu Jerusalem stets eine hervorragende Bedeutung zuerkannt? Und

Digitized by Google

war denn nicht Jakobus, der gesetzeseifrige Vorsteher der Jerusalemer Gemeinde, der Bruder des Herrn? Apostelg. XXI, 18/21.

Nach der Beseitigung des Paulus werden die zahlreichen geängstigten Heidenchristen, welche die in griechischer Sprache geschriebenen Briefe dieses Apostels nicht lesen konnten, zu seinen begabtesten Schülern aufgeblickt haben, um von ihnen den nötigen Trost gegen die Angreifer, die ihnen die Seligkeit absprachen, zu erhalten. Die Ebjoniten kamen ja nicht mit einer religiösen Meinungsverschiedenheit, welche die religiöse Selbständigkeit andersdenkender Christen duldete, sondern sie suchten die Furcht der Heidenchristen vor der Hölle zu benutzen, um sie einer jüdischen Theokratie, die sich unter der christlichen Umhüllung verbarg, zu unterwerfen.

Vgl. Th. Zahn, neutestam. Kanon, I, 39 u. f.

Matth. V, 18/19. XXIII, 2/3. Gal. V, 3.

Die Heidenchristen, die sich durch die judenchristliche Provokation veranlasst fühlten, ihre unselbständigen Glaubensbrüder zu beruhigen, gingen einer grossen Versuchung entgegen. Sie konnten nicht hoffen, den Ansturm der judenchristlichen Gesetzeseiferer mit Erfolg zurückzuweisen, wenn sie nicht zunächst in den einzelnen Gebieten durch die Einigkeit unter sich den schwächern Heidenchristen einen Vertrauen erweckenden Anhalt boten. Denn die beiderseitigen Überlieferungen der Lehre Christi standen sich entgegen. Und während ja das Evangelium Matthäi Äusserungen des Herrn brachte, welche die Ebjoniten als Belege für ihre Behauptungen benutzten, wurde Paulus von ihnen anhaltend verleumdet und seine Schriften von ihnen verworfen. — Also eine *gebietweise* Einigung über die vorzutragende Lehre von Seiten der sich dazu berufen fühlenden Heidenchristen erschien durch die Umstände als geboten. Entgegen den Äusserungen der Judenchristen sollten die geängstigten unbeschnittenen Heidenchristen wegen ihres Seelenheils doch vollkommen beruhigt sein, wenn sie ihren geeinigten religiösen Führern vollständig vertrauten und *deren* Überlieferung der Lehre Christi als die richtige anerkannten. Hieraus ergab sich nun von selbst die Befolgung dessen, was die heidenchristlichen religiösen Führer als den Willen Christi verkündigten, was dann mit dem Gehorsam gegen sie ziemlich gleichbedeutend war.

Ritschl, Altkathol. Kirche, 155/156.

Baur, Kircheng. I, 85. 105/106.

Zwei Wege boten sich den vereinigten religiösen Führern der Heidenchristen dar, die sie bei der ferneren

Digitized by Google

Leitung ihrer unselbständigern Glaubensbrüder einschlage konnten. Den einen hatten Christus und sein treu Diener Paulus vorgezeichnet. Er führte dahin, alle Mitt aufzubieten, um die noch bestehende religiöse Unsell ständigkeit der Glaubensbrüder allmählich zu beseitige und sie zur Mithülfe an der Verteidigung christlich Freiheit zu erziehen. Der andere Weg ging dageg dahin, die bestehende religiöse Unselbständigkeit d Glaubensbrüder zu verewigen. In dem letzteren Fal war eine dauernde religiöse Beherrschung der Christ und ihre absichtliche Erziehung zur religiösen Unsel ständigkeit das Ziel der religiösen Führer. Man benutz also alsdann die *von Christus abgeleitete Macht,* um etw durchzusetzen, *was dem deutlich verkündeten Will Christi direkt widersprach. Damit verliess man aber de Weg, welcher es erlaubte, offen und ehrlich zu bleibe und es wurde* **der** *Weg betreten, welcher in seine weiteren Verfolg von selbst dazu* **nötigte,** *unwahr z werden.*

Vgl. S. 216/218 der Theol. Zeitsch. 1896.
Vgl. Löning, Verf. d. Urchrist. S. 89.
Harnack, Dogmeng. II 40. 48. 84/85. 96. 105. 357/359. 415.

Durch die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 ve loren zwar die Ebjoniten den leitenden Mittelpunk Hierdurch und auch durch die überhaupt und insbesonde im Verhältnis zu den Judenchristen stets zunehmend Stärke der Heidenchristen wurde die Bedeutung d judenchristlichen Anfechtungen gegen sie bedeutend ve ringert. Den prinzipiellen Gegensatz hielten die ebjon tischen Judenchristen aber auch im Beginne des zweit Jahrhunderts noch aufrecht; und auch zwischen den mild gestimmten Judenchristen und den Heidenchristen erhie sich eine gewisse Scheidung. Hierzu trug wohl die Nac wirkung aus der Zeit bei, in welcher den Spitzen d Heidenchristen die Abwehr gegen die Angriffe der jude christlichen Gesetzeseiferer aufgenötigt worden war. (diese Spitzen damals schon meist Bischöfe genannt word sind, oder nicht, ist nicht erheblich; wichtig dagegen i dies, dass sie schon vorher gezwungen worden waren, z Abwehr gegen den Ansturm der Judenchristen sich z verbinden und somit eine Kampfgenossenschaft zu bild die nun, nachdem die Gegenpartei die schwächere g worden war, zum Angriff bereit stand.

Vgl. Ritschl, Altkath. K. 253.
Löning, 50/51.

Es ist begreiflich, dass die von den Ebjoniten geg die unbeschnittenen Heidenchristen prophezeite Verda mung bei den Letztern eine starke Gereiztheit und dam

Digitized by Google

auch die Neigung hervorgerufen hat, die Verdammung auf die Seite zurückzuschleudern, von der sie ausgegangen war. Und der so hervorgerufenen Neigung folgte dann späterhin auch die entsprechende Tat. Ihr musste aber vorhergehen, dass die heidenchristlichen Gebiete, in denen die religiösen Führer durch die Angriffe der Judenchristen bereits zur Verständigung genötigt worden waren, einen leitenden Mittelpunkt fanden, dessen Anerkennung *zunächst allerdings nur eine freiwillige* sein konnte. *Kam aber überhaupt ein solcher Mittelpunkt in Frage, so war als solcher Rom, die Hauptstadt und das Centrum des Reiches, von selbst gegeben.* Diesem Verhältnisse entspricht es nun einerseits, dass die römische Gemeinde gegen Ende des ersten Jahrhunderts einen ermahnenden Brief an die Gemeinde zu Corinth richtete, wie anderseits, dass im ganzen zweiten Jahrhundert der Einfluss des römischen Bischofs noch nicht hinreichte, um in der Passahfeier eine Einigung zu erzielen.

Vgl. Neumann, röm. Staat u. allg. K., 62/64.

Baur, Kircheng. I, 156 u. f.

Hefele, Conziliengesch. I, 297/302.

Dagegen reichte die allmählich unter dem römischen Primate sich vollziehende Einigung der heidenchristlichen religiösen Führer im zweiten Jahrhundert wohl dazu hin, um erst die Ebjoniten und etwas später auch die übrigen Judenchristen aus der von ihnen geleiteten „Einen Kirche", die allein als die wahre christliche Kirche Geltung haben sollte, auszuschliessen. Die so sich bildende katholische Kirche erklärte aber hiermit einen Standpunkt als häretisch, den die Urapostel selbst eingenommen hatten. Da aber nach Ansicht der „Kirche" fortgesetzte Häresie den Verlust der Seligkeit zur Folge hat, so war damit die Ankündigung der Verdammung, welche von Judenchristen früher den unbeschnittenen Heidenchristen gegenüber ausgesprochen worden war, nun von diesen jenen gegenüber geltend gemacht worden. Wir dürfen es indes wohl als gewiss annehmen, dass durch derartige Prophezeiungen das Urteil Gottes über das Schicksal der Menschen im jenseitigen Leben nicht beeinflusst wird.

Ritschl, Altkath. K. 253/257.

Baur, Kircheng. I, 173/174.

Wie wir sahen, war mit der christlichen Religion schon bald nach dem Tode ihres Stifters die Gefahr verbunden, dass der Kampf für die Erhaltung ihrer Reinheit und der christlichen Freiheit immer wieder gegen eine mächtige Partei zu führen und dass er mit wiederholten Niederlagen der Verteidiger christlicher Freiheit verbunden sein werde.

Vgl. Gal II, 4/5. mit Apostelg. XV, 5. XXI, 18. bis Ende.

Vgl. auch Apostelg. XIII, 43. 49. bis XIV, 19.

Digitized by Google

Zwei Momente von fundamentaler Bedeutung enthielt das Christentum.

Es ist im III. Abschnitt dieser Abhandlung zunächst erwähnt worden, dass die besonders intime Verbindung zwischen Christus und Gott für uns Christen wohl als eine unumstössliche Gewissheit feststeht, dass aber das nähere Verhältnis dieser Verbindung für uns im diesseitigen Leben mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllt bleibt. In gleicher Weise steht die Vermittelung zwischen den Menschen und ihrem Gott und Vater durch Christus — und speziell dessen Vermittelung zur Vergebung ihrer Sünden — für die Christen zwar als unumstössliche Gewissheit fest, aber auch hinsichtlich dieses Verhältnisses bleibt unsere Erkenntnis unzureichend und ist durch das volle Vertrauen auf Christi unendliche Liebe, die über menschliches Ermessen hinausgeht, zu ergänzen.

Hiemit ist das *eine* Moment des Christentums von fundamentaler Bedeutung bezeichnet.

Das *andere* fundamentale Moment des Christentums besteht *in der Befreiung der Gläubigen von jeder religiösen Beherrschung, die auf Überlieferung beruht.* Und über dieses fundamentale Moment des Christentums besteht, wie wir gleichfalls im III. Abschnitte dieser Abhandlung bereits sahen, *volle Klarheit.* Dennoch zeigt das praktische Leben eine Hauptschwierigkeit gerade für die Aufrechterhaltung *dieses* Momentes des Christentums. Denn nur durch mündliche oder schriftliche Überlieferung kann das Christentum sowohl in einer lebenden Generation weiter verbreitet, als auch von dieser auf die nachfolgenden Generationen übertragen werden. Und nun ergab es sich schon bei der weitern Verbreitung der christlichen Religion in der bei und nach dem Tode Christi lebenden Generation, dass die erwähnte Unklarheit, die jenem ersten wichtigen Momente des Christentums anhaftet, von den Ebjoniten zu dem Versuche benutzt wurde, das zweite klare fundamentale Moment des Christentums aufzuheben und die Heidenchristen den alten mosaischen Überlieferungen zu unterwerfen. Um gegen dieses Unterfangen die volle religiöse Freiheit der Heidenchristen zu verteidigen, bedurfte es der gewaltigen Kraft des Paulus, der nach dem Beispiele Christi in unzweideutiger Weise das ganze Gesetz und die Propheten durch die freie Befolgung der Gebote der Liebe für erfüllt

Vergl. S. 215/218 d. theol. Zeitschr. 1896.

Gal. V, 3.

Matth. VII. 12. XXII. 37/40. Römer XIII, 8/9. I. Cor. VIII. 8/13.

Digitized by Google

erklärte. Wir sahen aber, dass die Gegner des Paulus ihn selbst bei Seite geschafft, dagegen aber *ihrer* Anschauung — die sie dabei sogar als Verkündigung Christi ausgaben — die Aufnahme in das neue Testament verschafft haben; dass ferner nach des Paulus Tode nur eine gebieteweise Einigung der religiösen Führer die unselbständigen Heidenchristen gegen die Reizungen der Ebjoniten zu schützen vermochte. Wir sahen dann weiter, dass eine solche Einigung die religiösen Führer in die Versuchung brachte, aus Verteidigern der christlichen Freiheit deren Gegner zu werden, und dass sie schliesslich dieser Versuchung unterlagen. Mit dem Übergange der heidenchristlichen religiösen Führer von der Defensive gegen die Ebjoniten zur Offensive gegen die Judenchristen vollzog sich auch ihr Übergang von der *Verteidigung des zweiten* und klaren *fundamentalen Teiles des Christentums zum Angriff gegen ihn.* Die Defensive dauerte nur so lange, als die heidenchristlichen Führer sich zur Beruhigung ihrer unselbständigen Mitchristen auf die Versicherung beschränkten, dass *ohne Beschneidung* sie ***auch*** selig würden, wenn sie *dem* Christentume, welches ihnen die geeinigten Führer überlieferten, entsprächen. Es blieb *damit* immer noch die spätere Erziehung zur religiösen Selbständigkeit und die religiöse Unabhängigkeit der anders denkenden Christenheit unangetastet. Es war damit also noch nicht die Absicht ausgesprochen, das *erste* fundamentale Moment des Christentums zu benutzen, um durch dieses das *zweite* aufzuheben.

Gal. II, 4/5. V, 1. 6. 13/14.

Dies geschah aber, als der unter dem Primate des römischen Bischofs vereinigte grosse heidenchristliche Bischofsbund sich nicht mehr darauf beschränkte, den unselbständigen Mitchristen zu verkünden, dass ***auch die*** selig werden, welche dem *durch ihn überlieferten Christentume entsprechen, sondern* nun zu der Verkündigung überging, dass ***nur*** *diejenigen*, welche es tun, selig werden können. Durch die damit verbundene Ausschliessung der Judenchristen wurde nun auch gegen diese die Offensive ergriffen. Damit war die Absicht der religiösen Beherrschung der Christenheit durch die Überlieferung, welche der heidenchristliche Bischofsbund ausbildete, ausgesprochen und von diesem Bunde soweit möglich zur Geltung gebracht.

Die ebjonitische Partei hörte auf, als offensiver Gegner

Digitized by Google

des zweiten fundamentalen Momentes des Christentums gefährlich zu sein. Aber sie hatte doch die Veranlassung dazu gegeben, dass gegen ihre Angriffe sich Vereinigungen der religiösen heidenchristlichen Führer bilden mussten, was anfangs nur gebietweise geschehen sein kann. Und wenn auch diese Vereinigungen zuerst ganz gewiss nur *zur Verteidigung der christlichen Freiheit* geschlossen wurden, so stand doch nun infolge davon als ein weit mächtigerer Gegner des zweiten fundamentalen Teiles des Christentums der unter dem römischen Primate vereinigte grosse heidenchristliche Bischofsbund oder „die katholische Kirche“ da. Soweit dieser grosse Bischofsbund es durchsetzte, als ausschliesslicher Repräsentant der massgebenden religiösen Überlieferung zu gelten, schaffte er sich in der Christenheit eine Stellung, wie sie einst in der Heidenwelt die Überlieferer der heidnischen Kulte gewonnen und meist zu ihren Gunsten ausgebeutet hatten. Auch wurde seine Stellung derjenigen ähnlich, welche die jüdischen Hierarchen, die schliesslich durch die von Christus so scharf verurteilten Pharisäer und Schriftgelehrten repräsentirt wurden, in ihrem Volke erlangt hatten.

Vgl. Baur, Kircheng. I, 106/107.

Mit der Ausschliessung der Judenchristen und der Verkündigung, dass *nur* derjenige selig werden könne, welcher sich durch den Gehorsam gegen den Bund die Zugehörigkeit zur „Kirche“ erhalte, bewegte sich der grosse heidenchristliche Bischofsbund auf dem S. 74 bezeichneten Wege. Dieser führte in der weitern Verfolgung dahin, die Erziehung zu religiöser Selbständigkeit auszuschliessen, die religiöse Selbständigkeit der andersdenkenden Christen zu bekämpfen und das erste geheimnisvolle fundamentale Moment des Christentums zu missbrauchen, um dessen zweites klares fundamentales Moment möglichst zu beseitigen.

Hierdurch war aber im Machtbereiche des heidenchristlichen Bischofsbundes die allmählich immer weitergehende Zurücksetzung des von Jesus und den Aposteln gelehrten Christentums, sowie die Bildung einer neuen Religion durch die römisch-katholische Kirche entschieden. Denn nicht nur hatte diese, wie bereits bemerkt, den Standpunkt als häretisch bezeichnet, den die Urapostel eingenommen hatten, sondern die katholische Kirche wich auch vollständig von dem Verhalten des Apostels Paulus

Digitized by Google

. Obgleich von den Jerusalemer gesetzeseifrigen Judenristen in der hässlichsten Weise angegriffen und in inen idealen Bestrebungen gehindert, suchte Paulus ch nach Römer XII, 21 das Böse mit dem Guten zu erwinden. Er veranstaltete die Sammlungen der heidenristlichen Gemeinden für die Gemeinde zu Jerusalem, tätigte dadurch die Anerkennung der Glaubensgemeinhaft und handelte so gemäss Gal. VI, 10, wo es heisst: sst uns das Gute tun gegen Jedermann, am meisten er gegen die Genossen des Glaubens.

Vgl. auch Römer IX, 3. XI, 25/28. I. Cor. XVI, 1/4.

Dazu, dass sich die katholische Kirche von dem rhalten der Urapostel und des Apostels Paulus entrnte, trat nun noch der volle Widerspruch ihres Verltens gegen die Lehre Christi selbst hinzu.

Christus hat mit der Sicherheit, die seiner geistigen rösse entsprach, vorhergesehen, dass auch über religiöse agen noch Meinungsverschiedenheiten in der Christenit nach seinem Tode vorhanden sein würden. Indem nach den Evangelien trotzdem im Angesichte des Todes ch mit der grössten Bestimmtheit als den *alleinigen* eister und Lehrer der Gläubigen bezeichnete und den ingern wiederholt das Streben nach religiöser Beherrhung der Christenheit untersagte, hat er in unzweiutiger Weise erklärt, dass die religiöse Selbständigkeit er von seinen Jüngern unterrichteten Christen seinem illen und Gebote entspreche.

Matth. VII. 15. XXIV, 24. Markus IX, 38/39 Vgl. auch I. Cor. XI, 19.

Matth. XXIII, 8. u. 10.

Matth. XX, 25/27. Markus IX, 34/42. X, 42/44 u. a.

Die in den Evangelien angeführten Verkündigungen es Heilandes, die das Streben nach religiöser Beherrschung er Gläubigen verbieten, dürfen wir aber mit Sicherheit ls die richtige Überlieferung des Willens Christi anehen. Denn in der menschlichen Natur liegt die Neiung, bei der Schlussredaktion eines Werkes immer *das* öglichst zur Geltung zu bringen, was der An- und bsicht des Redaktors dient, dagegen das Widersprechende öglichst verschwinden zu lassen. Die Schlussredaktion iniger Teile des neuen Testamentes (wie z. B. der Apostelschichte) und die endgiltige Zusammenstellung der chriften dieses Testamentes haben aber erst stattgeunden, nachdem die katholische Kirche schon zu Einfluss n der Christenheit gelangt war und zugleich den Willen atte, eine die Christenheit beherrschende religiöse Auorität zu bilden. Wir dürfen es also als sicher annehmen, ass die Stellen der Evangelien, nach denen Christus sich

Digitized by Google

gegen jedes derartige Vorhaben ausgesprochen hat, äch sind und dass sie bei der Festsetzung des neuen Testa mentes bereits zu verbreitet und bekannt waren, um be seitigt oder abgeschwächt werden zu können.

Jede selbständige Verbindung, die sich lebensfähi erhalten will, braucht ihre eigenen Gesetze und gibt si sich. Also musste der als „katholische Kirche" auftre tende heidenchristliche Bischofsbund auch so handeln.

Die *Art* der Gesetze, die von der „Kirche" ausgehe konnten, war aber durch die vorhergehende Entwickelun in nicht zu ändernder Weise gegeben. Gegen den deut lich kundgegebenen Willen Christi verstiess das Bestehe und somit auch die Fortentwicklung der nach der *Be herrschung* der Christenheit strebenden Kirche. De Wille Christi bildete für sie also *nicht* die massgebend Norm. Dennoch konnten und wollten die Personen, welch die Kirche bildeten und leiteten, dies nur als Christe und im Namen Christi tun. *Denn auch sie* lebten un wirkten ja unter dem Eindruck der überwältigende Macht, welche die in Christus verkörperte ideale Lieb anhaltend auf die Menschen ausgeübt hat, fortwähren ausübt und stets ausüben wird. Dieser Eindruck blie also auch wohl bei den Leitern der „Kirche", *aber e wurde doch einem Enthusiasmus anderer Art unter geordnet.* Als Mitglied des die „Kirche" leitenden Bischofs bundes fühlte man sich im Dienste einer bereits rech einflussreichen Korporation, die ihren Angehörigen nebe manchen materiellen Wohltaten auch einen gewissen mo ralischen Halt zu geben vermochte; seit der zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts galt sie den römische Heiden gegenüber meist als die Repräsentantin der christ lichen Religion, und sie selbst gab sich auch dafür aus Überdies braucht die „Kirche" für ihre religiöse Herr schaft den Glauben an das Jenseits, der erst durch da Christentum zu einer lebendigen Macht geworden war Der Enthusiasmus der Bischöfe, welche die „Kirche" bildeten und leiteten, ging also dahin, *als Christen fü die Ausdehnung der Macht der „Kirche" zu wirken,* und zwar sowohl nach aussen hin durch Ausbreitung de Christentums, wie nach innen durch vermehrte Unter werfung der Gläubigen. Dieser Enthusiasmus begeisterte wohl; er wurde anfangs *aber doch gemindert durch den Widerspruch, den eine kühle Betrachtung zwischen dem*

Digitized by Google

Willen Christi und der Ausdehnung der Kirchenmacht über die Gläubigen heraus fand. Und so ergab sich denn als die nächste Aufgabe der enthusiastischen Leiter der „Kirche“, diese offene Wunde zu beseitigen, so dass sie dadurch verleitet wurden, auf dem S. 74 bezeichneten Wege der Unwahrheit weiter zu gehen.

Da Christus selbst nichts Schriftliches hinterlassen hatte, so wurde einige Zeit hindurch seine Lehre nur durch die *mündliche* Überlieferung weiter verbreitet. Und diese blieb auch nach dem Erscheinen der Apostelbriefe und Evangelien für die zahlreichen Christen massgebend, welche des Lesens überhaupt unkundig waren oder die Sprachen nicht verstanden, in welchen die erwähnten Religionsschriften erschienen waren. Die mündliche Überlieferung ist aber biegsam und die bereits mächtige Kirche konnte sie mit einiger Vorsicht leicht so einrichten und lenken, dass sie ihrer Absicht am besten entsprach. Und wenn auch mit solcher Hülfe die „Kirche“ auf ihrem Wege schon ein erhebliches Stück vorwärts gekommen war, so konnte ihr doch auf die Dauer nicht damit gedient sein, dass sie sich lediglich auf die von ihr leicht beeinflussbare *mündliche* Überlieferung zu stützen vermochte, da jedermann bei einigem Nachdenken einsieht, dass diese mancherlei Veränderlichkeiten unterworfen ist und deshalb keine Verlässlichkeit bietet.

Vergl. Th. Zahn, Gesch. d. Kanons I 42
Vgl. dieserhalb auch Prof. Wattenbach, deutsche Geschichtsquellen (1885) I, 35

Nun enthielten aber bekanntlich weder die Apostelbriefe noch die Evangelien eine Rechtfertigung für die religiöse Beherrschung der Gläubigen, sondern die Evangelien enthielten im Gegenteil mehrfache Verkündigungen Christi, die sie direkt untersagten. Die schriftliche Überlieferung des Christentums bedurfte deshalb für die Kirche einer Ergänzung, welche sich wenigstens zu einem Schein von Rechtfertigung für die von ihr durch eine geschickte Ausnutzung des Glaubens an die Unsterblichkeit angestrebte religiöse Beherrschung der Christenheit benutzen liess.

Vergl. S. 216/218 der Schweiz. theol. Zeitschrift 1896.

Wenn die judenchristlichen Gesetzeseiferer behaupteten, dass zur Seligkeit auch die Beschneidung erforderlich sei, und ihrer Anschauung im Ev. Matth. einen Platz verschafft hatten, so stand ihnen dabei wenigstens die alte jüdische Ueberlieferung von der Notwendigkeit der Beschneidung zur Seite. Und wenn auch diese Ueberlieferung durch die Lehren und das Leben Christi als

Digitized by Google

Vergl. Ritschl, altkath K. 34.

indirekt verworfen bezeichnet werden muss, so lag doch kein direkter Ausspruch Christi vor, welcher die Notwendigkeit der Beschneidung, die im Judentum niemals bestritten worden war, aufhob. Dagegen müssen wir bei näherer Prüfung annehmen, dass sich weder die Überlieferung von einer religiösen Beherrschung der Christenheit durch eine Korporation oder „Kirche", noch die Überlieferung von einer durch Christus den Aposteln verliehenen Kraft der Sündenvergebung und der Verdammung bis in die älteste Zeit der Christenheit zurückführen lässt.

Vergl. Apostelgesch. XV. 2. 6. 22. 28. XVI. 4.

Kapitel XV und XVI der Apostelgeschichte brachten wohl als die erste Ergänzung der schriftlichen Überlieferung eine Darstellung des sogenannten Apostelkonzils zu Jerusalem und seiner Folgen, aus welcher sich die Übereinstimmung aller Apostel zum Erlasse von Gesetzen die für die ganze Christenheit verbindlich seien, ergeben sollte. Aber die viel frühere Überlieferung über das sogenannte Apostelkonzil und dessen Bedeutung für die Christenheit, welche der Brief des Paulus an die Galater bietet, gibt uns den authentischen Beleg dafür, dass die Berichte in Kapitel XV und XVI der Apostelgeschichte unrichtig sind, und einen indirekten Beweis hiefür enthalten auch die Corinther-Briefe. Und da es gerade jene Unrichtigkeiten sind, welche erst das sogenannte Apostelkonzil für die Ziele der Kirche überhaupt verwendbar machen so ist wohl die Annahme berechtigt, dass jene Kapitel XV und XVI mit tendenziöser Absicht so verfasst wurden Nach der Apostelgeschichte giebt es schon welche, die *verordnen*, dass Paulus und Barnabas zur Versammlung kommen, sie lässt die Versammlung über die Streitfrage *erkennen, notwendige Stücke auferlegen und den Paulus schicken,* und dann den Christen die *Verordnungen*, welche die Apostel und Ältesten zu Jerusalem beschlossen haben *zur Befolgung* übergeben. Somit überliefert diese Darstellung der Apostelgeschichte bereits eine gesetzgebende und beherrschende Autorität, die aber den wiederholten Willensäusserungen Christi widerspricht. In den wesentlich ältern Briefen des Paulus wahrt dieser dagegen unter der Herrschaft Christi doch seine volle Unabhängigkeit von jeder durch Menschen repräsentierten religiösen Autorität und zugleich die Selbständigkeit der Christen, an die er schreibt, indem er nur das liebevolle, *freiwillige* Entgegenkommen der Gläubigen und die gleich-

Römer I, 7. 13. VIII, 12. 15/16. 29. XIV, 10/21. I. Cor. I, 1/2. VI 5 6. VII, 6/7. VIII, 8/13. X, 15. XI 3. XII 4-12. XIV 1/33. I. Cor. III 6. 17.

Digitized by Google

berechtigte *Bruderschaft der unterrichteten Christen* zur Bildung von Gemeinden anstrebt. Mit verschiedenen Gaben hat Gott freilich die Brüder ausgestattet und ihnen dadurch ihre Pflicht vorgezeichnet, aber das Haupt und der Beherrscher der Gemeinden sollte nach Paulus *immer nur Christus* sein und bleiben. Auch hat tatsächlich die Kirche später selbst die Verbindlichkeit der angeblich von allen Aposteln gebilligten Verordnungen des sogenannten Apostelkonzils abgelehnt. Auch verweist Paulus bei Meinungsverschiedenheiten nicht auf eine entscheidende Korporation oder Kirche, sondern lediglich auf Christus und Gott.

Gal. II 2/9. 11/14. III 15. V 1. 6. 13. 22. Eph. V 19/23. VI 10/24 u. a.

I Cor. III 4/11. 21/23.

Die zweite und wichtigste Ergänzung der schriftlichen Überlieferungen, deren die Kirche bedurfte, war aber *die,* aus welcher sie eine Berechtigung zu Versprechungen und Bedrohungen für das jenseitige Leben abzuleiten vermöchte. Da der Glaube an ein ewiges Leben mit dem Christentume unzertrennbar verbunden ist, so wird für den Christen, der im diesseitigen Leben dem Egoismus möglichst entsagen soll, das Schicksal im jenseitigen Leben nur zu leicht das Objekt, dem Alles zu opfern er sich nun durch seinen Egoismus verleiten lässt. Die Lehre, dass der Gehorsam gegen die „Kirche" und die Vergabungen für die „Kirche" im engsten Zusammenhange ständen mit dem Schicksal im jenseitigen Leben, machte fast jeden Christen, der an diese Lehre glaubte, zum gefügigen und freigebigen Diener des Bischofsbundes. Mit erstaunlicher Kühnheit leitet nun die „Kirche" wirklich eine ihr zustehende Berechtigung zur Vergebung von Belohnungen und zur Verkündigung von Strafen im jenseitigen Leben aus Matth. XVI,19, XVIII,18 und Joh. XX,23 ab.

Uns zeigt aber das Schweigen der Evangelisten Markus und Lukas, dass eine Überlieferung, wonach Christus den Jüngern die Vollmacht gab, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen, ihnen entweder ganz unbekannt war oder von ihnen für falsch gehalten wurde. Und ebenso wenig wie diese beiden Evangelien enthalten die Briefe der Urapostel irgend welche Erwähnung einer ihnen von Christus verliehenen Macht für das jenseitige Leben zu binden oder zu lösen, oder eines Gebrauches, den sie von einer solchen Macht gemacht hätten. Und

Vgl. Lucas I 3. VI 37 u. a.

Digitized by Google

doch nur sie wären diejenigen gewesen, an die Christus persönlich solche Vollmacht erteilt haben würde. [1])

Ein weiterer Beweis dafür, dass in der mündlichen Überlieferung der ersten Jahrzehnte der Christenheit eine von Christus dem Petrus und den andern Jüngern erteilte Vollmacht, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen, *nicht* enthalten war, liegt in dem Verhalten der Christen gegen Petrus. Denn es wären ihm die Judenchristen und Paulus wohl unmöglich so, wie es in der Apostelgeschichte und dem Galaterbrief geschildert wird, entgegengetreten, wenn sie in Petrus den Richter über ewiges Leben und ewige Verdammnis verehrt hätten. Auch hätte ein Mann wie Paulus niemals ein so treuer und eifriger Apostel des Christentums werden können, wenn die damalige Überlieferung dahin gegangen wäre, dass eine so wankelmütige und unvollkommene Persönlichkeit, als welche Petrus ihm nach dem Galaterbrief erschien, nach Christi Anordnung die Verfügung über das Seelenheil der Menschen besitze. Ferner würde wohl auch das nach Matth. XVI,19 und XVIII,18 berichtete Ausliefern des Seelenheils der Menschen an die Irrtümer und Stimmungen der Apostel allem Vertrauen zu Christus den Boden unter den Füssen weggezogen haben, denn unter diesen Aposteln befand sich doch auch ein Judas; und selbst der nach dem Evangelium Matthäi von

Apostelg. XI 1/18. Gal. II, 6. 11/16.

[1]) Der Apostel Paulus bleibt ja von vornherein von dem Kreise der Jünger, mit denen Christus persönlich verkehrt hat, ausgeschlossen. Auf ihn kann also auch nicht die Vollmacht bezogen werden, die Christus nach Matth. XVI, 19, XVIII, 18 und Joh. XX, 23 den *anwesenden* Jüngern erteilt hat. Da trotzdem einige in I. Cor. V, 3—5 und I. Tim. I, 20 eine Rückbeziehung des Paulus von Matth. XVIII, 18 und Joh. XX, 23 auf sich annehmen, so haben wir dies einer beiläufigen Betrachtung zu unterwerfen.

Gal. I. 11/12. 15/19. II. 2. 6/9.

Zunächst ersehen wir aus dem Briefe des Paulus an die Galater mit voller Gewissheit, dass er alle Vollmacht, welche er sich als Apostel zuschrieb, *nicht* aus einer *indirekten* Übertragung von den oder durch die andern Apostel ableitete, sondern lediglich von der ihm direkt von Gott verliehenen Autorität.

Wenn Paulus in den vorerwähnten Stellen oder in Gal. I 8—9 Ausdrücke gebraucht, die uns befremden, so bleibt wohl zunächst der Zusammenhang mit andern Stellen zu beachten. In I. Cor. V, 3—5 handelt es sich für Paulus wesentlich mit darum, dem zeitweilig in Sünde Verfallenen zu helfen: „damit der Geist (des Betreffenden) *selig* werde *am Tage des Herrn Jesu*". Im weitern sollte dann die Gemeinde in Corinth selbst bei sich Ordnung halten und selbst den Bösen hinweg tun. *Gott werde den richten,*

I. Cor. V 13.

Digitized by Google

Christus durch Lob und Tadel ausgezeichnete Petrus zeigte anhaltend Unvollkommenheit und Wankelmut. Überdies wäre es ja Christus klar gewesen, dass er mit der Verleihung der Macht, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen, auch das peinlichste religiöse Richteramt und die schlimmste geistliche Beherrschung über die Gläubigen eingeleitet hätte, während die manigfachen Aussprüche Christi nach *allen* Evangelien doch unzweideutig sagen, dass Christus beides nicht gewollt, ja dass er es insbesondere auch seinen Jüngern verboten hat.

Matth. XVI 17/19.23. Matth. XXVI 33/35, 69/75. Markus XIV 66/72. Gal. II, 11/14.

Matth. VII 1/5. 12. XVIII 19/20 XX 25-27. XXIII 8/10. Marc. IX 34/41. X 42,44. Luc. VI 37. XXII 25/26. Joh. VIII 32. XIII 13/17. XVIII 36 u. a.

Nach dem Vorstehenden dürfen wir es wohl als erwiesen betrachten, dass die in Matth. XVI, 19, XVIII, 18 und Joh. XX, 23 enthaltenen angeblichen Verkündigungen Christi weder wirklich von ihm ausgegangen sind, noch dass sie in der mündlichen Überlieferung der Christenheit in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens als Verkündigungen Christi bekannt waren.

Vergl. Harnack, Dogmeng. I 367/370

Wenn es aber schon, wie bereits früher erwähnt wurde, den gesetzeseifrigen Judenchristen möglich geworden war, ihre Anschauung im Evangelium des Matthäus als Verkündigung Christi vertreten zu sehen, so musste dies um so eher dem stärkern Bischofsbunde der Heidenchristen gelingen. Der Unterschied ist aber der, dass die Judenchristen dann später in der Christenheit die unterliegende Partei bildeten und dass deshalb der von

Matth. V 15/19. XXIII 2/3.

Matth. XVI 19. XVIII 18.

---

der draussen ist. Die Gemeinde zu Corinth wird im zweiten Briefe des Paulus an sie aber ferner ermahnt, dem *bereuenden* Sünder wieder mit Liebe entgegenzukommen. Und die Verurteilungen in Gal. I, 8—9 sind wohl nur aufzufassen als scharfe Gefühlsausdrücke des immer aufrichtigen und von den Gesetzeseiferern oft stark gereizten Paulus.

II. Cor. II, 5/8.

Ob die Timotheusbriefe wirklich von Paulus stammen, wird schon längst vielfach bezweifelt. Es heisst aber auch im ersten Timotheusbriefe, dass Christus *allein* der Mittler zwischen Gott und Menschen sei und dass er in die Welt gekommen sei, die Sünder selig zu machen. Aber selbst wenn uns auch die Sprechweise des Paulus in den erwähnten Stellen noch rätselhaft erschiene, so würde uns dies doch immer nicht zu der Annahme berechtigen, dass er *sich* die Befugnis zu einem Richteramt hätte aneignen wollen, das er nach *vielfachen* Anführungen in seinen Briefen *nur Gott und Christus* zuerkennt und zu dem ihm nach seinen wiederholten Äusserungen auch die nötigen Kenntnisse fehlten. Sehr deutlich spricht er namentlich in Röm. XIV, 12 seine Ansicht aus: „So wird nun *ein jeder von uns für sich selbst Gott* Rechenschaft geben.“

Römer III 22/26. VIII 30/39 XIV 10-13. Eph. I 20/21. I. Cor. II 11. IV 5/6. XIII 9. Phil. III 12-13 u. a.

Digitized by Google

ihnen verbreiteten angeblichen Verkündigung Christi auch später von der siegenden Partei tatsächlich die Anerkennung versagt wurde, während der heidenchristliche Bischofsbund zu steigender Macht in der Christenheit gelangte, was dann die bleibende Anerkennung der vom Bischofsbunde verbreiteten angeblichen Verkündigung Christi zur Folge hatte. Überdies wurde dann mit deren Anerkennung im Machtbereiche des Bischofsbundes noch die *Auslegung* verbunden, die ihr der Bund in seinem Interesse zuteil werden liess. Denn eine erkünstelte Auslegung blieb immerhin noch erforderlich, da ja in den Evangelien Matth. und Joh. nur von einer Vollmacht, die den anwesenden Jüngern persönlich erteilt wurde, die Rede war, aber nicht von einer Übertragbarkeit dieser Vollmacht an Andere, wie dies auch von Tertullian mit Schärfe gegen den Papst und die katholische Kirche geltend gemacht wurde.

Vergl. Ritschl, altkath. Kirche 376/377.

Böhringer, Kirche Christi, I, erste Abt. 360/61.

Es musste sich aber auch in der heidenchristlichen Welt ein Widerstand dagegen erheben, dass der unter dem römischen Primate geeinigte Bischofsbund im ausschliesslichen Besitze der für die gesamte Christenheit massgebenden religiösen Überlieferung sei. Denn zu frisch war noch in der Christenheit die Erinnerung daran, wie wenig Christus, dem die Gläubigen ja nachfolgen sollten, durch die religiöse Überlieferung seine Handlungen hatte bestimmen lassen, wie sein Tod als ein Protest gegen diejenigen anzusehen ist, welche mit Hülfe der Überlieferung die religiöse Beherrschung der Mitbrüder ausübten, und wie eindringlich Christus die letztere nach den Evangelien seinen Jüngern verboten hatte. Es musste derzeit also noch bei vielen Christen die Ansicht vorwalten, es könne eine den Evangelien entsprechende Überlieferung des Christentums nur erfolgen, wenn die Überlieferer es durch Wort und Tat zeigten, dass sie keinerlei religiöse Beherrschung weder der durch sie Unterrichteten, noch der andern Christen beabsichtigten. Und auch die Briefe der Apostel und insbesondere die des Apostels Paulus waren nur in diesem Sinne aufzufassen. Es war denn auch der dem Paulinismus huldigende Marcion, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts mit zeitweise erheblichem Erfolge gegen die Beherrschung der Christenheit durch die sich damals fester organisirende Kirche ankämpfte. Und in diesem Sinne reihten sich ihm

Harnack, Dogmeng. I 289. 334.

Vergl. S. 215/18 der schweiz. theol. Zeitschrift 1896.

I. Petri V 3/5 und S. 82/83 dieses Heftes.

Harnack, Dogmeng. I 240/242 304/316. Baur, Kirchen-gesch. I. 79/80. 274.

Digitized by Google

die Gnostiker an. Da es dem Willen Christi entsprach, *nicht* nach der religiösen *Beherrschung* der Mitbrüder zu streben, so wurden der Papst und die katholischen Bischöfe dem Willen Christi untreu, indem sie darnach strebten, die grossen Mittel, welche ihre Vereinigung für sie verfügbar machte, zur Unterwerfung der Christenheit unter ihren Bund zu benutzen. Keine Sophistik, keine im Dienste der Kirche entfaltete Gewandtheit, Aufopferung und Nächstenliebe kann dies ändern. Alle guten Eigenschaften des Christen konnten entfaltet werden ohne dies antichristliche Streben. Wie Christus es vorher verkündet hatte, entstanden schon zur Zeit der Apostel in Samarien verschiedene neue Religionsstiftungen, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach an das Auftreten Christi anlehnten; aber es veranlasste dies die Apostel *nicht* dazu, eine „Kirche" zur Beherrschung der Christenheit zu organisieren. Sie *konnten* es als Jünger Jesu *gar nicht versuchen wollen,* weil ihr Lehrer und Meister es ihnen klar und wiederholt verboten hatte. Überdies glaubten die Christen damals allgemein an die baldige Wiederkunft des Herrn.

Matth. XXIV 24.
Harnack, Dogmengesch. I 207.

Harnack, Dogmengesch. I 119/120.
Matth. XX 25/28.
XXIII 8/10.
Markus IX 34/42.
X 42/44 u. a.
Matth. XVI 28.
Markus IX 1.
Vgl. I. Thess. IV 17.

Wenn Marcion und die Gnostiker selbständig nach bestem Wissen und entsprechend ihrem Gewissen das Christentum zu verkündigen suchten, so befolgten sie in dieser Hinsicht nur das Beispiel, das Christus selbst, die Apostel und unter diesen insbesondere der Apostel Paulus ihnen gegeben hatten.

Wie bei allen Menschen, die durch einen Gesamtnamen bezeichnet werden, sich verschiedene Charaktere und Anschauungen zeigen, so war dies auch bei den Gnostikern der Fall. Laxere Auffassungen hinsichtlich der Bekenntnistreue, sowie irrige Meinungen sind wohl durch manche von ihnen vertreten worden. Wir dürfen bei alledem aber nicht vergessen, dass die Gnostiker und Marcioniten erst von der mit der Kaisermacht verbündeten römischen Kirche in bekannter Weise vollständig unterdrückt worden sind, und dass man den Religionsgemeinschaften, die so beseitigt wurden, eher Ungünstiges als Günstiges nachzusagen pflegt. Sicher ist es aber, dass es unter den Marcioniten und Gnostikern recht viele gab, denen das Christentum mit den grossen Ansprüchen, die es an den Menschen stellt, heiliger Ernst war. Für diese bestand das Christentum nicht in der

Neumann, röm. Staat und allg. Kirche 43.
Vergl. Harnack, Dogmengesch. I, 201/2. 208. 220. 224.

Harnack, Dogmeng. I 213.-192. 196. 202.

Harnack, Dogmeng. I 195. 198. 200. 224. 230. 233/7.

Digitized by Google

Beobachtung äusserer Formen und in dem Bekenntnisse mit Worten, das auch der Heuchler leisten könne, sondern in dem Bekenntnisse durch Handlungen, durch eine Lebensführung, die dem Glauben an Christus entspräche. Und dazu gehörte auch, diesen Glauben bei Veranlassung standhaft vor den Behörden zu bekennen.

Neumann, röm. Staat u. allg. Kirche 41/42.

Auch die Zeit der Gnostiker zeigt uns wieder, dass bei Verschiedenheit religiöser Anschauungen doch die von Christus gebotene Verträglichkeit in der Christenheit bestehen bleiben kann, wenn nicht durch *Eine* engere religiöse Verbindung *die Unterwerfung der Andersgläubigen verlangt und mehr oder minder gewaltsam durchzusetzen versucht wird.* Sich wenig bekämpfend, vielmehr sich freundlich unterstützend gaben die Gnostiker in Einzelheiten verschiedenen religiösen Anschauungen Raum.

Harnack, Dogmengesch. I 197/99. 204/205.

Der Ernst und der Freimut, mit dem die verschiedenen gnostischen Systeme von ihren Urhebern vertreten wurden, spricht für ihre redliche Absicht, der Wahrheit und der Christenheit in ihrer Weise zu dienen. So lange bei solchem Gedankenaustausch es dem Urteile der Menschen mit voller Freiheit der Entscheidung anheim gestellt wird, den vorgetragenen Gründen beizustimmen oder nicht, bleibt die aufrichtige und wohlwollende Verträglichkeit möglich; auch ist dabei langes Festhalten an einem gläubig aufgenommenen Irrtume unwahrscheinlich, denn sobald und soweit der Fortschritt der menschlichen Erkenntnis es vermag, wird er alsdann den Irrtum beseitigen. Sowohl Christus nach den Evangelien, als auch der Apostel Paulus nach seinen Briefen zeigten soviel Vertrauen auf die Kraft der Wahrheit, dass sie jeden Zwang zu deren Verteidigung ausschlossen.

Joh. XII 47. I. Cor. X 15. XII 4/12 XIII 8/10. XIV 1/31. II. Cor. III 17 in Verbindung mit Joh. IV 23/24.

Nach andern Anschauungen musste freilich der nach religiöser Beherrschung der Christenheit strebende heidenchristliche Bischofsbund handeln. Und im Kampfe gegen die unter sich durch Systeme gespaltenen Gnostiker siegte schliesslich die zielbewusste „Kirche“, die sich fortschreitend fester organisierte. Ihr unterlagen dann auch nach zäher Gegenwehr die Montanisten und die spätern Donatisten.

Je grösser aber die Majorität der Christen, die zur „katholischen Kirche“ gehörten, erschien, desto unangenehmer wurde die Lage der Christen, die von der Kirche ausgeschlossen waren. Und so strebte diese nun in

Digitized by Google

kluger Weise nach der Vereinigung des Teiles der Christenheit, der sich ihrer religiösen Beherrschung nicht feindlich gegenüberstellte. Sie wurde dabei unterstützt durch die Vielen, die infolge ihrer geringen geistigen Entwickelung in Religionsangelegenheiten nichts sehnlicher wünschten, als ohne eigene grosse geistige Anstrengung von einer vermeintlich massgebenden Autorität sich in einer nicht zu bezweifelnden Weise zur Seligkeit leiten zu lassen. Grosse Umsicht seitens der Kirche blieb trotzdem immer erforderlich. Denn sobald der grosse geistliche heidenchristliche Bund angefangen hatte, sich als die „Kirche" zu gerieren, deren Lehren und Anordnungen man in *einheitlicher Weise* befolgen müsse, um selig zu werden, bildete jede Verschiedenheit der Gebräuche und jede religiöse Meinungsverschiedenheit für den Bund oder die „Kirche" eine Verlegenheit. Denn die Leiter der „Kirche" mussten stets suchen, die grosse Majorität der Christen auf ihrer Seite zu haben, und zu dem Ende, ehe sie ihre Entscheidung trafen, stets erwägen, welche Gebräuche und welche Meinungen wohl die meisten Anhänger finden würden, und welche dem Interesse der Kirche am besten dienten. Der Idealismus für die Wahrheit und Wahrhaftigkeit musste behufs *der Leitung der „Kirche"* den Künsten untergeordnet werden, welche bei der Verwaltung einer politischen Macht von Nutzen sind. Von den massgebenden Lehren Christi, Gesetz und Propheten vollständig in der Befolgung der Gebote der Liebe erfüllt zu sehen, die Gläubigen nicht zu beherrschen, einander als gleichberechtigte Brüder anzusehen, einander nicht zu richten und bei Erfüllung der Gebote der Liebe und Bereuung der Sünden im Glauben an Christus Gott und seiner Gnade voll zu vertrauen, hatte die Kirche sich ja losgelöst. War dies aber geschehen, so ergaben sich die weitern Folgen mit einer *Notwendigkeit,* an welcher *Nichts* auf Erden etwas zu ändern vermochte. Ist für die Korporation der „Kirche" nicht mehr der Wille Christi unbedingt massgebend, so wird für sie allein das Interesse der Korporation das Maassgebende, das heisst mit andern Worten: das Streben nach Macht und Reichtum der „Kirche". Als *allein* in *ihrer* Hand liegend, musste vor allen Dingen der Handel mit angeblichen und nach dem Interesse der Kirche willkürlich zu bemessenden Belohnungen und Bestrafungen

Vgl. Harnack Dogmengesch. I 275 284 336/337. 343/345 II 5/9. 38/40. 353/380. Vergl. Matth. V 43-44. VII 1/8. 12. XVIII 19/22. XX 25-27. XXII 37/40. XXIII 8/10. Marc. IX 34/42. X 42/45. Joh. III 16. 36. V 24. VI 47-48. VIII 51. XIII 35. XIV 6 XVII 2/3. Röm. II 1/4. III 22-25. VIII 15/18. 28-32. XIV 1/13. I. Cor. XIII 1/7. XIV 15/16. II. Cor. II 9. III 17. VII 15. Eph. IV 32. V 21. Gal. II 4/9. V 1. 6. 13/14. I. Tim. II 5. I. Joh. IV 18.

Digitized by Google

Böhringer, Kirche Christi. I, erste Abteil. 390. 417/418. 431/432. Hefele, Conzilieng. I 86 u. f. Otto Ritschl, Cyprian von Carthago, 91/106.

im jenseitigen Leben der Gläubigen geschildert werden. *Der Förderung dieser Anschauung* verdankt es auch wohl der leidenschaftliche und zeitweise unbotmässige Bischof Cyprian von Karthago, dass die „Kirche“ ihn trotzdem zu ihren Heiligen rechnet.

Hefele, Conzilieng. I 86.

Sowohl das christliche Gefühl der Nächstenliebe, als auch der Egoismus, so weit er aufs jenseitige Leben übertragen wurde, bewogen nun die Reichen, der Kirche grosse Mittel zur Unterstützung der Armen und für andere kirchliche Zwecke zur Verfügung zu stellen. So stand die „Kirche“ als Disponentin über irdische und himmlische Schätze bald als eine Macht im Staate da. Cyprians buchförmige Zusammenfassung der Beschlüsse der Synode zu Carthago im Jahre 251, welche insbesondere die Grundsätze über die Behandlung der lapsi enthielt, könnte nach Hefeles Anschauung als ein erstes Pönitentialbuch gelten. Es diente mit dazu, das Fortschreiten der Kirche auf dem Wege einer gesetzgebenden Behörde zu zeigen.

Marc. XII 17. Joh. XVIII 36. Römer XIII 1/2. 5. I. Petri II 13. Kant I 112/118. 234. 266. VI 339/344 405/407. Glogau, Hauptlehr. der Logik 169/170.

Vergl. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 151 u. 164.

In idealer Weise hatte die Lehre Jesu sowohl das religiöse Verhältnis der einzelnen Christen wie auch das ihrer Vereinigungen zum Staate geregelt. Sie stellte die Religion unabhängig vom Staate hin, mithin auch befreit von den sämtlichen irrigen Überlieferungen, welche mit allen heidnischen Staatsreligionen verbunden waren. Indem Christus so die Religion von der Tyrannisierung und Verkümmerung durch den heidnischen Staat loslöste, knüpfte er wohl an die Offenbarung an, welche den Juden durch den Glauben an einen Gott zuteil geworden war, aber er befreite dabei den Monotheismus von den Schranken der Nationalität, in denen die jüdische Religion ihn gebunden hielt. Nach dem Vorbilde Christi sollten die Gläubigen die Religion als ein heiliges Kleinod der individuellen Freiheit zu bewahren suchen.

Marc. XII 17. Joh. XVIII 36. Römer XIII 1/6.

Vgl. Matth. XXII 21.

Dagegen sollte aber auch jede unberechtigte Beeinflussung des Staatswesens, das als eine von Gott verordnete Notwendigkeit zu achten ist, durch die Religion vermieden werden. Die christlichen Staatsbürger waren gegen die staatlichen Behörden durch ihre Religion zu dem weitgehendsten Gehorsam verpflichtet. Dieser Gehorsam fand nur in äussersten Fällen eine Grenze, wie z. B. bei dem Verlangen, im Kaiser und den heidnischen Göttern die wirkliche Gottheit zu verehren. Im Übrigen kann aber keine Religion den Staat weniger in der Er-

Digitized by Google

üllung seiner Aufgabe hindern, als die ursprüngliche Lehre Christi nach den Evangelien und den Apostelbriefen es nt. Verständige Kaiser, die für sich jede göttliche Verhrung ablehnten, konnten solcher christlichen Religion egenüber unmöglich darauf beharren, eine als unwahr rkannte Staatsreligion mit blutigen Gewalttaten aufrecht rhalten zu wollen. Es zeigt uns denn auch das zeiteise Verhalten der römischen Kaiser und Behörden in er ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts deutlich die eigung, von solchem Verfahren Abstand zu nehmen. iefährliche Genossenschaften wollte man freilich im ömischen Reiche aus politischen Gründen nicht dulden. ber nach eingehender Prüfung des Verhaltens der Christen isste Plinius unter Trajans Regierung schon die Mögchkeit ins Auge, dass ein angeklagter Christ, auch wenn seinen Glauben nicht verleugnete, freigesprochen wern könne. Schon Kaiser Trajan wollte nicht, dass auf Christen gefahndet würde; anonyme Anklageschriften llten unberücksichtigt bleiben. Hadrian war *gegen die ngeber* der Christen feindlicher gesinnt als *gegen die hristen selbst.* Er scheint in einem Rescript sogar gessert zu haben, dass die Christen erst dann gestraft rden sollten, wenn sie etwas gegen die oberste Gewalt r Römer unternähmen. Und dem Nachfolger Hadrians, itonius Pius, blieb sogar eine gewisse Sympathie für n Idealismus der Christen nicht fremd.

Marc. XII 17. Joh. XVIII 36. Römer XIII 1/6 u. schweiz. theol. Zeitschr. 1896 S. 215/219. v. Ranke Weltgesch. III erste Abt. 89/90. 140/142. 146. 273/74. 291. 302. 313/15. 321/22. Neumann, röm. Staat u. allg. Kirche S. 11. Mommsen, röm. Gesch. II 424. III 548. 553/57. V 498. Vgl. Schneller, In alle Welt (1897) 28. 47.

Neumann, röm. Staat u. allg. Kirche S. 54 und 18/24. v. Ranke, Weltg. III, erste Abt. 321/24. Uhlhorn, Kampf des Christentums 235.

Ganz entgegengesetzt mussten aber kräftige und verindige Kaiser das Verhältnis des Christentums zum mischen Staate ansehen, als eine tendenziöse Überlieferg die christliche Religion derart umbildete, dass in ihr e intolerante Kirchenherrschaft die Grundlage bildete. entspricht dem christlichen Geiste der Liebe und iedfertigkeit, dass Christen und christliche Gemeinden, verschiedene religiöse Anschauungen vertreten, friedh nebeneinander bestehen sollen. Wir haben in Zürich s Verhältnis auch tatsächlich vor Augen, soweit nicht nach Unterdrückung aller von ihr unabhängigen igiösen Anschauungen strebende katholische Kirche en Misston in diese Friedfertigkeit hineinträgt. Denn solcher Misston ist *immer* die *notwendige* Folge von em Streben nach Unterdrückung der abweichenden igiösen Anschauungen, und wenn es stärker auftritt, verwandelt es den Misston in heftige Anfeindungen.

Vergl. Syllabus 15, 23. 24. 42. 57, 80. Harnack, Dogmeng. II 233/234.

Digitized by Google

Zuerst waren die Ebjoniten der Störenfried in de Christenheit; jetzt musste der Unfriede mit dem stärker Hervortreten der nach Beherrschung strebenden katholi schen Kirche wachsen. Da die Heiden dadurch da Schauspiel hatten, dass die Christen wohl die Lieb lehrten, aber die religiöse Feindschaft nährten, so musst dies der Hochachtung vor der christlichen Religion b den Heiden sehr erheblichen Abbruch tun. Fiel die aber weg, was konnte dann die römischen Kaiser un Behörden abhalten, gegen eine Kirche, die nach Beherrsch ung zahlreicher römischer Bürger und nach der Gelten machung *ihrer* vom Staate unabhängigen Gesetze strebt die *staatliche* Gesetzgebung und Oberhoheit mit all Macht geltend zu machen.

Vergl. Löning. Gemeindeverf. des Urchristentums S. 97. Neumann, röm. Staat u. allg. Kirche S. 65.

Nach der Lehre der „Kirche" sollte die Christe heit den Bischöfen vollständig — noch mehr als d Staatsbeamten — gehorchen, während weiterhin die I schöfe wieder den Erzbischöfen und Konzilien untergeb sein sollten. Anzuerkennen ist es nun zwar, dass den häufig sehr unerquicklichen Verhältnissen des rö schen Reiches das Verhalten der Kirche sich für Bevölkerung meist als ein recht nützliches und wo tuendes erwies. Aber eine notwendige Folge der so Staat im Staate organisierten Kirche war es doch au dass dadurch gerade die besten und tatkräftigsten rö schen Kaiser so lange zu unversöhnlichen Feinden Kirche — und somit nach den damaligen Begriffen a des Christentums — werden mussten, bis dann sp der eine oder andere Kaiser in der Kirche einen p tischen Verbündeten zu finden dachte. Es fand d wohl ein tatsächliches, wenn auch kein formell a schlossenes, Bündnis zwischen den Repräsentanten politischen und der kirchlichen Macht statt. Das bleib prinzipielle Verhältnis wurde aber durch solche vor gehende Parteifreundschaften nicht geändert. Der ka lische heidenchristliche Bischofsbund lud die Schuld sich, die Verhältnisse derart zuzuspitzen, dass den Kai nur die Wahl blieb, entweder die christliche Religio römischen Reiche mit aller Kraft zu bekämpfen die Staatshoheit preiszugeben und sie an die „Kir auszuliefern.

Vgl. u. a. Böhringer Kirche Christi I, erste Abt. 14. 28. 390. 417/18. 431/32

Vergl. V. Schultze, Untergang d. griech.-röm. Heidentums 3/5. Neumann, röm. Staat u. allg. Kirche 54. 57. Schlosser, Weltg. (1846) IV 429/430.

Vergl. v. Ranke Weltg. III 334. 364 391. 395. 414/415 422. 451/452.

v. Ranke, Weltg. III, erste Abt. 364 414 451/452.

Zu halten war aber die römische Staatsreligion die Dauer nicht. Denn während die Kaiser sie aus St

Digitized by Google

rücksichten verteidigten, sagte doch manchem von ihnen die Vernunft, dass die Vielgötterei eigentlich dem Monotheismus weichen sollte. Besonders wirksam zeigte sich dieser Gedanke bei Constantius, dem Mitkaiser der Christenverfolger Diocletian und Galerius. Constantius übertrug die gleiche Gesinnung auf seinen Sohn, Kaiser Constantin. Von ihr geleitet, kapitulierte denn auch Constantin mit der Kirche. Tatsächlich lieferte er die Staatshoheit an die Kirche aus unter der Bedingung, dass ihn persönlich die Herrschaft der Kirche nicht drücke. Aber die sämtlichen Dekrete des Nicäer Konzils wurden von ihm bereits als Reichsgesetze und als göttliches Gebot verkündet und der Unterricht dem wachsenden Einflusse der Geistlichkeit preisgegeben, wodurch ihr das Mittel, um das selbständige Denken zurückzuhalten und die Staatshoheit noch weiter zu unterminieren, in die Hand gegeben wurde. Die Versuche der letztern, sich zu behaupten, zogen sich unter verschiedenen Kaisern noch bis gegen Ende des IV. Jahrhunderts hin, zu welcher Zeit dann durch Theodosius I. die Oberhoheit der Kirche zur vollen Anerkennung gelangte.

v. Ranke, Weltg. III, erste Abt. 491. 513.519/529.535/545.

Hefele, Conzilieng. I 38. 48.
Schlosser, Weltg. IV 467 und 469.

Vergl. Michel. Die römische Kirche, Halle 1889, S. 86/92.

Dafür, dass das Christentum allmählich im römischen Reiche einen leichtern Eingang gefunden hätte, wenn es ihn so, wie es der Verkündigung von Christus entspricht, und nicht als hierarchisch gegliederte, gesetzgebende und herrschsüchtige katholische Kirche gesucht hätte, spricht auch die rasche Verbreitung, welche die christliche Religion gegen Ende des dritten und im Laufe des vierten Jahrhunderts bei den Germanen gefunden hat. Dort war von keinem Judenchristentume, welches die Christen bei Verlust der Seligkeit den mosaischen Gesetzen und damit auch einer national-jüdischen Hierarchie unterwerfen wollte, mehr die Rede. Es fehlte also dort dieser Anstoss zu dem Bunde der religiösen Führer behufs Verteidigung gegen die ebjonitischen Herausforderungen. Ohne jedes Verdienst dieserhalb seitens der Germanen fiel damit bei ihnen diese im römischen Reiche so wirksam gewesene Veranlassung zur Versündigung gegen die Gebote Jesu durch das Streben nach religiöser Beherrschung der Gläubigen fort. Die Folge davon war, dass nach der Übertragung des neuen Testamentes ins Gothische es bald recht viele gute germanische Christen, auch wohl ein geordnetes Kirchen-

Digitized by Google

Michel, die römische Kirche 80/85.

wesen, aber keine sie beherrschende Kirche gab. G
ohne Verfolgung seitens der heidnischen Germanen konn
diese Bekehrungen zum Christentume freilich nicht st
finden, aber diese Zeit der Verfolgungen war eine rel
kurze und die Zahl der Märtyrer eine relativ gerir

Der im römischen Reiche entstehende und tobe
Streit über die Wesensgleicheit Christi mit Gott liess
germanische christliche Welt kalt. Überhaupt gew
die römische Kirche keinen Einfluss auf die Germar
der ihre geistige und religiöse Freiheit ertötet hätte.
konnten also Staatshoheit, Wahrhaftigkeit und religi
Friede in Ermangelung einer nach religiöser Beh
schung strebenden Kirche sich noch frei bei den chı
lichen Germanen entfalten. Ihr damaliges gutes
halten wurde denn auch von den römischen Fein
wiederholt anerkannt. Dagegen musste schon seit
zweiten Jahrhundert und dann immerfort wieder
Unfriede und Verfall der Sitte dort von katholisc
Schriftstellern geklagt werden, wo der Bischofsbund
römischen Kirche die Gläubigen beherrschte. Nach
Verrate, den der Frankenkönig Chlodwig am German
tum durch sein Bündnis mit der herrschsüchtigen rö
schen Kirche und ihrem Anhange zur Unterdrückung
religiösen Freiheit der Germanen begangen hatte, wu
freilich auch bei diesen alles anders.

Loening, Gemeindeverfassung des Urchristentums 97/98. Michel, die röm Kirche 100/103, 109-118.125/128.132/144.

Je mehr aber die Mitglieder des Bischofsbundes
im Besitze der Macht und des stets wachsenden Rei
tums der Kirche fühlten, desto sorglicher suchten
auch ihre Sonderstellung zu schützen und zu wahı
Zwischen den unter dem *Einen* Haupte, Lehrer
Meister, Christus, vereinigten Brüdern, die sämtlich
Kinder des *Einen* Vaters im Himmel zur religiösen Se
ständigkeit und Freiheit erzogen werden sollten, such
die Bischöfe in Ewigkeit währende religiöse Klass
unterschiede zu errichten. Die das Judenchristent
verurteilenden Bischöfe entnahmen dem Judentum
Trennung in Priester oder Geistliche und in Laien, wel
Letztern der Beherrschung durch Erstere unterstel
sollten. Tertullian schrieb aber hierüber:

Vgl. II. Mose XXIX 1. 44. XXX 30 u. a. Ritschl. altkath. K. 361/62. 387 u. f. Schlosser, Weltg. IV 468/69. Böhringer, Kirche Christi I erste Abt. 361. Uhlhorn, Kampf des Christentums S. 320. I. Cor. XIV 26. 31.

„Nur das Ansehen der Kirche hat den Untersch
„zwischen Geistlichen und Laien gemacht. Wo k
„Kollegium der Geistlichen ist, teilst du das Abendm
„aus und taufest und bist Priester für dich allein.

Digitized by Google

„aber ihrer drei sind, ist die Kirche, wenn es auch nur „Laien sind; denn jeder lebt seines Glaubens und vor „Gott gilt kein Ansehen der Person.“

Vgl. Gal. II. 6.

Der durch die Kirche zerrüttete Staat musste nach ihrem Willen und Vorteil seine Gesetze einrichten. Gewalttätigkeit gegen diejenigen, welche der „Kirche“ nicht folgten, wurde die Regel. Und da das neue Testament die Berechtigung dazu nicht bot, so ging die Kirche auf das alte Testament zurück. Überhaupt zeigt das spätere Verbot der Kirche, die Bibel in der Muttersprache zu besitzen, wie fatal für sie immer noch das neue Testament blieb, obgleich die Schlussredaktion einiger Teile desselben bereits unter dem Einfluss der Kirche stattgefunden hatte, und die schliessliche Auswahl der Schriften, welche das neue Testament bilden sollten, von der Kirche getroffen worden war. Die älteste, vielseitig bekannte und deshalb weder zu ändernde noch zu beseitigende schriftliche Überlieferung der Lehre Christi blieben ja dennoch stets die Briefe des Apostels Paulus. Marcion verband ja bereits zehn paulinische Briefe mit dem nach seinem System bearbeiteten Lucas-Evangelium zu einer Sammlung christlicher heiliger Schriften.

V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums 16/22, 26. 39. 47/48. 160. 337/38. Böhringer, Kirche Christi I dritte Abt. 360 u. f. Hefele, Conciliengesch. V 875. 1023. VI 847.

Hefele, Conciliengesch. I 748/749. II 55

Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 265. 273/76 430/434. 613. 631/632.

Da aber der Bischofsbund seit Constantin I. das Unterrichtswesen leitete, so verbreitete er die Lehre, dass die katholischen Bischöfe durch ihre Tradition allein im Besitze der vollen und wahren Lehre Christi seien, und demnach *auch nur ihnen* oder der „Kirche“ die für die Christenheit massgebende Auslegung der heiligen Schriften zustehe. Diese Lehre der bereits übermächtigen geistlichen Korporation, die überdies durch die weltliche Macht unterstützt wurde, ertötete jeden Widerspruch gegen die Lehren und Dogmen, die von dieser Korporation verkündet wurden. Nach ihrem Willen und Interesse die heiligen Schriften auslegend, konnte sie also die katholische Religion hin und her gestalten, wie es die Rücksicht auf die Mehrung von Reichtum und Macht der Korporation in Verbindung mit den jeweiligen innern Machtverhältnissen derselben, die mitunter wechselten, ergab. Eine natürliche Folge hiervon war es, dass die Schriften der Kirchenväter, die Beschlüsse der von der Kirche anerkannten Konzilien und die Dekretalen der Päpste zu den massgebenden Normen für die katholische Kirche erhoben wurden. Nominell blieben zwar Christus und

Digitized by Google

Syllabus Satz 21

Vergl. Hergenröther, Anti-Janus 167. Kath. Katech. der Erzdiöz. Köln 1879 S. 11/12.

Vergl. Janus 52/81. 101/205.

Vergl. Hefele, Conciliengesch. I 47/48 und den Conzilbeschluss v. J. 1870.

seine Apostel stets als massgebende Autorität bestehen. Tatsächlich erkannte aber die „Kirche" einige Jahrhunderte nach ihrem Bestehen nur *ihre eigene* und keine andere Autorität mehr an. Bei Streitfällen frug man kaum mehr, was haben Christus und die Apostel dieserhalb gelehrt, sondern wie haben die Konzilien und Päpste entschieden. Nun gab es aber gar verschiedene Entscheidungen der vereinigten Bischöfe und Päpste. Hieraus entstand für die Bischofspartei und den Papst, welche zu einer gegebenen Zeit im Besitze der Macht waren, die unangenehme Möglichkeit, durch frühere Konzilsbeschlüsse oder päpstliche Dekretalen bekämpft zu werden. Aber auch dieser Möglichkeit wurde durch die Lehre von der Unfehlbarkeit der „Kirche" vorgebeugt. Zweifelhaft blieben nur längere Zeit hindurch die Grenzen und die Formen, an welche die unfehlbaren Entscheidungen der Kirche gebunden sein sollten. Nach der Unfehlbarkeitslehre kann die Kirche in den gegebenen Grenzen nicht irren, sich also auch nicht widersprechen, da sie ja sonst in der einen oder der andern der sich widersprechenden Entscheidungen sich geirrt haben müsste. Wie die *letzte* Entscheidung ist, so *müssen* also auch die frühern gewesen sein. Nur diejenigen können nach dieser Lehre sich irren, welche einen Widerspruch in den Entscheidungen der Kirche finden; *sie müssen* sich gemäss der Unfehlbarkeitslehre selbst auch *dann* irren, wenn nach der gewöhnlichen Logik nicht der mindeste Zweifel über den vorhandenen Widerspruch besteht. Der menschlichen Vernunft bleibt nach dieser Lehre überhaupt nur übrig, sich *ohne jede* wirklich selbständige und freie Entscheidung *bedingungslos* der letzten von der Kirche in richtiger Form getroffenen Entscheidung zu unterwerfen.

Das Ergebnis des ersten Abschnittes zeigt uns aber, dass der katholischen Religion eben deshalb, weil sie zu diesem Resultate gelangt ist, der Charakter der göttlichen Offenbarung abgesprochen werden muss.

Auch hat Christus *deshalb* Anordnungen, die eine herrschende Kirche einleiten sollten, weder getroffen noch treffen können, weil er eine solche überhaupt nicht wollte.

Und da Christus diesen seinen Willen den Jüngern klar und wiederholt ausgesprochen hat, so können auch die Jünger Anordnungen für die Anbahnung einer die

Digitized by Google

Christenheit beherrschenden Kirche weder getroffen haben, noch haben treffen wollen. Von einer solchen war in ihren Briefen überhaupt nicht die Rede. Über die Mithülfe zur Bildung selbständiger christlicher Gemeinden hinaus hat sich demnach ihre organisatorische Tätigkeit nicht erstrecken können. Nur ganz freie und unabhängige heidenchristliche Gemeinden bestanden in der ersten Zeit der Christenheit. Alles Gegenteilige, was die katholische Kirche behauptet, ist also irrig. Auf der *Einen* irrigen Behauptung, welche eine die Christenheit beherrschende Korporation auf den Willen Christi und seiner Jünger zurückführt, *beruhen aber alle die willkürlichen Folgerungen, welche zu ihrer Rechtfertigung die katholische Kirche verkündet.* Willkürlich, auf Sonderinteressen beruhend und irrig ist es also, wenn sie sagt: *Da* Christus die herrschende Kirche gewollt und eingesetzt hat, so muss auch auf *sie* Christi Verheissung des heiligen Geistes bezogen werden. Wiederum willkürlich, auf Sonderinteressen beruhend und irrig ist die weitere Folgerung: *Da* Christus der „Kirche" den heiligen Geist verheissen und gesandt hat, so ist deshalb auch *sie* es, die von dem heiligen Geiste geleitet wird, und diese Leitung schützt sie gegen jeden Irrtum. Und wenn sie somit gegen den Irrtum geschützt sei, so sei auch *ihre* Überlieferung des Christentums und *ihre* Auslegung der heiligen Schriften die allein richtige. Willkürlich, auf Sonderinteresse beruhend und irrig sind deshalb auch die Befugnisse über Belohnungen und Bestrafungen im jenseitigen Leben, welche die Kirche sich zuschreibt. Alle Lehren und Verheissungen von Christus waren *nie* an eine von ihm angeordnete oder von ihm bereits organisierte Korporation, sondern an die *Personen* seiner Umgebung gerichtet, die *ein eigenes* Gewissen und Urteil haben und sich von diesem eigenen Gewissen sollten leiten lassen. In Übereinstimmung hiermit erzählt denn auch das zweite Kapitel der Apostelgeschichte, dass nach Mitteilung des heiligen Geistes dieser sich auf *Jeden* von ihnen herabgelassen habe. Und Christus hat nach dem Evangel. Lucas gesagt, dass der himmlische Vater *Jedem* den heiligen Geist geben werde, der ihn darum bittet. Die Kirche nimmt also keinen Anstand, ihre Unfehlbarkeit und Autorität auf eine Behauptung zu stützen, über deren Unwahrheit die Mitglieder im Ernste leicht hätten gewiss

Vgl. S. 86/87 dies. Heftes. Römer II 1/2. VIII 15/17. XIV 3/22. I. Cor. IV 16/17. V 13 X 23/33. XI 1. XII 5-12. XIV 31 etc. Harnack Dogmeng. I 183/184. 119/120 in Verbindung mit I 333/334.

Vgl. v. Giesebrecht Kaiserg. I 46. Löning, Gemeindeverf. d. Urchristentums 16. 33. 35. 39. 42/43. 148. Neumann. röm. Staat und allg. Kirche 43/47. Uhlhorn. Kampf d. Christentums 320.

Syllabus Satz 21 u. 5.

Lucas XI 9/13.

Digitized by Google

sein können. Denn jeder Mensch hat nur zu häufig Gelegenheit, sich von seiner Fehlbarkeit zu überzeugen und leicht kann sich jeder sagen, dass, wenn nun mehrere Fehlbare in einer vielbestrittenen Frage zusammenstimmen, dies keine Garantie für die Unfehlbarkeit der Ansicht einer von ihnen gebildeten Majorität und selbst nicht ihrer gemeinsamen Ansicht im Falle der Einstimmigkeit bietet, sowie, dass eine göttliche Inspiration, *die man sich selbst beilegt*, die Gewähr für die Richtigkeit der eigenen Ansicht um gar nichts erhöht. Denn wenn die Vertreter der gegenteiligen Ansicht sich gleichfalls die göttliche Inspiration zuschrieben, so würden die Mitglieder der leitenden geistigen Korporation hierin auch nicht den geringsten Beweis für die Richtigkeit der gegnerischen Behauptung sehen. Den praktischen Beweis für die andauernde Fehlbarkeit der Bischöfe und ihrer Konzile haben auch alsbald die Konzilien geliefert, die im 2., 3. und 4. Jahrhundert über die Osterfeier, die Ketzertaufe und das Nicänum abgehalten wurden, obwohl bei ihnen auch der Einwirkung des heiligen Geistes wiederholt Erwähnung geschah; drastisch gestaltete sich der Beweis noch dadurch, dass die gleichen Bischöfe bei *verschiedenen* Konzilien über die *gleiche* Angelegenheit *auf dem frühern Konzil mitunter für die eine, und auf dem spätern für die andere* Ansicht stimmten.

Vergl. Hefele III 479/81 u. f. bis 387 mit III 407.

Hefele I 72/75. 173. 286/320. 89/105. 115-120 insb. 275. 519 20. 614/16. 625 u. ff. 630. 657/671.

Die Berechnung der Kirche, *dass ein weitverbreiteter Glaube* an ihre Autorität und Unfehlbarkeit infolge einer ihr speziell beschiedenen Leitung durch den heiligen Geist — *gleichviel ob dieser Glaube ein richtiger oder ein falscher sei — ihr die grösste Macht eintragen werde, war und bleibt aber richtig.*

Und dem Zusammenwirken der zahlreichen heidenchristlichen Bischöfe ist es wirklich gelungen, diesem Glauben eine weite Verbreitung zu verschaffen. Die Folgen des weitverbreiteten Glaubens an dies Luftgebilde bleiben aber immer verderblich. Sie sind imstande, jeden geistigen Fortschritt der Menschheit zu hemmen.

Syllabus 3/14. 22. 44/48.

Denn die geistige Freiheit ist abgeschnitten, sobald das Dogma durch die leitende bischöfliche Korporation als göttliche Offenbarung verkündigt wird, obgleich jedes derartige Dogma sich gerade dadurch sofort als direkt der göttlichen Offenbarung widersprechend erweist. Denn diese ist etwas sich *frei* durch Gottes Gnade *in dem*

Vergl. Baur Dogmengesch. I 52/53.

Digitized by Google

Individuum Ausbildendes und von diesen *geistig freien*, von Gott erleuchteten Menschen sich frei weiter Verbreitendes.

Baur. Dogmengesch. I 50/51.

In der katholischen Christenheit lagen die Verhältnisse stets so, dass regelmässig *vor* der Proklamierung eines Dogmas die Korporationsmitglieder und Laien in der betreffenden Glaubensfrage *verschiedene* Anschauungen zu Tage gefördert und bis dahin festgehalten hatten. Hierdurch war aber jedesmal deutlich erwiesen, dass die betreffende Angelegenheit noch der weiteren Aufklärung bedurfte, also entweder derzeit noch nicht zu *einer bindenden Entscheidung* spruchreif war, oder dass eine solche *überhaupt* auf Erden nicht getroffen werden sollte.

Vergl. Hefele: Conziliengesch. I 5. 73-749. II 1/899 u. a.

Es zeigen uns aber auch die Uneinigkeit der Bischöfe, die der Proklamierung der Dogmen immer vorhergegangen ist, und ebenso die von verschiedenen Konzilien verfassten, sich widersprechenden Beschlüsse, dass die Behauptung der leitenden Korporation, sie besitze eine in ihrem Schosse treu bewahrte alte, unveränderte und ihr speziell anvertraute Tradition oder Offenbarung, an und für sich eine Unwahrheit ist. Wie sehr insbesondere in früherer Zeit von den Bischöfen selbst der Inhalt des Dogmas vom Jahr 1870 für unwahr gehalten wurde, und wie erheblich die Neuerung ist, die dadurch in die Tradition der Kirche gebracht wurde, zeigt mehrfach die Konziliengeschichte. Zahlreich besuchte Konzilien haben wiederholt die Päpste für irrende Ketzer oder Verbrecher erklärt und einigemal haben sie deshalb entweder selbst die Päpste abgesetzt, oder aber deren Absetzung mit Erfolg beim Kaiser beantragt.

Vergl. insb. Schreiben des Kaisers Constantin d. Gr. Hefele I 248 u. Beschlüsse der Bischöfe I 115. 630. 653. 657-71 II 1/899 und Hefele IV 540/43. 582/92. und Conzilbeschlüsse von Pisa 1409. Constanz 1415 und 1417, Basel 1432 mit den Beschlüssen der Conzilien zu Florenz 1439 und Rom 1870.

Vergl. auch die Äusserung des Gregor von Nazianz über die Conzilien: Schlosser, Weltg. IV 471. Harnack. Dogmeng. I 10/14 292/294. II 6/7. 84/91.

Vergl. Hefele, Conziliengesch. II, 807/8. 843 u. ff. I 12. III 263, 413 u. 439. III 384 u. 407. IV 342. 458/62 540. 585/87. 674/75. Vgl. Wessenberg, Conziliengesch. II 54 55. 153. 162. 322 338. 369.

Wohl ist die Grundlage, auf welche die Kirche die Lehre ihrer Unfehlbarkeit gründet, wie wir mehrfach sahen, eine unhaltbare; wohl ist also diese Lehre selbst, wie auch die angebliche Befugnis der Kirche, über Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben zu verfügen, ein von der Kirche in ihrem Interesse errichtetes Luftgebilde, aber der weitverbreitete Glaube daran bleibt deshalb nicht minder gefährlich. Ja, seine Folgen sind gerade deshalb noch verderblicher, weil die betreffende Lehre der Kirche ohne innere Wahrheit ist. Denn der Sieg der Wahrheit hätte ja das Erlöschen der auf das Luftgebilde gegründeten Macht der Kirche zur

Digitized by Google

Folge. Deshalb muss die bischöfliche Korporation, welche die „Kirche“ leitet, rücksichtslos Alles verfolgen, was zur Wiedererweckung und Verbreitung der zurückgedrängten Wahrheit beiträgt. Gar viele Tausende von Menschen, darunter viele der Besten, wie Huss und Gleichgesinnte, sind dem Feuertode im Interesse der Kirche überliefert worden. Selbst wissenschaftliche Anzweiflungen der Lehren der Kirche, wie die eines Galiläi, auf welchen doch die Fortschritte der Wissenschaft beruhen, waren ein genügender Grund, um den Verfolgungen der Kirche ausgesetzt zu sein. Und die Kirche macht kein Hehl daraus, dass sie heute wieder so handeln würde, wie sie es getan hat, wenn sie die gleiche Macht wieder erlangte, die sie besessen hat. Wenn nun auch der Staat möglichste Zurückhaltung in Gesetzen zu üben hat, die als Zwang in religiösen Angelegenheiten erscheinen können, so hat er anderseits aber in noch weit höherm Grade die Pflicht, das ihm ausschliesslich zustehende Recht der Gesetzgebung gegen jeden Eingriff von Religionsgemeinschaften zu wahren, und seinen Angehörigen Schutz gegen versuchte oder in Aussicht gestellte Vergewaltigung durch Religionsgemeinschaften zu gewähren. — Eine Hauptsorge des Staates muss es sein, zeitig durch den Unterricht der Jugend, sowie durch den Schutz der Erwachsenen gegen jede ausserstaatliche Zwangsgewalt und durch alle sonst erforderlichen Massregeln dafür zu sorgen, dass keine Religionsgemeinschaft in seinem Bereiche die Macht erreicht, theokratische Ansprüche mit Erfolg geltend zu machen. Denn wenn dies einer Religionsgemeinschaft gelingt, so benutzt sie alsbald die errungene Macht, um die heranwachsende Generation von Jugend auf in möglichst grosser Abhängigkeit von der geistlichen Korporation zu erziehen. Zunächst allerdings wohl nur in religiöser Beziehung. Das religiöse Gebiet ist aber dehnbar, und so wird nach und nach gestrebt, auch den Staat und seine Gesetzgebung dem massgebenden Einfluss der leitenden geistlichen Korporation oder der „Kirche“ zu unterwerfen. So ist im Mittelalter die „Kirche“ zur vollen Beherrschung der religiösen Erziehung und der staatlichen Gesetzgebung, sowie in grossem Umfang zur Beherrschung der weltlichen Fürsten gelangt.

Syllabus 23/24.

Vergl. J. Frohschammer, Das Recht der eigenen Überzeugung, S. 156 u. f.

In den Ansprüchen der katholischen Kirche liegt die masloseste Ausdehnung der Prätensionen der jüdi-

Digitized by Google

schen Hierarchie. Denn diese wollte doch nur *eine* Nation beherrschen und sie machte auch nur in dem jüdischen Staate eine kräftige weltliche Regierung unmöglich, während das ganze Streben der katholischen Hierarchie dahin geht, sich *alle* Fürsten und *alle* Völker zu unterwerfen. In allen Staaten aber, in denen dies der katholischen Kirche gelingt, wird die geistige Entwicklung und der Charakter der Bevölkerung, sowie die Gesetzgebung des Staates um so erheblicher geschädigt, je freier die Macht der Kirche sich entfalten kann.

Der Staat kann sich leicht und soll sich mit den religiös selbständigen christlichen Gemeinden und Christen vertragen, aber nicht mit einer nach der Beherrschung der Christenheit strebenden Kirche. Denn letztere sollte nach dem deutlich offenbarten Willen Christi gar nicht existiren und ein dauernder Friede zwischen ihr und dem selbständigen Staat ist eine Unmöglichkeit. Da dies aber der Fall ist, so ist es Sache jedes gesunden Staates, durch den unter seinem Schutze geführten *geistigen* Kampf gegen die katholische Kirche wenigstens jedem *gewaltsamen innern* Kampfe zwischen ihr und sich möglichst vorzubeugen. Nutzlos und sogar schädlich ist aber ein Kulturkampf, wie ihn Preussen in dem achten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts geführt hat. Die vermeintlich scharfen Waffen, welche intelligente Minister damals durch ihre Gesetze gegen die Kirche anzuwenden glaubten, erwiesen sich bald als stumpfe, weil andere Gesetze diejenigen als strafbar hinstellten, welche darlegten, wie unberechtigt die gesamten Ansprüche der Kirche und die Verkündigung ihrer Dogmen als göttliche Offenbarungen, und wie unwirksam ihre angeblichen Gnadenmittel für das jenseitige Leben seien. Durch letztere Gesetze machte der Staat die Anhänger der Kirche glauben, dass er selbst sich im Unrechte in seinem Kampfe gegen die Kirche fühle. Wenn der Staat nicht einerseits den ohne persönliche Gehässigkeiten geführten *geistigen* Kampf *für* die Wahrheit und damit auch für den Staat selber, und anderseits *gegen* die Kirche und ihre auf irrigen Voraussetzungen begründeten Ansprüche gesetzlich frei gibt und schützt, so schädigt er sich und die Menschheit in einer unberechenbaren Weise.

Und du, katholischer Priester oder Laie, der du auf dein Gewissen das Bild der in Christus verkörperten

Digitized by Google

Vergl. Hefele, Conzilieng. V 742 u. f. 786-787. 817. 870/874. 907-920. 974. 979/981. 1020/1023.
V. Schultze. Gesch. des Unterg. des gr.-r. Heident. 18/20. 338.

idealen Liebe frei möchtest wirken lassen, befreie dein Gewissen von den unberechtigten Fesseln einer irregeleiteten und irreleitenden Kirche oder geistlichen Korporation, die als solche selbst kein Gewissen (das nur die Individuen besitzen) hat, und die das christliche Vorbild und Gebot der Liebe nur insoweit wirken lässt, als es ihrem Interesse entspricht, das Gebot der Verfolgung und des Hasses aber an dessen Stelle setzt, wenn ihr Interesse es verlangt.

Wir haben in diesem Abschnitte es verfolgt,

Vgl. S. 72/73.
a) wie im römischen Reiche die Veranlassung dazu gegeben wurde, dass die religiösen Führer der Heidenchristen zu Vereinigungen gelangten, um ihren geängstigten, unselbständigen Glaubensbrüdern die nötige Beruhigung über ihr Seelenheil zu gewähren;

S. 73/74.
b) welcher Versuchung die religiösen Führer hierdurch ausgesetzt wurden;

S. 75/81.
c) wie die grössere Vereinigung der heidenchristlichen Bischöfe unter dem römischen Primate dieser Versuchung nachgegeben und die nie erlöschende Kraft der in Christus verkörperten idealen Liebe dazu benutzt hat, um *eine Beherrschung* der Christenheit durch den heidenchristlichen Bischofsbund oder die „Kirche“ zu erstreben, obgleich dies dem deutlich verkündeten Willen Christi direkt widerspricht;

S. 74 u. 81/86.
d) wie dies Verhalten den Bischofsbund dazu nötigte, unwahr zu werden und die Schriften des neuen Testamentes so zu gestalten, dass wenigstens der Schein einer Berechtigung zur Beherrschung der Christenheit durch den Bischofsbund sich aus ihnen entnehmen liess;

S. 86/94.
e) wie es dem Bischofsbunde gelang, seine Beherrschung der Christenheit im römischen Reiche durchzusetzen und auch den dadurch verlängerten Widerstand der römischen Kaiser gegen das Christentum schliesslich doch zu überwinden, und wie er so zuerst die höchste Macht in der römischen und dann mit Hülfe der Franken auch in der germanischen Welt erlangte;

S. 99/101.
f) wie der Kampf für die Wahrheit und den Staat gegen deren Beeinträchtigung durch die katholische Kirche zu führen sein dürfte.

Digitized by Google

Nachwort.

Es erübrigt noch, des erst nach dem Entstehen der katholischen Kirche aufgetretenen Mohammedanismus zu gedenken. Denn auch er ist monotheistisch; er stützt sich gleich dem Juden- und Christentum auf Verkündigungen, die als göttliche Offenbarungen ausgegeben worden sind, und auch er vermochte eine weltgeschichtliche Bedeutung zu erlangen. Da aber der Mohammedanismus alsbald blinde Unterwerfung forderte und jede freie und selbständige Prüfung und Entscheidung ausschloss, so enthält er nach dem Ergebnis des ersten Abschnittes auch in sich selbst den Beweis dafür, dass der angebliche Charakter der göttlichen Offenbarung ihm in Wirklichkeit abgesprochen werden muss.

Vgl. Thiele-Weber, Komp. d. Religionsg. 106/116.

Der Mohammedanismus und die katholische Kirche stimmen sowohl in *dem Bestreben nach Unterdrückung der Andersgläubigen* überein, wie auch darin, dies Bestreben, sowohl örtlich wie zeitlich, soweit zurücktreten zu lassen, als die gegebenen Verhältnisse es notwendig machen oder zweckmässig erscheinen lassen. Beide schreiben auch Christus eine göttliche Mission zu. Über Christus stellt jedoch der Islam den Mohammed. Da nun dieser selbst in Verbindung mit der Religion Gewaltsamkeit ausübte und billigte, so ist diese dadurch für den Islam alsbald etwas Naturgemässes geworden. Dagegen missbrauchte die katholische Kirche *das nur auf die Liebe gegründete religiöse Erlösungswerk Christi* — der stets Gott gehorchend, auch der Gewaltsamkeit nur die Liebe entgegensetzte — um es *mit der später eigenmächtig ausgebildeten Religion der katholischen Kirche als identisch hinzustellen.* Dies machte wohl die Darlegung der geschichtlichen Entwickelung des Katholizismus erforderlich. Beim Islam fällt aber dieser Grund zu einer eingehenden Besprechung fort, da bei ihm Gewaltsamkeit von vornherein mit der Religion verbunden war. Und da das Blutvergiessen, das der Islam wiederum als direkte oder indirekte Folge der Verkündigungen von angeblichen göttlichen Offenbarungen veranlasst hat, von der Geschichtschreibung längst in ausreichendem Maasse in ihren Tafeln aufgezeichnet worden ist, so kann diese Abhandlung geschlossen werden.

Vergl Syllabus Satz 15. 21. 23. 24. 77. 78.

Matth. XXII 36/40. XXVI 39/42. 52/53. Lucas XXIII 34 u. a.

Digitized by Google

Charles Secrétan, der Philosoph der Freiheit.

19. Januar 1815 bis 21. Januar 1895.

Von Eduard Platzhoff in Chexbres.

(Schluss.)

Hat aber die Bewegung die Vernunft zur Ursache, sollte dann nicht diese Vernunft das Produkt einer gewollten Zweckmässigkeit sein? Hat nicht die Annahme eines intelligenten Wesens als Quelle und Norm des unseren die grösste Wahrscheinlichkeit für sich? Man täusche sich nicht über die Bedeutung, die *Secrétan* diesem doppelten Verbindungsgliede zwischen Theologie und Philosophie beimisst; von objektiver Beweiskraft kann hier keine Rede sein. Seine Absicht ist erreicht, wenn sein Erklärungsversuch der Welt gegnerische Anschauungen an Wahrscheinlichkeit übertrifft, wenn er durch umfassende Berücksichtigung des Gegebenen als logische Konsequenz seiner Prinzipien befriedigen kann; man beachte, wie deutlich hier wieder seine Auffassung von Wesen und Aufgabe der Philosophie hervortritt.

Das wissenschaftliche Denken kann den Anfang des Alls nicht erreichen; gleichwohl lässt uns die Beobachtung des die Individuen beherrschenden Kausalgesetzes nach einer analogen Kausierung der Gattung fragen. *Secrétan* baut dabei auf *Descartes* notwendig existirendes Prinzip der Notwendigkeit, wie er überhaupt sich die Gottesbeweise bei seiner Argumentation zu Nutzen macht, ohne einem einzigen mehr als den Wert der Wahrscheinlichkeit zuzuerkennen. Der Wunsch, oder — ungefährlicher ausgedrückt — das innere Verlangen bleibt das sicherste Argument. Mit der Bestimmung göttlicher Eigenschaften wird wenig Zeit verloren; genug, wenn wir wissen, was Gott „für uns“ ist; mehr als Negationen menschlicher Begrenztheit bringt keine Spekulation hier zustande. An dem Göthe'schen „wir heissen euch hoffen“ muss es genug sein.

Wo aber liegen die Gründe, die diesen nächstliegenden Erklärungsversuch des Welträtsels so unbeliebt gemacht haben? Das *Böse* in der Welt schien jede Möglichkeit, in dieser Richtung die Lösung zu finden, illusorisch gemacht zu haben. Hat Gott das Böse gewollt? Oder warum hat er es zugelassen? Welchen Sinn hat das dadurch erzeugte Leiden? — Der deterministische *Atheismus* weiss uns nur von der notwendigen Unvollkommenheit der bestmöglichen Welt zu erzählen, ohne das „notwendig“ oder das „best-

Digitized by Google

möglich" durch mehr als ein Achselzucken erklären zu können. Der *Pantheismus* muss natürlich das Böse aus Gottes Güte ableiten. Der Versuch, diese Klippe durch eine Definition des Bösen als negatives Gute und einen Mangel des Seins zu umschiffen, scheitert an der Unmöglichkeit, den Masstab für den Seinsgrad eines Wesens zu finden. So bleibt die Frage bestehen und zerlegt sich a) in einen Einwand der Vernunft: wie kann Gott das Böse überhaupt zulassen? und b) in einen Einwand der Erfahrung: wie ist die mit seiner Herrschaft verbundene Ungerechtigkeit zu erklären?

a) Nur durch die Annahme einer Selbstbeschränkung Gottes dem Bösen gegenüber kommen wir zu der Möglichkeit eines Verständnisses Seine Allwissenheit begreift nicht ein Vorherwissen der zukünftigen Entschlüsse freier Individuen mit ein. Die wahre Freiheit zum Tun des Guten verlangt aber eine Alternative, eine Wahl zwischen Möglichkeiten, einen Willensentschluss. So ist das Böse die Folie des Guten, sein Schatten und sein Pendant; der so geschaffene Dualismus aber löst sich durch die schliessliche Zweckverfehlung des Bösen, das gegen seinen Willen stets das Gute schafft und seinen Zwecken dienen muss. So ist das Böse doch nur eine vorübergehende Macht, deren *momentane* Notwendigkeit für die Zwecke des Guten *Secrétan* allerdings konsequenterweise nicht bestreiten könnte; es lässt sich mit dem Stramin vergleichen, der nach Vollendung einer Leinen- oder Tuchstickerei wieder ausgezogen wird.

b) Der Solidaritätsgedanke scheint eine Lösung der zweiten Frage nur zu erschweren; hat nicht, wenn die Menschheit eine Einheit bildet, das vor unseren Tagen getane Böse nach dem Gesetz der Gewohnheit das Tun des Guten ungemein erschwert und eine unerträgliche Ungerechtigkeit geschaffen? Wäre der Mensch Selbstzweck, so liesse sich dieser Einwand nicht wiederlegen; als Glied eines Ganzen aber — und hier hilft die Solidaritätsidee wieder heraus — ist er mit Hilfe der ihn umgebenden Gemeinschaft imstande, die Reaktion im gegenteiligen Sinne zu wagen, die dann eine Wiederherstellung des Gleichgewichts im Lauf der Zeiten ermöglichen wird. Wie der Mensch diese Last des Bösen und den mit ihr verbundenen Schmerz als selbsterlebt empfindet, so schlägt sein Herz nicht minder bei der Freude des Nächsten und ist stolz auf das von ihm getane Gute. Die Definition von Gut als die Verwirklichung der eigenen Natur d. h. als Gehorsam unter Gottes Willen und die des Bösen als eigenwillige Absonderung von den Zielen der Gemeinschaft ergibt sich somit von selbst. Wie wichtig für die gedeihliche Entwickelung dieser Gemeinschaft die individuellen

Digitized by Google

Unterschiede sind, die nur durch diesen Erklärungsversuch ins rechte Licht treten, wie ausserordentlich hoch für die Entfaltung aller in dem Menschen schlummernden Keime gerade die Macht des *Leidens* taxirt werden muss, lässt sich kaum genug betonen. Eine Theodizee vom Standpunkt des Einzelnen aus gibt es allerdings nicht. Gerechtigkeit hat der Einzelne von seinem Nächsten, die Gemeinschaft von ihrem Gott, nicht aber der Einzelne von Gott zu fordern. So verträgt das Problem nur eine praktisch-sittliche Lösung. — Niemand war mehr bereit als *Secrétan*, das unzureichende gerade seiner Theodizeelehre einzusehen; wenige hatten aber auch wie er den Mut, den Schwierigkeiten zu trotzen und sich um jeden Preis die Bahn für weiteres Vordringen zu ebnen; denn es bleibt indertat noch viel zu tun. Das Vorhandensein des Bösen in der menschlichen Gemeinschaft und die seine Vernichtung befehlende Stimme des Gewissens weist auf einen Zwiespalt im Menschen hin, der ihm nicht von Anfang an innegewohnt haben kann, und den er mit einem einheitlichen Akt geschaffen haben muss; das kirchliche Dogma bezeichnet ihn als *Fall*. Aber auch der noch nicht vor die Selbstentscheidung gestellte Mensch kann nicht — ohne Zuhilfenahme des Pantheismus — von Ewigkeit hier gewesen sein und damit kommen wir zu der *Schöpfungsidee*. Eine Erschaffung des organisch vollkommenen Menschen — nur diesen zieht *Secrétan* in Betracht — aus Nichts ist weniger wahrscheinlich und ethisch anstössiger als der Versuch, sie als Pflanzung eines Keims zu begreifen, der sich in Freiheit zu entfalten hat. Ursprünglich jenseits von Gut und Böse — wie sich treffend der sogenannte Stand der Unschuld bezeichnen lässt, (dessen Jenseits jedoch *vor* dem Diesseits liegt, was zur Vermeidung eines anklingenden Missverständnisses gesagt sei) — muss der Mensch zur sittlichen Heiligung durch die Krisis der Trennung von Gott hindurch; der Fall kann entweder hier oder, wie *Secrétan* später wieder vorzog, vor der Schöpfung anzusetzen sein. Die Synthese von Schöpfung und Entwickelung, diesem Schlagwort des 19. Jahrhunderts, ist damit gefunden, denn diese setzt als Wachstum eines die verschiedenen Daseinsphasen zusammenhaltenden Keims notwendig jene voraus. Damit ist auch die Auffassung der Schöpfung als fortwährende Erzeugung, nicht als Fabrikation, gegeben und die Angliederung ihres religiösen Verständnisses (Schöpfer und Geschöpfe wie Vater und Kinder) ermöglicht.

Soweit redet *Secrétan* als Religionsphilosoph und gelangt mit seiner Fundamentirung der „natürlichen Religion“ bis zu den Toren jener Disziplin, die die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion zu ihrem ausschliesslichen Gegenstand hat. Seine wissenschaftliche Vielseitigkeit wie seine tiefen religiösen Bedürfnisse trieben

Digitized by Google

ihn auch zu einer Beschäftigung mit spezifisch *theologischen* Fragen, wobei er ja nur die Konsequenzen seiner Lehre auf das Nachbargebiet zu übertragen hatte.

Nicht unzutreffend hiess es in einem der zahlreichen Nekrologe, die Religion sei für *Secrétan* die Synthese von Freiheit und Solidarität; indertat ist hier eine Brücke geschlagen, die unseren Philosophen von der Betrachtung der empirischen Welt hinüber ins bessere Land führt. — Die Pflicht postulirt einen Gesetzgeber; der Mensch, der sie erfüllt, wendet sich ihm zu; aber mit welchem Teil seines Wesens knüpft er sich an das Prinzip seines Daseins? *Comte* erblickt in der geistigen Menschheitsentwickelung die Durchlaufung dreier Perioden, deren erste die somit als eine *Funktion des Geistes* behandelte Religion ist; *Schleiermacher* und seine Schüler bis zu *Matthew Arnold* sehen in der Religion ein *Gefühl;* die Theologie der Gegenwart findet in ihr wesentlich einen *Willensakt.* Für *Secrétan* ist sie die *Synthese* dieser drei Funktionen mit dem Primat des *Willens* und als solche ein neues *Leben;* jeden eine Beziehung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen herstellenden Akt begreift sie in sich. Ihre Stellung zur Metaphysik und Ästhetik ist dadurch deutlich genug bestimmt. Jede einseitige Identifikation eines ihrer Elemente mit dem Ganzen — also etwa eine Gleichsetzung von Religion und Glaubenslehre — kann nur ihren Ruin herbeiführen; jeder der an die Willensfreiheit und somit an ein übernatürliches — nicht wunderbares! — Zustandekommen seiner Handlungen glaubt, gehört ihr an. Das Gebet als gemeinsamer Akt des Willens, Verstandes und Gefühls ist gleichzeitig ihr Mittelpunkt und ihr Symbol, ohne das sie nicht gedacht werden kann; seine direkte Erhörung ist als Walten unbekannter, die Lücken der Naturgesetze ausfüllender, nicht ihnen widersprechender Kräfte zu denken. Ein Vergleich der Religionen, den *Secrétan* aus Scheu vor persönlicher Inkompetenz und parteiischer Befangenheit ablehnen zu müssen glaubt, müsste die Gemeinschaft einer durch das Band der Liebe zu Gott geeinten Menschheit zum Kriterium der Vollkommenheit machen. — Er beschränkt sich also auf eine Wertung der *christlichen* Religion vom Standpunkt der Philosophie.

Die Ablehnung jeder Autorität, die sich nicht zu sittlicher Evidenz auswächst, bestimmt von vorneherein seine schon in la philosophie de la liberté präzisirte Stellung zur heiligen Schrift und zum Dogma, dem er nur als Ausdruck einer sittlich-religiösen Tatsache Wert zugesteht. Die Lehre von Gott und dem Bösen wurde schon als allgemein-philosophisches Problem behandelt und wir kämen sofort zur *Christologie.* Der Begriff der metaphysischen Gottheit auf den Zimmermannssohn von Nazareth anzuwenden, der

Digitized by Google

die Menschen seine Brüder und Gott ihren Vater nannte, schien *Secrétan* unstatthaft; wer wie er in Jesu Leben und Leiden eine *sittliche* Tat erblicken will, darf ihn konsequenterweise keiner Bedingung des Menschseins entziehen. Christus ist ihm der ideale Menschentypus, der Mensch, „wie er sein soll", nach *Ernest Navilles* Definition, d. h. der vollkommen heilige, sittlich freie und im Kampf mit dem vorübergehend ihn anfechtenden Bösen obsiegende Mensch, an dessen Wunder er sich nie zu glauben scheute, ohne ihnen Heilsbedeutung zuerkennen. Das *Werk Christi* stellt sich ihm als die Einleitung einer neuen Weltperiode dar, — man vergleiche die ähnliche Fassung in seinem ersten Hauptwerk, — als eine Wiederherstellung des Kindschaftsverhältnisses der Menschen mit Gott. Christi „Opfer" ist nur ein Erstlingsdienst auf dem neueröffneten Felde der Liebe, eine Bewährung seiner Glaubenstreue, wie sie in jedem den Christennamen mit Ehren tragenden Jünger sich ähnlich wiederholen kann und soll. Während die Lehre von der Schöpfung und vom Fall schon als ausserchristliche Dogmen behandelt worden waren, vermied es *Secrétan*, in der *Unsterblichkeitslehre* etwas anderes als ein Postulat des *christlichen* Bewusstseins zu sehen. Mit offenem Blick für die Unmöglichkeit einer metaphysischen Beweisbarkeit oder Leugnung derselben wie für die Schwierigkeiten, die selbst ihre hypothetische Annahme bietet (Eudämonismus!), hält er doch den Glauben daran mit der Begründung fest, dass „die grosse Logik der Dinge" des Ewigkeitsgedankens nicht entbehren könne, dem mithin auch — *Secrétans* Glaube an die Harmonie von Denken und Sein zufolge — ein Reales entsprechen müsse. Jeder weitere Versuch, die Unsterblichkeit denkbar zu machen, muss notwendig ohnmächtig bleiben. — Andere Dogmen, wie das von der wunderbaren Geburt oder der Trinität konnte er sich ganz aufzugeben niemals entschliessen. Der Versuch, ihnen doch noch einige ethische Bedeutung abzugewinnen, entsprach dem lebhaften Bedürfnis, Fühlung mit der christlichen Gemeinschaft zu halten und die Kontinuität der Form solange zu bewahren, bis der anders kristallisirte religiöse Inhalt unter der Hülle eines neuen Dogmas Platz gefunden hatte. Dieses Bestreben sowohl, wie die ganze Tendenz zur Ethisirung des Dogmas begründet eine auffallende Verwandtschaft *Secrétans* mit der seit den achtziger Jahren Deutschland beherrschenden Theologie. Trotzdem hat eine Berührung beider nie stattgefunden; von *Albrecht Ritschel* hat z. B. *Secrétan* erst in seinen letzten Lebensjahren Näheres erfahren; es wiederholt sich hier das nicht seltene Schauspiel der Weltgeschichte, dass ein gemeinsam überkommenes Geisteserbe der Vergangenheit an den verschiedenen. von einander unabhängigen Orten die gleiche Weiterentwickelung

Digitized by Google

erfährt. — Erstaunlich bleibt für den Fernstehenden nur die Tatsache, dass ein Mann, welcher jeden für einen Christen erklärte, der „dem Herrn des Evangeliums eine beherrschende Rolle in der sittlichen Hebung uud Vollendung der Menschheit zugesteht“, ein Mann, der so energisch die orthodoxe Versöhnungs- und Inspirationslehre bekämpfte, von keiner Seite des „Unglaubens“ geziehen wurde. Aber man hatte den greisen Kämpfer so oft das Banner im Kampfe gegen den Empirismus vorantragen sehen, dass auch diesmal wieder die Persönlichkeit mehr wog, als das System. An sachlichen Angriffen aus theologischen Kreisen und energischem Kopfschütteln tüchtiger Leute, die sich mit dem sonst so verehrten Meister auch in Behandlung theologischer Fragen nicht messen konnten und wollten, hat es trotzdem gewiss nicht gefehlt.

III.

Im Wesentlichen sind dies die Umrisse der in Le principe de la morale und la civilisation et la croyance niedergelegten Weltanschauung des Philosophen der Freiheit. Man hat wohl noch einen tieferen Einschnitt zwischen beiden Veröffentlichungen gemacht und in der eigenartigen Gruppierung der philosophischen und theologischen Probleme unter dem sozialen Gesichtspunkt, wie La civilisation et la croyance sie aufweist, den Anfang eines neuen Abschnitts sehen wollen. Man sprach von dem *Opfer* unseres Philosophen, der die Höhe reinen Denkens verliess, um mit seinen Mitteln den leidenden Brüdern zu helfen. Wenn man einen immer mächtiger dem praktischen Leben zuführenden Drang, ein immer stärker werdendes Bedürfnis, seine Gaben als Aufgaben, seine Privilegien als Pflichten zu betrachten, *Opfer* nennen kann, so lässt sich gegen diesen Scheidungsversuch zweier doch nur durch ein Mehr oder Minder getrennten Betrachtungsweisen nichts Ernsthaftes einwenden. In Wahrheit hat *Secrétan* die Fühlung mit dem praktischen Leben nie verloren; er hat nur immer mehr die Notwendigkeit erkannt, im Geisterkampf seine Stellung zu behaupten und kraft seiner umfassenden Bildung einer ihm bedroht scheinenden Gruppe Verteidigungsmittel zu liefern, über die die meisten ihrer Anhänger noch nicht verfügten. Wenige mit solchen Mitteln ausgerüstete Männer stellen sie in den Dienst dieses Zweckes; kein Wunder daher, dass die Fachphilosophie, die bei aller Hochachtung *Secrétan* nie so ganz zu den Ihren zählen wollte, mit enttäuschtem Erstaunen den Siebziger sich mit Nationalökonomie beschäftigen und diesbezügliche Arbeiten verfassen sah. Wer das Wesen *Secrétan*schen Denkens, die leitenden Motive seiner Arbeit, den Anker seiner Weltanschauung erschaut hat, findet in diesem Frontwechsel — denn für ihn handelte

Digitized by Google

es sich nur um die Bekämpfung desselben, an einem anderen Punkte übermächtig gewordenen Feindes, — nichts Unbegreifliches. Ein Blick auf diese Seite seiner Tätigkeit mag uns noch gestattet sein.

La civilisation et la croyance steht in seiner Anlage unter dem Zeichen der sozialen Frage und ein Viertel des Buches ist ihr ganz gewidmet; er enthält die *prinzipielle* Stellungnahme *Secrétans* zu der Emanizipationsbewegung der Unterdrückten, während er *einzelne Fragen* in zahlreichen kleineren Arbeiten eingehend besprach. — Nicht ein Streit über den Begriff des Kapitals oder Eigentums also drückte ihm die Feder in die Hand, nicht eine neue Systematisirung des volkswirtschaftlichen Stoffes hatte er vorzuschlagen; bei solchem Streit verhielt sich der greise Held merkwürdig ruhig: nein, die *Freiheit* war bedroht, die Erfüllung der heiligen Pflicht einem Teil seiner geknechteten Brüder unmöglich gemacht. Welche Mittel können die drohende Gefahr noch beschwören? Die *Sozialdemokratie,* sonst von Monopolen wenig entzückt, behauptet den Alleinverkauf des Heilmittels zur Gesundung der Gesellschaft übernommen zu haben. Vielleicht hat kein Sozialpolitiker die Grundideen der Sozialdemokratie — Verstaatlichung der Produktionsmittel, Nivellirung der Arbeitsbedingungen — schärfer bekämpft und zugleich die meisten ihrer Einzelforderungen bereitwilliger anerkannt und energischer mitgefordert als unser Philosoph. Bei einer Partei das Heil zu suchen, die keine Individuen, kein persönliches Interesse und damit keine Freiheit mehr kennt, hiess für ihn, die Bedingungen eines wahrhaft menschlichen Lebens und einer gedeihlichen Arbeit untergraben. Nach den gleichen Gesichtspunkten ist seine Staatslehre orientirt. So lange das Individuum die Pflichten der Solidarität und damit die gegen sich selbst nicht verletzt, kann und muss der Staat sich auf die Politik des laisser aller beschränken. Von dem Augenblick an, wo Übergriffe vorgekommen sind, hat er als unparteiischer Dritter durch Schlichtung des Streites der Parteien die Gerechtigkeit wieder herzustellen. Auf die Lage der Gegenwart bezogen fänden diese Prinzipien etwa folgende Anwendung: der Staat kann die Sozialreform erleichtern und ihr den Weg durch Bestrafung kapitalistischer Ausbeutung und Ungerechtigkeit ebnen, er *kann sie aber nicht in die Hand nehmen.* Ein Blick auf die empirischen Bestandteile dieses Staates nämlich, seine Machthaber und seine Säulen belehrt uns nur, dass der Besitzende niemals im ausschliesslichen Interesse seines unterdrückten Nächsten regiert hat, noch je regieren wird.

Von wem also soll die Hilfe kommen? Wer ist selbstlos genug, den Unterdrückten seine wahren Rechte und Pflichten zu lehren? Nur geistig hochstehende und sittlich strebende *Persönlichkeiten* be-

Digitized by Google

sitzen das Geheimnis dieses Erfolges. Von den *Gebildeten* also muss die Reform ausgehen und die an das Volk gerichteten Busspredigten vertragen noch Aufschub. Sie müssen das verscherzte Vertrauen wiederzugewinnen suchen, denn sie allein besitzen die geistige Unabhängigkeit zu einem relativ unparteiischen Urteil über die sozialen Aufgaben. Der Kern der *sozialen* Frage liegt also in ihrer *sittlichen* Seite. — Bis aber eine wenn auch nur beschränkte Anzahl — mehr ist nicht erforderlich — dem schon gegebenen Beispiel Einzelner zu folgen sich entschlossen hat, bis der rechte Weg erkannt und das Verlorene wiedergewonnen ist, dürfen die Hände nicht in den Schoss gelegt werden. — Von dem schon in seiner Solidaritätslehre ausgeführten und durch Stellungnahme zum Utilitarismus präzisierten Gedanken, dass das wohlverstandene individuelle Interesse zugleich das soziale Wohl fördert, müssen die Schwierigkeiten beseitigt werden, die sich der *Gewinnbeteiligung* der Arbeiter auf *allen* Industriegebieten noch in den Weg stellen; wo sie den Arbeiter mit der Zeit zum Miteigentümer und unter allen Umständen bei treuer und verständiger Geschäftsführung auch zum alleinigen Besitzer macht, ist dieser Fortschritt mit Freuden zu begrüssen, denn auf Eigentum, die Bürgschaft der Freiheit, hat der Mensch ein natürliches Recht. Der Schutz dieser Freiheit, die Pflege der sittlichen Persönlichkeit ist durch Einführung eines *Normalarbeitstages* mit gewährleistet, dessen Durchsetzung allerdings ein grösseres Mass guten Willens fordert, als augenblicklich vorhanden zu sein scheint. — Wer bei *Secrétan* eine Haustafel der Pflichten des vierten Standes oder Ausführungen über „den rechten, evangelischen Arbeiter" erwartet, dürfte bald enttäuscht werden. Neues Vertrauen zu ihren Herren, Verzicht auf eine unbesonnene Rache für die erlittene Ungerechtigkeit und zufriedenes Abwarten einer schleunigst zu beginnenden Sozialreform, deren wohlthätige Wirkungen sie heute schon fühlen müssen, ist alles, was man von ihnen verlangen kann. Man sieht, wie nahe sich die hier nur skizzirten und anhangsweise ohne Begründung wiedergegebenen Gedanken mit Ideenkreisen berühren, die um Weniges später in Deutschland praktisch entwickelt wurden: Charles Secrétan wäre das älteste, er wäre das „jüngste" Mitglied jener sozialen Gruppe geworden, die sich heute im Deutschen Reich nicht gerade des liebevollen Entgegenkommens, wohl aber des aufmerksamen Interesses und der indirekten tatkräftigen Förderung von Seiten der politischen und kirchlichen Regierung erfreut.

Aber die Lebensluft der Freiheit entbehrt nicht nur der vierte Stand, sie fehlt in mindestens gleich hohem Grade dem *anderen Geschlecht*, das sie nie geatmet hat. Fast könnte man durch Analogieen sich verführen lassen, *Secrétan* den Gedanken eines *Primats*

Digitized by Google

der Frau unterzuschieben. Ist diese wirklich die synthetische Hälfte der Gattung, der konservative Stamm, an dem die Zweige der Zukunft sprossen, die Trägerin des tieferen Gefühls und der grösseren Unmittelbarkeit in einem stets reflektirten und „bewusster“ werdenden Menschengeschlecht, so ist es die denkbar grösste Verirrung, dass keiner je der *ganzen* Menschheit Stimmen vernahm, dass die Frau nicht die Freiheit des Mannes geniesst. *Secrétan* stimmt also für den Versuch einer *vollständigen Gleichstellung* beider Geschlechter und erwartet sich von dem Einschlagen dieser Weges neue Offenbarungen, wie sie bis jetzt nur bruchstückweise dem Munde der Wenigen entflohen, denen die Besiegung erblicher Vorurteile, die Befreiung von dem Joch selbstsüchtiger Herren gelang. Er vertraut dabei auf den natürlichen Takt der Frau, der ihr von Berufen abzustehen gebiete, die ihrer natürlichen Anlage nicht entsprechen; wie weit *Secrétan* von dem Glauben an eine *physiologische* Gleichheit der Geschlechter entfernt war, bedarf bei seiner Betonung ihrer *Ergänzungsbedürftigkeit* schwerlich noch der Erwähnung. Die Lebenserfahrungen des Greises auf diesem Gebiet, die reiche Anregung sowohl, die er durch das Studium von Frauenbüchern aller Zeiten erfuhr, — man denke z. B. an seine Vorliebe für die weiblichen Mystiker des Mittelalters — wie die treue Liebe, die ihn bis zum letzten Atemzug umgab, haben seine Verehrung für das andere Geschlecht in liebevoller Weise bestätigt und erhöht. Man kann nicht schöner, nicht wärmer und begeisterter über die Frau schreiben, als er es in dem zweiten Stück der „Utopie“ („Turiner Gedanken“) getan hat, seinem letzten Buche, das den ganzen Reiz seiner Persönlichkeit brennpunktartig zusammenfassend wiederspiegelt. — Welcher Art war diese Persönlichkeit?

IV.

Aus den Werken eines Gelehrten ein Bild seines Charakters zu gewinnen ist auch dann noch eine schwierige Aufgabe, wenn, wie bei *Secrétan*, das Persönliche sich starke Geltung verschafft. Er hat es nie zu der Höhe jener Wissenschaftlichkeit gebracht, die durch strikte, auf den Nebenzweck der Ermüdung des Lesers zielende Objektivität imponiert; der aufmerksame Blick wird gleichwohl selbst mit Zuhilfenahme der mündlichen Tradition nur die grossen Züge zu einem Charakterbild zusammenfügen können.

Ein starker Glaube, eine nach Subtilitäten wenig fragende, einfache Natur prägte sich in seinem Wesen, seiner Haltung, seinem vollen Organe aus; eine stattliche Figur — den langen, weissen Bart nicht zu vergessen — verstärkten den Eindruck des Mächtigen an ihm, der sich mit einer rührenden Bescheidenheit paarte, die

Digitized by Google

jedem, der ihn sprechen durfte, die Schamröte in die Wangen trieb. So tief und gross sein Glaube an den Sieg des Guten war, so deutlich sah er auch den zu jenem Ziele führenden, mühsamen und steilen Pfad; wen erstaunt es sonach, dass harmlose Spaziergänger nur von dem finsterblickenden Professor zu erzählen wussten, dem sie scheu ausgewichen seien? [1]) Wer Schulausdrücke liebt, mag mit einem deutschen Kenner *Secrétans* [2]) diesen Dualismus seines Wesens auf die Schubladen des metaphysischen Optimismus und des empirischen Pessimismus verteilen.

Aber vergessen wir nicht, dass *Charles Secrétan* auch ein Kind seines Landes war. Er besass den freundlichen Humor des Waadtlandes, der mit dem Weinbau seiner Bewohner nicht ausser Zusammenhang steht: er teilte ihr Naturverständnis und verlieh der Liebe zu seinen heimatlichen Bergen und Tälern, die er oft mit Freuden durchwanderte, in so mancher kleinen Zuschrift an die Lausanner Zeitung Ausdruck, die nach seinem Tode als Büchlein gesammelt wurden und die Liebe zu dem grossen Sohne ihres Landes auch in den Kreisen weckte, die sonst seinem Gedankenflug nicht zu folgen vermochten. — Aber das alles führt uns nur in den Vorhof des Heiligtums. Wo liegt die Quelle jenes Glaubens und dieser Bescheidenheit? Sollte nur der weise Nathan das hohe Lob verdienen: „ein besserer Christ war nie?“ Wenige indertat waren dieses Namens würdiger als der Lausanner Philosoph; keiner war mehr überzeugt, dass die sittliche Kraft den Wert des Menschen ausmacht. Wie sonst lässt es sich verstehen, dass allsonntäglich der gelehrte Herr inmitten der feiernden Gemeinde dem Worte der Predigt lauschen konnte und manchmal ein Wort des Dankes an den Geistlichen sandte, der ihm das Herz bewegt hatte? Wie sonst, dass der berühmte Philosoph andächtig einem alten Weiblein zu Füssen sass und nach dem Tode *Dorothea Trudels* von Männedorf schreiben konnte; „wenn ich daran denke, dass ich sie nicht mehr sehen und hören soll, zerreisst mir das Herz?“ Von dem Abend an, als ihm der Blick zum Sternenhimmel von der Terasse einer alten Kirche aus den nie verlorenen Glauben einpflanzte, dass Gott uns trotz allem liebt und will, gab es keinen Zweifel mehr in seiner Seele.

---

[1]) Auch von Schrullen war er nicht so ganz frei; erzählt doch einer seiner Schüler, *Edouard Rod*, von dem sorgfältig während einer ganzen Vorlesungsstunde ausgeführten Vergleich des Leibnitz'schen Systems mit einem Taubenschlag: Kenner der Monadenlehre werden diese Analogie gewiss mehr zu würdigen wissen, als die jungen Philosophen des Waadtlandes.

[2]) W. H(adorn?) in der Münchener Allgemeinen Zeitung: Beilage 100 zur Nummer vom 1. Mai 1895.

Digitized by Google

Neben jenen Höhepunkten des inneren Lebens fehlte es nicht an Auszeichnungen von aussen her, die den demütigen Greis von dem Gedeihen seines Werkes überzeugten. Wie feierten ihn seine Studenten bei dem fünfzigjährigen Amtsjubiläum, wie zogen sie jubelnd seinen Wagen durch die Stadt! Frankreichs studierende Jugend rief ihn später nach ihrer Hauptstadt, um den Mann zu sehen, den ihre Lehrer einen Grossen im Reich der Geister nannten. Am tiefsten prägte sich wohl Charles Secrétans Persönlichkeit allen denen ein, die ihn bei der Einweihung der Lausanner Universität (1892) sehen und hören durften. In jenen Tagen beherbergte das ehrsame Lausanne, dem Albion selbst nur seine sportslustigen Söhne, Germanien die bildungsbedürftigen Töchter sandte, die Korphäen der Wissenschaft aller Länder. Der gewaltige See, auf dessen tiefem Blau sonst nur selten ein einsam-stolzes Schiff die schnell verfliessende Furche zog, wimmelte von Booten, die die fröhlichen Gäste nach Montreux führten. Waren es nicht der Freudenode Schillers und Beethovens verwandte Klänge, war es nicht eine Erfüllung phrophetisch-eschatologischer Weissagungen, als *Charles Secrétan* mit den Vertretern aller Länder in seiner berühmten Rede *den Frieden* feierte? Mächtig klangen seine Worte durch den Saal und gruben sich in die Herzen der Hörer: „*Mit Kant von Königsberg, mit Pascal von Clermont-Ferrand, mit Paul von Tarsus, mit Jesus von Nazareth glaube ich, dass nichts in der Welt die sittliche Kraft aufzuwiegen vermag.*"

Noch einige Jahre stiller Wirksamkeit waren ihm vergönnt. Das Leben „fing an, lang zu werden" und der Tod kam als Freund. Ohne Schmerzen schlummerte der müde Kämpfer hinüber, wo es eine ewige Ruhe gibt für alle Frommen und Getreuen. —

Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief.

Von lic. theol. Herm. Kutter, Pfarrer in Vinelz (Kt. Bern).

2. *Die ἀπαράβατος ἱερωσύνη.* V. 23—23.

„Und jene sind in der Mehrzahl (*πλείονες*) Priester geworden, weil sie durch den Tod am (jeweiligen) Bleiben verhindert waren. Dieser aber hat wegen seines Bleibens in Ewigkeit ein unwandelbares Priestertum".

Bei den levitischen Priestern sehen wir eine beständige Wanderung des Priestertums von einer Hand in die andere. Durch diesen

Digitized by Google

beständigen Wechsel seiner Träger ist das Priestertum selber in Frage gestellt. Denn es entspricht einer von Gott eingesetzten Institution nicht, dass sie gleichsam nie zur Ruhe gelangt, sondern stets wandern muss. Vollendet wird sie erst dann ihrer Idee entsprechen, wenn sie unwandelbar an einen einzigen Träger geknüpft sein wird.

Das ist aber bei Jesus der Fall, dessen Person ja Priester und Amt in unzertrennlicher Einheit vermöge ihres unauflöslichen Lebens verbindet. So ist denn in ihm ein unwandelbares Priestertum vorhanden, *das erst ein eigentliches Priestertum genannt werden kann.* Wie thöricht ist es also, sich an das wandelbare levitische anschliessen zu wollen, wie wenn es überhaupt den Namen eines Priestertums verdiente! Hier, im erhobenen Jesus, ist das, was ihr „Hebräer“ so ganz vergeblich beim alten Priestertum suchet! Ihr glaubt, auf den im Himmel befindlichen Jesus nicht zählen zu können. Viel sicherer sei das irdische Priestertum. Aber ihr irret euch. Gerade das Umgekehrte ist der Fall. Gerade der himmlische Stand Jesu macht sein Priestertum zu einem unwandelbaren. Nicht verloren ist der Hohepriester in der Unsichtbarkeit, sondern im Gegenteil auf ewig euch zugewandt vermöge seines unwandelbaren Priestertums. Darum kann er auch ewig helfen (V. 25) da er immerdar lebt. Das *ewig* ist hier betont. Von der Hülfe, die Jesus den Seinen angedeihen lässt, werden wir in einem andern Zusammenhang zu reden haben.

Was der Verfasser beabsichtigte, den doppelten Anstoss nämlich seiner Leser am Leiden und Sterben Jesu und an seiner himmlischen Unsichtbarkeit zu haben, ist ihm gelungen. Er hat dargetan, dass das Leiden Jesu die Vollendung des hohenpriesterlichen Amtes auf Erden sei und seine himmlische Stellung die Vollkommenheit des hohenpriesterlichen Amtes überhaupt sei. Er hat in seinem letzten Abschnitte gezeigt, wie das Hohepriestertum *κατα την ταξιν Μελχισεδεκ* seine Heilsgüter in die Vollkommenheit erhebe, welche in der alten Ordnung immer unsicher geblieben waren: *Die Hoffnung, die Stiftung, das Priestertum.*

Dort haben wir lauter auseinanderfallende Teile, hier dagegen die Einheit eines durch alle Stufen hindurch sich gleich bleibenden, dem Willen Gottes völlig entsprechenden Heiles. Dort Mannigfaltigkeit — hier Einheit. Dort Heterogenes zusammengebunden, hier Homogenea in der Gruppirung der Wahrheit. Noch aber haben wir kein zusammenhängendes Bild des Hohenpriesters *κατα τ. τ. M.* Der Verfasser entwirft es im folgenden Abschnitte, zu dem wir nun übergehen.

Digitized by Google

2. Der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks. VII, 26—VIII, 13.

Es wird kaum nötig sein, den Verfasser zu rechtfertigen, dass er die Worte *ἀρχιερευς* und *ἱερευς* scheinbar promiscue gebraucht hat. Denn das scheint nur auf den ersten Augenblick so. In Wahrheit aber hat er im Vorhergehenden nicht vom Priestertum Jesu geredet, sondern von dem Melchisedeks und aufgezeigt, was es um ein Hohenpriestertum sei, das nach der Ordnung des Priestertums Melchisedeks geführt werde[1]) hat der Verfasser die Überlegenheit des Priestertums Melchisedeks über das levitische Priestertum gezeigt, so ist diese Ueberlegenheit bei Christus umso bedeutsamer, als er *Hohepriester* ist. Denn im Hohepriestertum erst findet die *διαθηκη* Gottes ihren Bestand und ihre Bürgschaft. Melchisedek ist bloss der *Typus höherer Ordnung.* Diese selbst findet nun ihren Zusammenhalt, ihre abschliessende Spitze im Hohenpriestertum Christi.

a. Die Person des Hohepriesters κ. τ. τ. M. VII, 26.

Ein doppeltes verlangte Gott von den Hohepriestern, besondere Reinheit nämlich und besondere Zugehörigkeit zu ihm in der Absonderung von der Gemeinde und erhabenen Stellung über sie. Während aber in der alten Ordnung dieses doppelte Requisit nur äusserlich, also unvollkommen erfüllt wurde, zeigte es bei Christus vermöge dessen ethischer Vollendung seine vollendete Erfüllung. Jesus ist einmal *ὁσιος ἀκακος ἀμιαντος* also persönlich rein, dann *κεχωρισμενος ἀπο των ἁμαρτωλων και ὑψηλοτερος των οὐρανων γενομενος.* Das letztere muss trotz des Protestes *v. Hofmann's*[2]) als zusammengehörig und in Verbindung mit dem vorhergehenden *ethisch* gedacht werden. Christus ist geschieden von den Sünden nicht äusserlich bloss, sondern innerlich, seiner ganzen Beschaffenheit nach; und er ist höher als die Himmel, in seiner Gottesnähe ein Herrscher über alles kreatürliche nicht bloss auf Erden, sondern auch im Himmel. Das erst ist der Hohepriester, der uns geziemt.

b. Sein Amt. V. 27—28.

„Welcher nicht täglich in der Notwendigkeit steht, wie die Hohepriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes, denn dieses hat er getan ein für allemal, da er sich selbst darbrachte." Das vielbesprochene *καθ' ἡμεραν* löst sich befriedigend durch die Erklärung von *Hofmanns*: „Da Jesus fort und fort in einem der Vertretung der Seinen gewidmeten Leben steht, so müsste bei ihm das den gesetzlichen Hohepriestern sonderlich eignende Amtsgeschäft ein Tag für Tag sich wiederholendes sein.[3]) Das *τουτο* V. 27 nur auf die eine Hälfte des vorhergehen-

[1]) d. V. auch *v. Hofmann*, d. H. Schr. N. Ts. S. 288. [2]) a. a. O. S. 292. [3]) a. a. O. S. 296.

Digitized by Google

den Satzes zu ziehen unter dem Vorwande, Christus habe unmöglich für sich Opfer darbringen können, geht schon in grammatikalischer Beziehung nicht an, weil dieser Bezug auf die eine Hälfte bloss durch nichts angedeutet ist und beruht auf dem Vorurteil, als habe Jesus überhaupt kein Opfer für sich dargebracht.[1]) Wenn wir dagegen das zu Kap. V, 1—10 Gesagte im Auge behalten, so will unser Satz einfach sagen, die doppelte Leistung des Hohepriesters habe der Heiland durch seine einmalige Darbringung erfüllt, wobei dann eben das die Erfüllung gewesen ist, dass er nicht wie die Hohenpriester Opfer darbrachte, sondern sich selbst, was denn ganz von selber eine mechanische Vergleichung zwischen beiden Darbringungen ausschliesst.[2]) So sagt unsere Stelle zweitens vom Hohepriester *x. τ. τ. M.*, dass er im Gegensatz zum levitischen unbehelligt sei mit wiederholten Opferdarbringungen und das infolge seiner einmaligen Hingabe. Der Sinn davon wird wohl der sein, dass Jesus nur einmal sich selbst opferte im Sinne der alttestamentlichen Opfer, dann aber mit dieser Art Opferdarbringung unverworren bleibt. *Dadurch, dass er sich opferte, hat er die alttestamentlichen Opfer zum Abschluss gebracht.* Wohl hat er sich selbst geopfert ganz wie ein alttestamentliches Opfer, aber dadurch hat er nicht die Vortrefflichkeit dieser Opferinstitution bewiesen, sondern im Gegenteil ihre Hinfälligkeit, da er sie mit seiner einmaligen Hingabe ein für allemal zum Abschluss brachte. Gerade an dieser *Einmaligkeit* erhellt die Nutzlosigkeit der levitischen Opferdarbringung, wie der Verfasser im nächsten Kapitel das nähere dartun wird. Wir werden später die Bedeutsamkeit dieses einmaligen Opfers näher ins Auge fassen müssen. Indessen bringt der Verfasser schon im folgenden Verse die Erklärung dazu, V. 28 „denn das Gesetz setzt Menschen zu Hohepriestern ein, die Schwachheit haben, das Wort aber des nach dem Gesetze gegebenen Eidschwurs den in Ewigkeit vollendeten Sohn“.

Die schwachen Menschen des Gesetzes vermögen die Opferdarbringungen nicht zum Abschluss zu bringen, da sie gleichsam den Ring nicht durchbrechen können, welcher dieselben zu einem nutzlosen Kreislauf verdammt, und dessen Bruch erst die Opferdarbringungen zu einer in die Vollendung Gottes einlaufenden, einmaligen Handlung, wie sie Jesus leistete, überführt. Aber das auf ἐπαγγελία (ὁρκωμοσία) ruhende Hohepriestertum besteht auf dem ewig vollendeten Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, schaut

[1]) Wie *Riehm* erklärte, cf. dessen Werk S. 463 Anm. [2]) So gefasst liegt nichts „Anstössiges“ mehr in der vorgetragenen Erklärung u. St. (Vgl. *Riehm* in d. a. St.).

Digitized by Google

also auf eine Opferdarbringung zurück, die wirksam war, in die Vollendung mündete und daher nur einmalig war.

c. Sein Schauplatz. VIII, 1—6.

Hohepriestertum *κατα τ. τ. M.* und Hohepriestertum im Himmel ist identisch. Darauf kommt es ja dem Verfasser an, zu zeigen, dass das Weilen Jesu im Himmel mit der Verheissung übereinstimmen, ja dieselbe zu ihrem Abschluss bringe *(VII, 20).* Darum wendet er jetzt, nachdem er die Grösse des melchisedekianischen Hohepriesters gezeigt, den Satz um: Nicht zu entschuldigen ist mehr Jesu Weilen im Himmel, sondern *κεφαλαιον.* Das macht eben die Grösse unseres Hohepriesters aus, dass er im Himmel ist, „zur Rechten des Trones der Herrlichkeit". V. 2 „Der Diener des Heiligtums und des wahrhaftigen Gottes, welches der Herr aufrichtete, nicht ein Mensch." Im Himmel ist er uns ja nicht fern, sondern in vollendeter Tätigkeit für uns begriffen. Von dieser Tätigkeit wird er weiter unten noch reden. Jetzt kommt es ihm nur darauf an, seinen Lesern in kurzen Zügen das Bild ihres himmlischen Hohepriesters zu entwerfen. Darum fügt er seiner Aussage nur noch den Beweis dafür an, dass Jesus irgend anders Hohepriester sein könne als im Himmel. V. 3—6. Auf Grund des allgemeinen Satzes, dass jeder Hohepriester Opfer darzubringen habe, also auch Jesus etwas haben müsse (mit Absicht nur für seine Darbringung im Himmel; denn das meint προσενεγκῃ und ist nicht präteritisch gebraucht, gegen *v. Hofmann* [1]) beweist der Verfasser an der Berechtigung der levitischen Priester, auf Erden Opfer darzubringen (V. 5 nicht im verächtlichen Sinne, sondern im Sinne der Berechtigung irdischer Darbringung), ***dass Jesus allein im Himmel seinen Dienst verrichten könne.*** Wäre Jesus auf Erden, wie die „Hebräer" wünschen mochten, so wäre er nur ein Glied der levitischen Priesterschaft und daher nicht der Verheissung Abschliesser, sondern unvollkommen wie jene. Er wäre auch keiner neuen Stiftung Bürge, da die alte noch in Kraft bestände. Allein dem ist eben nicht so — *Jesus hat mit einer κρειττων διαθηκῃ zu tun,* V. 6 „welche auf besseren Verheissungen aufgerichtet ist".

d. Seine διαθηκῃ, 8—13.

Nur auf dem Verheissungswort des Hohepriesters selbst, Ps. CX, hat der Verfasser bis dahin geruht. Aber die Heilsgemeinde selbst hat ein solches Verheissungswort, sodass das Gesagte keinem Zweifel mehr unterliegen kann. Wie zwei Ströme fliessen die beiden dem Bürgen und der Gemeinde gegebenen Verheissungen, die aber eigentlich nur die zwei Adern einer und derselben ἐπαγγελια sind, zu-

[1]) Schriftbeweis II, 1 S. 289.

Digitized by Google

ammen, die Hoffnung der Christen mit starker Hand über alle Anstösse hinweg tragend. Die Verheissung an die Gemeinde steht Jerem. XXXI, 31 und lautet wesentlich folgendermassen: Gottes Gesetze stehen der Gemeinde im Herzen und Gott will ihr Gott sein in völliger Gotteserkenntnis, denn die Sünden sollen vergeben sein; völliges Heil also verheisst sie und ein ewig vollkommenes Verhältnis zu Gott. Über das Wort *μεσίτης* später.

So ist Jesus Hohepriester im Himmel und darauf beruht die Vollendung seines Hohepriestertums. Himmel und Erde stehen zu einander im Verhältnis der Vollkommenheit und der Hinfälligkeit. Das irdische Hohepriestertum ist eben um dieses seines Charakters willen *ἀσθενής* und *ἀνωφελής* VII, 18. Darum ist Jesu Hohepriestertum auf Erden nur die Grundlegung für sein himmlisches. *Es hat den Charakter einer einmaligen Tat an sich und diese Tat ist die Pforte zu der ἀπαράβατος ἱερωσύνη*, die Jesus nun im Himmel verwaltet. Während sich das levitische Hohepriestertum in nutzlosem Kreislaufe bewegt, nie die zu Gott führende gerade Linie findend, steigt Jesu Hohepriestertum nach einmal vollbrachtem Opfer auf Erden in gerader Linie aufwärts in den Himmel, erst hier die Gaben seines Amtes der Heilsgemeinde erschliessend. Jesu Weilen auf Erden steht deshalb aber nicht im Gegensatz zum levitischen Hohepriestertum. Was er auf Erden leistete, fügt sich vielmehr so ganz in den Sinn des alttestamentlichen Hohepriestertums, dass er denselben gerade im Gegensatz zum levitischen Hohepriester vollkommen erfüllte (*συμπάθεια*, das Selbstopfer). Aber was der levitische Hohepriester alle Jahre wieder tun musste, den ganzen Apparat bewegen des levitischen Opferdienstes, das hat Jesu sein für allemal (*ἐφάπαξ*) abgetan. Ihm drängte sich die endlose Weite des levitischen Dienstes in *eine* hohenpriesterliche Leistung zusammen. Das ist der Gegensatz, der sogleich näher wird ins Auge gefasst werden, zwischen Jesu Hohepriestertum und dem levitischen, dass jener zwar alles tat, was dem alten Hohepriester oblag, in vollkommener Weise, aber eben darum *es nur einmal tat* [1]) und mit dieser Einmaligkeit erst sein himmlisches Hohepriestertum einleitete, das er nun als *ἀπαράβατος* besitzt.

Als himmlischer Hohepriester ist er in ethischer Vollendung und vollständiger Zugehörigkeit zu Gott der vollkommene Mittler zwischen Gott und seiner Gemeinde, die eben eines solchen Hohepriesters bedarf, (*πρέπει ἡμῖν*) wenn sie in einem vollkommenen Verhältnis zu Gott stehen soll. Die alttestamentlichen Hohepriester

[1]) cf. *Riehm*, a. a. O. S. 551.

Digitized

nahmen an der Schwachheit ihres Volkes, an der Hinfälligkeit der irdischen Lage teil. Was irdisch ist, untersteht den Gesetzen des Fleisches, darum waren die ihre Person betreffenden Satzungen *ἐντολαι σαρκιναι* weit entfernt von der wahrhaftigen ethisch abgeschlossenen Vollendung. Jesus aber ist vermöge seiner himmlischen Stellung erhaben über diese Satzungen, indem er den Ring durchbrochen hat, der sie bedingte. Nicht Satzungen, nicht äusserliche Vorschriften sind es mehr, die ihn einengen. Die Vollendung seiner eigenen Person ist es vielmehr, die alle Elemente des wahren Gottesdienstes in sich zusammenfasst, seine sündlose Lebendigkeit vermittelt jetzt den Verkehr Gottes mit seinem Volke, das sich in seiner Person zur ungetrübten, durch keine heterogenen, irdischen Elemente gestörten Klarheit und Vernünftigkeit abspiegelt. Was der Heiland selber dem samaritischen Weibe (Joh. IV) geweissagt, das ist in der Vollendung seiner Person erfüllt. Geist, nicht materieller Zeremoniendienst ist jetzt die Basis, auf welcher das Verhältnis Gottes zu seiner Gemeinde beruht, und Wahrheit, nicht die Unangemessenheit irdischer Elemente, ist der Ausdruck des neuen Gottesdienstes. Ein persönliches Verhältnis ist es jetzt, nicht bloss ein sachliches, das Gott mit seiner Gemeinde verbindet, weil *Jesu Persönlichkeit* die hohepriesterliche Vermittlung, Person mit Person verbindend, ausübt. Es ist, was der Apostel Paulus sagt: „*ἡμεις δε ἀνακεκαλυμμενῳ προσωπῳ την δοξαν κυριου κατοπτριζομενοι την αυτην εἰκονα μεταμορφουμεθα απο δοξης εἰς δοξαν καθαπερ απο κυριου πνευματος.* II. Kor. III, 18. So sind denn auch die Heilsgüter, welche seine *ἱερωσυνη* vermittelte, nicht bloss jährliche Wiederherstellung, wie im alten Testament, sondern Lebensmitteilungen Gottes. Die Negativität des Verhältnisses zu Gott hat sich in Positivität umgesetzt. *Die Sündenvergebung ist die Grundlage des neuen Verhältnisses geworden,* sie bildet nicht mehr ein Element des Gottesdienstes. Die Gnade Gottes ist nicht mehr nur zu erlangen und der neue Gottesdienst müht sich nicht mehr fruchtlos und ruhelos an dieser immer wieder in Frage gestellten Erlangung ab, nein: er steht auf der Gnade als auf dem Fundament seiner Betätigung, hineinwachsend in ein immer vollkommeneres Verständnis des nun auf ewig zugewandten Gottes, dessen Gemeinschaft keine Frage mehr ist. Das ist die *κρειττων διαθηκη*, welche das himmlische Hohepriestestum Jesu verbürgt. *Sie ist eine διαθηκη des Lebens, während die alte eine διαθηκη des Todes war.* Es kommt in ihr zu einem realen Austausch zwischen Gott und seiner Gemeinde, während im alten Gottesdienst ein bleibendes, reales Verhältnis zu Gott durch die dazwischen stehenden Schranken der *ἐντολη σαρκινη* verhindert war. Da stand auf der einen Seite der Mensch in seinem Fleische und

Digitized by Google

den Bedingungen der irdischen Welt unterworfen, auf der andern Seite Gott in seiner Lebendigkeit und überirdischen Herrlichkeit. Wie konnte da von einem andern als bloss losen, äusserlichen Ver-Verhältnisse zwischen beiden die Rede sein? Nun aber, in der neuen *διαθηκη*, fliesst das Leben Gottes in das Leben seiner Gemeinde hinein. Nun besteht keine Trennung, keine Scheidewand mehr. Gott und Menschen stehen nicht mehr auseinander, sondern ineinander. Der Mensch ist jetzt Gottes geworden, losgemacht durch das Opfer Jesu von den Bedingnissen des irdischen Lebens. — Doch eben ob das letztere wahr sei, müssen wir späterer Betrachtung vorbehalten. In unserm Zusammenhange beschränken wir uns auf das soeben entworfene Bild des Hohepriesters *κατα την ταξιν Μελχισεδεκ*. Wahrlich! Es ist dazu angetan, die Unsichtbarkeit Jesu in Kauf zu nehmen und geduldig und gläubig den Christenlauf weiterzusetzen. Das wird der Verfasser seinen Lesern noch zu sagen haben, nachdem er ihnen die Augen über Jesum aufgetan hat. *Vorher aber beleuchtet er das Gesagte für sie noch näher, damit sie ganz sicher seien, an der Vergleichung mit dem levitischen Kultus.* *Riehm* hat Recht, wenn er sagt: „die Kap. IX—X,18 seien fast nur eine Entfaltung der schon in VIII, 6 liegenden Keime". [1]) Indertat werden wir den Verfasser nichts neues mehr beifügen sehen. Allein, da seine Verdeutlichung auch uns zu statten kommen muss, so müssen wir ihm in seine fernere Auseinandersetzung noch kurz folgen. Haben wir oben die aus der *ταξις Μελχισεδεκ* resultierenden Güter in ihrer dreifachen Form:

ἀθετησις προαγ. ἐντ. und *ἐπεισαγωγη κρ. ἐλπ.*
κρειττονος διαθηκης ἐγγυος,
ἀπαραβατος ἱερωσυνη VII, 18—24.

kennen gelernt, und dann die Entfaltung dieser Worte für das Hohepriestertum Jesu und seine Heilsgemeinde VII, 26 bis VIII, 13 verfolgt, so sehen wir nun den Verfasser auf jene Dreiteilung zurückblicken, denen im ganzen und grossen — da ja die Teile nicht so scharf sich trennen lassen — das folgende entsprechen wird. Der *ἀθετησις* (die hier, wo es sich um die Hinfälligkeit des A. T. handelt, vorwiegt) und *κρειττων ἐλπις* entspricht Kap. IX, 1—14, dem *κρειττονος διαθηκης ἐγγυος* Kap. IX, 15—28, und der *ἀπαραβατος ἱερωσυνη* Kap. X, 1—18.

[1]) a. a. O. II S. 507.

Digitized by Google

3. Die Heilsgüter des Hohepriestertums x. τ. τ. M. in ihrer nähern Vergleichung mit denen der levitischen Ordnung. Kap. IX,1—X,18.

a. Die hellere Beleuchtung der ἀθετησις προαγουσης ἐντολης und der ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος IX, 1—14.

Nachdem der Verfasser die Stiftshütte in ihren wesentlichen Teilen geschildert, macht er V. 8 ff geltend, dass, so lange das erste Zelt bestand, der Weg, *των ἁγιων* d. h. in die wirkliche Wohnung Gottes noch nicht offen gewesen sei, da dasselbe nur ein Bild für das gegenwärtige Heil dargestellt habe, gemäss welchem Bilde (*καθ'ἡν* dürfte vor *καθ'ὁν* den Vorzug verdienen [1]) Geschenke und Opfer dargebracht werden, die den Darbringenden doch nicht vollkommen machen können im Gewissen, in Begleitung (*ἐπι*) nur von Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen vielmehr fleischerne Satzungen sind, die bis zum Augenblick der Verbesserung aufliegen. [2]) Die alttestamentlichen Institutionen tragen selber nach der Einrichtung Gottes (*δηλουντος πνευματος ἁγιου*) ihre Unvollkommenheit an sich. Nicht etwa beweisen will sie der Verfasser, sondern — wie er schon oben an die Unvollkommenheit des Gesetzes: *οὐδεν γαρ ἐτελειωσεν ὁ νομος* VII, 18 und der *ἱερωσυνη: εἰ μεν οὐν τελειωσις ἠν δια της Λευϊτικης ἱερωσυνης* erinnert hat — dieselbe einfach voraussetzen, um an ihr das Hohepriestertum Jesu ans Licht zu setzen

Diese Unvollkommenheit ruft daher ganz von selber der *ἀθετησις*. Sie besteht näher darin, dass es das levitische Christentum mit *δικαιωματα σαρκος* zu tun hat, welche nicht *κατα συνειδησιν* vollenden können. Die *συνειδησις* nach *Riehm* „das sein Verhältnis zu Gott betreffende Wissen des Menschen um sich selbst“ [3]) oder näher ausgedrückt „Schuldbewusstsein“ kann nicht gereinigt werden durch *δικαιωματα σαρκος* d. h. durch Satzungen, die nur die Aussenseite des Menschen treffen, ohne ins Innere zu dringen. Aber auf solchen Satzungen besteht die *προαγουση ἐντολη*; sie ist desshalb schon der *ἀθετησις* unterworfen. *Ausserlichkeit also ist das Wesen des levitischen Kultus, die nur Ordnung in das auswendige Handeln des Menschen bringt, ihn aber im Stiche lässt, wenn sein Bewusstsein, ein Sünder zu sein, aufwacht.* Eben darum heisst das neue mit dem Hohepriestertum Jesu gegebene Heilsgut *ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος* weil es, wie wir sogleich sehen werden, die Gewissen zu reinigen vermag. — Dieser Unvollkommenheit gegenüber steht nun was Jesus, der Hohepriester *x. τ. τ. M.*, getan. Es ist in den folgenden Versen 11 ff. allerdings vom irdischen Erscheinen Jesus die

---

[1]) So *v. Hofmann* und *Riehm.* a. d. ang. St. [2]) cf. *v. Hofmann* z. d. St. [3]) a. a. O. II. S. 567.

Digitized by Google

Rede (*παραγενομενος ἀρχιερευς*), ebenso, wie dasselbe beleuchtet ist von seinem himmlischen Stande. Es ist nämlich hier nicht die Rede von seinem die levitischen Opfer zu Ende bringenden Selbstopfer, wie VII. 27, sondern von seinem zum Zwecke der Versöhnung darzubringenden Blute, welches jene Opferung voraussetzt — ganz so wie wir den Hohepriester das Opfertier erst schlachten, dann sein Blut ins Allerheiligste tragen sehen, eine Unterscheidung, die nicht nur in der Lage der Dinge lag, sondern wie *Riehm* [1]) richtig hervorhebt, nicht bedeutungslos war. — Wir können daher, was wir hier lesen, schon zum Hohepriestertum *x. τ. τ. M.* ziehen. Und da heisst es denn: „Christus aber, der erschienene Hohepriester der zukünftigen Güter, ist durch die bessere und vollkommenere Hütte, die nicht mit Händen gemacht ist, d. h. nicht von dieser Welt ist, (*δια* nicht mit *v. Hofmann* [2]) zu *ἀρχιερευς* V. 11 zu beziehen, sondern trotz der in anderer Bedeutung gebrauchten *δια* V. 12 mit *Riehm* zum nachfolgenden *εισηλθεν*) auch nicht vermöge (*δια*) Blutes von Böcken und Kälbern, sondern vermöge seines eigenen Blutes eingegangen ein für alle Mal ins Heiligtum, nachdem er eine ewige Lösung zu Stande gebracht" (*εὑραμενος* Prät.). Nicht an eine sinnliche Darbringung seines Blutes ist hier zu denken.[3]) Nicht umsonst braucht der Verfasser den vorsichtigen Ausdruck *δια* nicht „mit". Es soll vielmehr nur gesagt sein, *wie wertvoll es sei, dass Christus sein eigenes Blut als Sühnungsmittel darbegracht habe.* Im Blut ist das „entströmte Leben" [4]); so ist auch das Blut Jesu die Hingabe seines Lebens an Gott. Diese Hingabe geschah ein für alle Mal. *Während also der alttestamentliche Hohepriester das Heiligtum immer wieder verlassen muss, somit also die Versöhnung mit Gott wieder in Frage gestellt wird, bleibt Jesus im Heiligtum des Himmels eine ewig gültige Versöhnung verbürgend.* Darum war nur ein einmaliges und ein für alle Mal zu geschehendes Eingehen nötig. Dem *ἐφαπαξ* in VII, 28, womit der Abschluss der levitischen Ordnung angegeben worden, entspricht also hier das mit ihm unzertrennliche seine Spitze nur nach oben wendende *ἐφαπαξ* des Eingehens in die *σκηνη ἀχειροποιητος*. Das folgende *αἰωνιαν λυτρωσιν εὑραμενος* können wir nicht mit *v. Hofmann* [5]) als gleichzeitig ansehen nicht sowohl wegen des Aorists als wegen des Wortes *λυτρωσις*, das ja „sedemptio, liberatio a poenis peccatorum" [6]) nicht zunächst „Versöhnung" heisst. *Die λυτρωσις hat Jesus mit seinem Tode vollbracht. Erst auf Grund desselben kann es von Jesu hohepriesterlichem Erscheinen bei Gott heissen.* Mit diesem Eingehen kraft

---

[1]) a. a. O. S. 530. [2]) a. a. O. S. 335. [3]) Wie namentlich nach dem Vorgange Bengels *Stier* will (s. u.). [4]) *v. Hofmann*, Schriftbeweis II S. 152. [5]) D. H. Schr. N. T. V. S. 338. [6]) *Grimm*, Lexikon zum N. T. S. 267, II. Aufl.

Digitized by Google

seines Blutes hat Jesus die Gewissensreinigung ermöglicht V. 14, denn als fehlloses Opfer, durch ewigen Geist hat er sich selbst dargebracht. Wir müssen hier auseinander halten 1) das Opfer Jesu, 2) sein zur Versöhnung dargebrachtes Blut. Es heisst nicht, seine *Darbringung* reinige die Gewissen, sondern sein *Blut*. Aber es heisst, diese Darbringung *ermögliche* jene Reinigung, weil sie *ἀμωμος* oder wie näher erklärt wird, *δια πνευματος αἰωνιου* geschehen sei. Das wird so zu verstehen sein, dass Jesus sich in einem Geiste geopfert habe, für welchen der Tod keine Schranke war. Jesus stand in einem Geiste, der vor und nach Erleiden des Todes sich selbst gleich blieb. So zielte denn auch seine Darbringung über den Ring des vom Tode in Schranken gehaltenen alttestamentlichen Gottesdienstes in das Reich der Ewigkeit hinein, das Blut der Sühne dahin bringend, wo Gott wirklich wohnte. Nun kann von dieser Stätte Gottes aus eine Reinigung des Ganzen von toten Werken geschehen.

Unsere Stelle bestätigt uns also aufs neue, dass wir nicht ohne Grund Opfer und Sühne trennten, eine Trennung, die später noch wichtig werden wird. Die Reinigung von toten Werken, d. h. mit Werken, die durch die Schranke des Todes gebunden waren, geschieht so, dass jetzt diese Schranken nicht mehr gelten und Gott ohne sie mit seiner Gemeinde verkehren will. Die Vergebung der Sünden ist jetzt nicht mehr bloss eine alle Jahre zu erneuernde Gnade, sondern *die Grundtatsache des christlichen Heiles*. Darum können jetzt die Christen dem „lebendigen Gotte" dienen; ist es doch jetzt das Leben, das als Verkehrsbasis zwischen ihnen und Gott steht, während Gott für die alttestamentliche Heilsgemeinde wie tot gewesen war.

Was wir oben bemerkten,[1]) wir würden im folgenden nichts wesentlich neues finden, sondern nur eine nähere Beleuchtung der *ἀθετησις* und *κρειττων ἐλπις* hat sich uns bestätigt. Wir sagen: die *ἀθετησις προαγουσης ἐντολης* und die *ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος* treten ein a) *Weil die προαγουση ἐντολη ihre Unvollkommenheit selber zur Schau trägt IX. 1—10.* b) *Weil Jesus vermöge seines eigenen Blutes ein für allemal ins Heiligtum des Himmels eingegangen ist, 11—1.* c) *Weil Jesu Gott dargebrachtes Blut auf Grund seines lebendigen Opfers die Herzen vom Schuldbewusstsein reinigt und einen lebendigen Gottesdienst herstellt. 13—14.*

b) Die nähere Erklärung des ἐγγυος κρειττονος διαθηκης VII, 20—22. IX, 15—28.

Unser Abschnitt bietet darum nicht geringe Schwierigkeiten, weil er 1) vom *Tode Jesu selber* redet — den wir bis dahin nicht

[1]) S. 120.

Digitized by Google

so in den Vordergrund gestellt sehen — 2) vom *Bundesopfer* Israels — während wir bis dahin ausnahmslos die Opfer am grossen Versöhnungstage behandelt sehen [1]) 3) vom *μεσιτης καινης διαθηκης*, während bis jetzt — mit Übergehung von VIII, 6, welches dort nicht betont war — bloss von *ἐγγυος κρειττονος διαθηκης* hörten. Diese Schwierigkeiten wollen erwogen sein, denn sie sind nicht zufälliger Art. Beginnen wir mit dem letzteren, das IX, 15 ausdrücklich voransteht. Jesus ist *καινης διαθηκης μεσιτης!*

Oben (VII, 20—22) war von der *κρειττων διαθηκη* die Rede. Später lernten wir auch den Inhalt dieser *διαθηκη* kennen, VIII, 7—13. Hier heisst sie *καινη*. Es ist dem Verfasser nicht um die Betonung des Wortes *καινη* zu tun. Das sehen wir daraus, dass er es schon ohne weiteres und auf das Verständnis seiner Leser rechnend, VIII, 6, brauchte. Allein es führt zu dem Begriff *μεσιτης* über, insofern da, wo es sich um eine *καινη διαθηκη* handelt, Jesus nicht mehr bloss als der *ἐγγυος*, sondern als der *μεσιτης* angeführt werden musste. Wäre der Verfasser bei seiner Betrachtung des *Hohepriesters* Jesu ohne Rücksicht auf seine ganze christliche Erkenntnis geblieben, so wäre er nicht zu dem Begriff *μεσιτης*, welcher an sich ja nichts hohenpriesterliches hat, gelangt. Allein er hat immer das ganze im Auge, wenn er von Jesu redet, alles das, was in seiner Person beschlossen ist. Da konnte denn nicht ungesagt bleiben, dass Jesus der neuen *διαθηκη μεσιτης* sei. Die Tragweite dieses Begriffs können wir erst weiter unten erörtern. Wir gehen daher nicht näher darauf ein. Die Aufstellung aber des Wortes *μεσιτης* macht es begreiflich, warum der Verfasser nun vom Tode Jesu als einer *realen Heilstat* (*ἀπολυτρωσις των ἐπι τ. πρ. διαθηκη γεν. παραβ. την ἐπαγγελιαν λαβωσιν* — der einmaligen *ἀπολυτρωσις* entspricht das Ergreifen der *ἐπαγγελια* —) spricht, die er mit der Tat eines Testators vergleicht. Darum vergleicht sich mit dem Tode Jesu nicht das Opfer am grossen Versöhnungstage, das der *bestehenden* Ordnung galt, sondern das Bundesopfer, womit der alttestamentliche *μεσιτης*, Moses, *die Einweihung des Volkes, des Bundesbuches, und der Stiftshütte vollzog.* Denn damit traten die Segnungen der ersten *διαθηκη* zum erstenmal in Kraft, wie der Tod Jesu das Eintreten der Segnungen in der *καινη διαθηκη* einleitete. Allein bei Jesus besteht eben keine Trennung. Wie schon im alten Testament Opfer und Blutsprengung innig mit einander verbunden waren, ja beim Bundesopfer wie beim Versöhnungsopfer am grossen Versöhnungstage die Blutsprengung doch die Hauptsache

[1]) Daher cf. V. 13 in Kap. IX; aber die dort angeführte Asche der Kuh ist nur als Nebengedanke behandelt, kommt also hier nicht in Betracht.

Digitized by Google

blieb, so noch vielmehr bei Jesus, dessen Opfertod und Blut vermöge der Einheit seiner Persönlichkeit unmittelbar eins sind. *Er ist Mittler und Hohepriester miteinander.* Sein Tod stiftete die neue *διαθηκη* und leitete die ewige Versöhnung unmittelbar ein, ohne doch selber schon des Versöhnungscharakters zu entbehren. Wie das zu verstehen sei, werden wir später sehen.

Im alten Testamente fiel alles auseinander: Opfer, Priester, Tötung, Blutsprengung, Bundesopfer und das Opfer des grossen Versöhnungstages. *Alle diese bedeutsamen Elemente des levitischen Gottesdienstes vereinigt nun aber Jesus in seiner Person.* Er ist das Opfer auch in seiner materiellen Bedeutung, aber nicht ohne dass sein Blut sofort bedeutungsvoll wird. Und er ist das Bundesopfer so gut wie das Versöhnungsopfer des schon bestehenden Bundes, weil mit seiner hohepriesterlichen Betätigung auf Erden *sofort das Ganze seines hohepriesterlichen Waltens gegeben ist.* Darum ist er Mittler gerade in seiner hohepriesterlichen Würde. Darum kann sich an die Erwägung V. 22 dass alles mit Blut gereinigt werde im A. T. — was zu der V. 18—21 erörterten Bundesblutbesprengung im Sinne der immerwährenden Ermöglichung des Weilens Gottes unter seiner Gemeinde hinzutritt — sofort der Gedanke des hohenpriesterlich im Himmel dargebrachten Blutes zum Zwecke der Reinigung des himmlischen Schauplatzes verbinden. Es ist also kein Sprung, den der Verfasser V. 23 tut. *Das Blut Jesu in seiner reinigenden Kraft vereinigt in seiner Darbringung die ganze durch mannigfache Blutreinigungen im A. T. verstreute Idee der Reinigung durch Blut.* Das ist nun das neue in der *κρειττων διαθηκη*, dass während in der alten alles auseinander fiel, bei Jesus die Erschliessung der Güter der neuen *διαθηκη* an die *einmalige* Blutdarbringung geknüpft ist und das deshalb, weil Jesus in seinem Opfer und seiner Blutdarbringung die ganze *διαθηκη* mit einemmale umfasst. — In V. 15 ist wieder wie in VII, 20 von der *ἐπαγγελια* die Rede. Wir wissen schon, dass dieselbe in ihrem Abschluss auf den Himmel zielt, dass ihr Hohepriester der *ἀρχιερευς ἀγαθων μελλοντων* ist. Ihr Aufschluss wird der *καινη διαθηκη* zuteil. Heisst es nun V. 23 „das Himmlische bedürfe (zur Reinigung) besserer Opfer als *τα ὑποδειγματα*,“ so kann damit nur gemeint sein, *eben um diese Aufschliessung der ἀγαθα μελλοντα zu ermöglichen,* habe Christus bessere Opfer dargebracht. Das Wort *θυσια* ist nur im Anschluss an die vorhergehenden Verse gebraucht. Was damit gemeint ist erhellt uns V. 24 „nun zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns.“ Der Tod Jesu V. 15 *ermöglicht* den Besitz dieser *ἀγαθα*, allein erst das *ἐμφανισθηναι verwirklicht* ihn.

Digitized by Google

Unter der Reinigung des Himmlischen ist also die Aufschliessung der *ἀγαθα μελλοντα* in der Hingabe des Lebens Jesu vor Gott für uns gemeint. [1]) Jetzt kann die *καινη διαθηκη* inkrafttreten. Fragen wir nun, worin denn nach dem Gesagten das „bessere" an der *καινη διαθηκη* (VII, 20–22) bestehe, so ergiebt sich folgendes.

Jesus[2]) *ist darum ἐγγυος κρειττονος διαθηκης, weil dieselbe 1) durch die enge Gemeinschaft, die zwischen dem μεσιτης und dem ἐγγυος besteht, vermöge deren die Gleichzeitigkeit aller im alten Testament zerstreut vorkommenden, das Inkrafttreten der Heilsgüter der alten διαθηκη immer wieder bedingenden Blutsprengungen im Tode und in der Blutsprengung Jesu das Inkrafttreten der ἀγαθα μελλοντα in ganz anders kräftiger Weise bewirkt* — bedingt ist: *2) ein für allemal durch das Erscheinen Jesu vor Gott, wodurch eine Reinigung des Himmlischen zustande kam, erschlossen ist und daher ihren Inhalt ungehemmt der Heilsgemeinde mitteilen kann.*

Beides findet seinen Grund darin, dass es Jesu *Persönlichkeit* ist, die sich opfert, die Persönlichkeit dessen, der der Sohn Gottes ist, dem also die Heilsgüter selber angehören, weshalb er mit dem Testator V. 16 verglichen wird.

Hinzufügend können wir noch sagen, sie sei auch darum eine bessere, weil ihre Heilsgüter nicht bloss an eine symbolische Handlung wie im alten Testament, sondern an *reale Taten* (Tod Jesu und Erscheinen vor Gott, geknüpft sind. Sie verbürge daher *Realitaten,* nicht bloss die neu hergestellte Gnade. Das ist es denn auch, was wir VIII, 7—13 gelesen haben.

Eine Bestätigung des oben Gesagten finden wir in den folgenden Versen 25–26, „und nicht, damit er sich oftmals darbringe, wie der Hohepriester in das Heiligtum geht Jahr für Jahr mit fremdem Blute; denn sonst hätte er oftmals leiden müssen von Anfang der Welt an — nun aber ist er auf einmal am Ende der Zeiten erschienen zur Wegschaffung der Sünde durch sein Opfer." Auch hier wieder ist zwischen Opfer an sich und Hingabe im Himmel unterschieden (das *νυνι* V. 26 soll nur dem Satz *ἐπει ἐδει αὐτον* entgegentreten und bezieht sich nicht auf V. 25). Wenn Jesus oftmals im Himmel sich darzubringen hätte, dann müsste seiner Darbringung jedesmal ein Todesleiden vorangehen, wie im alten Testament der

[1]) Und nicht, wie *Riehm* will, in der Genugtuung an die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche durch unsre Sünde veranlasst worden sei. a. a. O. S. 543. [2]) Es ist hier nur gesagt, inwiefern Jesus einer *κρειττων διαθηκη* Bürge sei. Das schliesst aber die nähere Schilderung des Inhaltes dieser *διαθηκη* aus. Da, wo sie selbständig erscheint (VIII, 7 ff) ist auch von ihrem Inhalt die Rede.

Digitized by Google

Darbringung des Sühneblutes ins Allerheiligste der Tod des jedesmaligen Opfertieres voranging. Sollte die Darbringung Jesu im Himmel oftmals geschehen, so müsste allemal sein Tod vorangegangen sein, „weil er so oft den Tod erlitten haben musste, als er sich nach seinem Eingange in das Heiligtum Gott immer wieder darbringen sollte. Der Jetztzeit, wo er nach seinem Hingange zu Gott sich immer von neuem an Gott dargäbe, müsste eine Vorzeit entsprochen haben, wo er sich immer von neuem das widerfahren liess, was dem vorangegangen sein musste. So wenig nun letzteres der Fall ist, ebensowenig ersteres“ [1]). *Einmal* ist Christus erschienen zur *ἀθέτησις ἁμαρτίας*. Die Sünde ist *einmal* abgetan worden, darum hat sie auch im neuen Verhältnis Gottes zu den Menschen keine Macht mehr. Ergänzend ans obige können wir beifügen: *3) weil sie in ihrer Unverworrenheit mit der Sünde (Sündenvergebung) auf einer sündentilgenden Tat Jesu beruht — nicht bloss wie die alte διαθήκη auf einem gnädigen Übersehn* (cf. Röm. III *πάρεσις*). Dieser sündentilgenden Tat (*ἀθέτησις*) Jesu entspricht die Tatsache seiner endlichen Wiederkunft ohne Sünde. Dann wird die Sünde ganz aus dem Verhältnis Jesu zu den Seinigen ausgeschlossen sein. Während sie, wenn auch nicht bestimmend und als konstitutives Element der *καινὴ διαθήκη*, noch immer den Christen schwächt, trotzdem er sich bewusst ist, sie nicht mehr zwischen Gott und sich zu haben — wird sie dann auch real abgetan sein im Gegensatz zum alten Testament, wo die Wegschaffung der Sünde nie in Aussicht gestellt werden konnte. Wir sagen darum:

4) Weil sie in eine reale Herrlichkeit des erschienenen Heilandes und seiner Gemeinde ausmündet — die der Gründungstat Jesu zur ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας entspricht — wo die Sünde ganz ausgetilgt sein wird.

Das soeben Entwickelte ist insofern nicht neu, sondern eben nur eine Entwicklung von VII, 20—22, als dort das inhaltsschwere Wort *ὁρκωμοσία* an die *ἐπαγγελία* erinnerte, die ja das Gesagte alles in sich birgt. — Und allerdings redet unser Abschnitt IX, 15—28 auch vom irdischen Stande Jesu, doch nur insofern, als dadurch die Überleitung zum himmlischen gegeben ist. Und die Ausgestaltung der *καινὴ διαθήκη* knüpft sich so wie so nur an den *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) *v. Hofmann*, d. H. Schr. N. T. V. S. 370.

Digitized by Google

Zur Beurteilung des historischen Wertes der Streitschriften aus der Zeit des Investiturstreites.

Von G. Meyer von Knonau.

Rektoratsvortrag bei Anlass der Feier des Stiftungstages der Universität Zürich am 29. April 1897.

Bei der Eröffnung des letzten Studienjahres unserer Hochschule wurde an dieser Stelle der Versuch gemacht, zu zeigen, wie auf dem Boden unserer engeren landesgeschichtlichen Entwicklung die historischen Studien sich gestalten können, inwieweit eine eigentümliche Art der Betreibung eines Studiums der Geschichte durch die Angehörigen der Schweiz sich denken lasse [1]).

Am heutigen Tage möchte der Sprechende aus seinem eigenen engeren Arbeitsfelde einen einzelnen Gegenstand herausziehen und zu diesem Behufe seine Zuhörer bitten, sich mit ihm unmittelbar um die Spanne von genau acht Jahrhunderten rückwärts geistig zu versetzen. Es ist allerdings eine Zeit, die in vielen Dingen der Gegenwart unendlich fern liegt. Allein zugleich ist es doch andererseits eine Epoche, die wieder in sehr vielem unmittelbar an treibende Gedanken unserer nächsten Umgebungen anklingt. Der Name der verfallenen Burg am Appennin, Canossa, ist auch in unseren Tagen wieder zum Parteirufe geworden, und die in der Form der Kreuzzüge vor dem elften Jahrhundert emporgehobene orientalische Frage erscheint heute ganz ebenso als eine Haupttriebfeder der politischen Bewegung. Ebenso ist, wie vor dem Jahre 1100, so vor dem beginnenden 20. Jahrhundert für eine grosse geschlossene Partei in allen Staaten die Hauptfrage bei den zu gebenden Entscheidungen, wie der höchste Priester in Rom die Dinge bejahe oder verneine, und da gleichen sich die Erscheinungen mannigfach in hohem Grade für die Jahre Urbans II. und für diejenigen Leo's XIII.

So dürfte es für uns doch nicht so fern liegen, sich in das Jahr 1097 hinein zu denken.

Da stehen die gewaltigsten Gegensätze, die alle Welt bewegen, vor uns in hervorragenden Persönlichkeiten verkörpert, die eine

---

[1]) Zu der Frage: „Wie soll der Schweizer Geschichte studieren?" Rektoratsvortrag am 29. April 1896 (Zürich, Fäsi & Beer).

Digitized by Google

Forderung wider die andere erheben, Fragen, die, seit der Mitte des Jahrhunderts stets mehr verschärft, jetzt an dessen Ende ihrer Beantwortung näher gerückt erscheinen.

Der Vertreter der weltlichen Ansprüche, der deutsche König Heinrich IV., war seit 1084 durch einen in Rom gegen Gregor VII. zur Weihe gebrachten Gegenpapst als Kaiser gekrönt, und jetzt hatte er 1090 zum drittenmal nach Italien sich begeben. Zwar war da Gregor VII. schon seit bald fünf Jahren, äusserlich besiegt, aus Rom flüchtig, gestorben; aber die Gedanken der kirchlichen Weltbeherrschung, wie sie seine gewaltige Willenskraft aufgestellt, hatten in dem seit 1088 erwählten zweiten Nachfolger, dem französischen Urban II., einen ebenso geschickten als kühnen Erben gefunden. Die Bundesgenossin der päpstlichen Politik in Italien, die Markgräfin Mathilde von Tuscien, die Herrin von Canossa, zu bekämpfen war Heinrich's Vorsatz; der Gegenpapst Clemens sass in Rom, und Urban II. musste unstet auf die Flucht wandern. Aber auf die anfänglichen Siege folgten nun rasch die Rückschläge gegen den Kaiser. Aus rein nur politischen Erwägungen schloss Mathilde mit dem weit jüngeren Sohne eines der Hauptgegner Heinrichs in Oberdeutschland eine zweite Ehe ab, und so konnte der Vater des siebzehnjährigen Bräutigams, Welf, der durch Heinrich IV. abgesetzte Herzog von Baiern, leicht von den Alpen her nach den oberitalischen Plätzen der Bundesgenossin zur Befehdung des Kaisers die Hand reichen. Dann fiel des Kaisers eigener, seit 1087 als künftiger Nachfolger zum Könige gekrönter Sohn Konrad vom Vater ab, durch Urban und Mathilde dazu bewogen; noch schwerer war, dass des Kaisers eigene Gemahlin zweiter Ehe, die russische Grossfürstin Praxedis, gleichfalls zur Verräterin wurde und zum Vorteile der Pläne der päpstlichen Partei die ärgsten Anklagen gegen den Kaiser vorbrachte. So verlor Heinrich IV., durch den Papst neuerdings aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und darauf wegen seiner fortgesetzten Verbindung mit dem Gegenpapst nochmals ausdrücklich verflucht, alle bisher gewonnenen Vorteile, und von 1093 an war er in Oberitalien überall eingeengt, tatsächlich ganz machtlos, sodass er auf schmalem Raume, an der Etsch, in Verona, oder weiter östlich, in Padua, in Venedig, sich halten musste, jenseits der Alpen, in Deutschland, fast vergessen, durch Welf nordwärts abgeschnitten, durch den Sohn, König Konrad, aus der Lombardei verdrängt. Das waren die Jahre, wo Urban II. nunmehr, statt des in völligen Schatten gerückten Kaisers, die Unterhandlungen grossen Stils für Rom aufgriff. Einen Gesandten des Kaisers von Constantinopel empfing der Papst; auf grossen kirchlichen Versammlungen wurden unter päpstlichem Vorsitze die wichtigsten Dinge beraten und fest-

d by Google

gestellt, sodass die Sorge für den Frieden als eine Angelegenheit des Papstes erschien. Von Italien hatte sich der Siegeszug des Papstes nach Frankreich fortgesetzt; der französische König wurde wegen seines Ungehorsams durch Urban II excommunicirt, und überall wurden die Grundsätze der kirchlichen Reform neu verkündigt. Aber vollends als Urban II. am 26. November 1095 durch seine hinreissende Beredtsamkeit auf der Synode zu Clermont den schon längst in den asketisch bewegten Gemütern liegenden Gedanken wachrief, eines Feldzuges gegen die Ungläubigen zur Befreiung des heiligen Grabes, da war der Papst unmittelbar der Urheber einer die grossartigsten Dimensionen annehmenden Bewegung des Abendlandes geworden, und wenigstens für den Anfang stellte sich der erste Kreuzzug ganz wie ein persönliches Unternehmen des obersten abendländischen Priesters dar, während des kaiserlichen Namens nirgends dabei Erwähnung geschah. Ein ganzer Volksaufbruch in Waffen war die Folge des Rufes: „Gott will es!", den Urban's Wort erweckt hatte. Schon waren grosse Massen der vorausgeschobenen, unordentlich angehäuften Scharen elend untergegangen, lange ehe sie nur Asien betreten hatten, als sich um die Zeit des Osterfestes 1097 endlich die wohl vorbereiteten Heere der abendländischen Fürsten um Constantinopel und Chalkedon versammelten.

In den gleichen Frühjahrswochen nun — das Osterfest fiel 1097 auf den 5. April — glückte es Heinrich IV., sich aus seiner unwürdigen Stellung, die ihm im Polande durch die überlegenen Gegner aufgezwungen worden war, zu befreien. Das von vorneherein unnatürliche Ehebündnis der Markgräfin Mathilde mit dem jungen Welf hatte dem habgierigen Sinne des Schwiegervaters die erhofften Bereicherungen in Italien nicht gebracht; so trennte sich mit Welf II., der sich von seiner Gemahlin entfernt, auch der Vater Welf I. von der Sache Mathildens ab, und die seit 1095 mit dem Kaiser eröffneten Unterhandlungen führten jetzt zum Ziele. Heinrich IV. widerrief die über Welf I. verhängte Achtserklärung und gab ihm das Herzogthum Baiern zurück. Dagegen erlangte nunmehr der Kaiser, als ihm die Alpenpässe in solcher Art wieder aufgeschlossen worden waren, die Möglichkeit der Rückkehr nach Deutschland, wo sein Walten seit vollen sieben Jahren hatte vermisst werden müssen. Schon das Pfingstfest feierte er wieder in einer baierischen Bischofsstadt, zu Regensburg, und die Möglichkeit war geboten, dass die fast erloschene kaiserliche Autorität in Deutschland wieder emporkam. Die furchtbar gesteigerte Heftigkeit der Gegnerschaft schien auch zwischen Tron und Altar, zwischen Imperium und Sacerdotium sich wieder abmildern zu können.

Digitized by Google

Ein Hauptinteresse, das uns nach acht Jahrhunderten alle diese Fragen bieten, liegt darin, dass wir neben den geschichtschreiberischen Zeugnissen über diese ganze Reihe von Streitpunkten, wie sie unter dem Namen des Investiturzwistes zusammengefasst werden, zahlreiche Stimmen aus den Reihen der Kämpfenden selbst vernehmen, aus beiden Lagern, dem kaiserlichen, wie dem päpstlichen, von diesseits, wie von jenseits der Alpen, teilweise schriftstellerische Leistungen ersten Ranges, sodass der Gang der so heftigen Erörterungen vielfach bis in das Einzelne verfolgt werden kann. Die erst in den letzten Jahren geschehene Bearbeitung und Veröffentlichung dieser „Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculo XI. et XII. conscripti“, die durch die Monumenta Germaniae historica in einer alle früheren Ausgaben entbehrlich machenden Weise geboten ist, legt dieses gesamte geistige Ringen, von dem so viele Punkte in den Kämpfen der Gegenwart wieder ihren Nachhall finden, in ganzer Vollkommenheit, soweit sie nach manchen Verlusten noch erreichbar ist, vor die Augen, und das ausgezeichnet eindringliche 1894 erschienene Werk des Professors der Kirchengeschichte an der Universität Marburg, Karl Mirbt, betitelt: „Die Publizistik im Zeitalter Gregor's VII.“, hat das grosse Material in einer durchaus belehrenden Weise zu gestalten gewusst. So ist es jetzt möglich, die Beleuchtung der Dinge, notwendigerweise fast überall eine ganz von Parteiauffassungen ausgehende und deswegen nur mit Vorsicht zu benutzende Beurteilung, wie sie aus diesen Streitschriften hervorgeht, in einem Umfange eintreten zu lassen, wie das früher bei weitem nicht so der Fall war.

Es ist nun selbstverständlich, dass für eine und dieselbe theoretische Frage, je nach der ganzen politischen Constellation, in verschiedenen Zeitabschnitten des grossen Streites ungleiche Auffassungen sich ergaben, und so trifft das auch für eine sehr beachtenswerte Streitschrift ein, deren Abfassung genau in das Jahr fällt, in das zurückzuversetzen wir uns vornahmen.

Wir haben gesehen, dass Papst Urban II., und zwar entgegen einer im Beginne seines Pontificates ersichtlich gewordenen massvolleren Politik, im Verlaufe der darauffolgenden Kampfjahre immer angriffslustiger geworden war. Auch auf dem Boden Deutschlands, ganz vorzüglich in Schwaben und in den oberdeutschen Landen überhaupt, wo eine ausgesprochen mönchisch asketische Richtung sich siegreich ausbreitete, wurde für die Unterwerfung unter die päpstlichen Gebote mit wachsendem Erfolge gerungen. Für Urban handelte es sich dabei haupsächlich darum, den Zusammenhang der Gruppe der Bischöfe, die noch stets auf der Seite des Kaisers und des kaiserlichen Gegenpapstes, Wibert-Clemens III., stand, zu lockern,

Digitized by Google

den Übertritt solcher kaiserlich gesinnter Bischöfe in das entgegengesetzte päpstliche Lager zu befördern und damit die Kraft der Position Heinrich's IV., durch den Abfall seiner geistlichen Anhänger, vollends zu erschüttern. Das aber konnte am leichtesten geschehen, wenn er hier wieder mildere Mittel zur Anwendung brachte und die bisherigen Gegner durch sein Entgegenkommen zu gewinnen suchte. Der kluge, wohl überlegende Politiker vermochte so, mitten in der Siegerlaufbahn gegenüber Heinrich IV., durch die Wahl ausgleichender Schritte, sich den Verhältnissen, wo solche entgegentretende Massregeln erforderlich erschienen, anzuschmiegen und dergestalt neue Erfolge zu erbeuten.

Schon in dem ganzen Kampfe, seit dem Anfang der Regierung Heinrichs IV., gleich nach der Mitte des Jahrhunderts, war eine Forderung von römischer Seite immer schärfer aufgestellt, immer ausdrücklicher von anfänglich beschränkterer Auffassung weiter ausgedehnt worden, die Abstellung der Simonie, die dann aber mit der Investitur geistlicher Amtspersonen durch Laienhand schlechthin auf die gleiche Linie gestellt wurde.

Simonie hiess in der Kirche, nach dem Namen des in der Apostelgeschichte erwähnten Zauberers Simon, der durch eine für Geld erkaufte apostolische Handauflegung den heiligen Geist sich hatte verschaffen wollen, schon längst der Verkauf oder die Erkaufung der geistlichen Ordination für Geld oder Geldeswert. Allein seit 1058 insbesondere, wo der Cardinal Humbert seine „Libri tres adversus Simoniaeos" hatte ausgehen lassen, war der Begriff der Simonie noch ausgedehnt und zugleich verschärft worden. Humbert, ein Hauptvorfechter der kirchlichen Reformpartei, hatte in dieser Kundgebung erstlich die Simonisten als die allerärgsten Häretiker hingestellt und namentlich gefordert, dass auch alle von simonistischen Bischöfen erteilten Weihen, die bisher noch, sobald der Geweihte nichts entrichtet hatte, anerkannt worden waren, als ungültig hingestellt würden. Doch nach einer in den lebhaftesten Farben entworfenen Schilderung der übeln Folgen der Simonie, wie sie sich in dem Schicksale des in den Händen der Simonisten liegenden Kirchengutes entfaltet hatten, griff nun Humbert noch weiter und erreichte mit seinen scharfen Vorwürfen die weltlichen Fürsten, die bei den Bischofswahlen mit ihrer Einwirkung voranstanden. Damit aber war das Institut der Investitur, durch deren Handhabung von Seite eben solcher Fürsten, von Laienpersonen, in Gestalt der Zuteilung des Hirtenamtes mit den Symbolen von Stab und Ring, Wahl und Bestätigung der Bischöfe ausging, auch schon direkt getroffen. Das Andenken des Vaters des damals noch unter Vormundschaft regierenden jungen Königs Heinrich IV., die Erinnerung an den

vor nur zwei Jahren verstorbenen Kaiser Heinrich III., wurde, so sehr Humbert sich noch bemühte, jenen zu schonen, im weiteren Verlaufe gleichfalls tadelnd herangezogen, und ohne dass der Verfasser den Namen der Regentin, der Kaiserin Witwe Agnes, nannte, meinte er doch selbstverständlich geradezu die Mutter Heinrich's IV., wenn er bei den Klagen über diese Dinge der Anmassung der Frau gedachte. und so stand schliesslich der Cardinal schon hart vor dem Ausspruche, dass die Investitur selbst, wie sie eben von der Regierung der Kaiserin Regentin geübt wurde, zu verbieten sei [1]. So war demnach schon im fünfzehnten Jahre vor der Papstwahl Gregors VII. auf diese Weise die Simonie mit der Laieninvestitur ganz auf gleiche Linie gerückt, und dann war Gregor VII. selbst später zum unmittelbaren eigentlichen Verbote der Investitur im weiteren gelangt.

Dagegen hat Urban II. auch in dieser wichtigen Frage einen anderen Weg eingeschlagen. Auf der Synode von Piacenza, die er vor seinem Abgange nach Frankreich, im März 1095, nicht ganze drei Vierteljahre vor derjenigen zu Clermont, hielt, ging er zwar aufs heftigste gegen den kaiserlichen Gegenpapst, den Häresiarchen Wibert, und dessen Anhänger vor. Aber in den Beschlüssen der Synode wurde doch schon zwischen Simonisten schlechtweg und nicht simonistischen Schismatikern, die eben zurzeit nicht der römischen Kirche gehorsam sich erwiesen, bestimmt unterscheiden. In der Reihe der von der Synode aufgestellten Kapitel erscheint allerdings die völlige Verwerfung der Simonisten, die durchaus als Häretiker gelten, von neuem, immerhin schon mit einer gewissen Milderung, insofern Weihen, die von Simonisten vollzogen wurden, aus Mitleid nicht als ungültig erklärt werden sollten, wenn nämlich der Akt der Weihe ohne Simonie geschah und die Geweihten beweisen können, sie hätten bei der Weihe nicht gewusst, dass der Weihende ein Simonist sei. Vollends die Schismatiker aber, mit anderen Worten der betreffenden synodalen Bestimmung selbst: „die einst zwar katholisch ordinirten, aber in diesem Schisma von der römischen Kirche getrennten Bischöfe“ — das eben waren jene von Kaiser Heinrich IV., jedoch ohne Simonie, investirten Vorsteher bischöflicher Kirchen — sollen hinsichtlich der von ihnen vollzogenen Weihen unbenachteiligt bleiben: denn die von diesen bischöflichen Persönlichkeiten Geweihten dürfen, wenn sie in die geeinigte Kirche zurückkehren, unter Aufrechterhaltung der Gültigkeit ihrer Weihen, sich dem Verbande der allgemeinen Kirche wieder anschliessen.

[1] Über Humbert's Schrift gegen die Simonisten, vergl. G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., Band I, S. 104—117.

Digitized by Google

Dadurch war in unverkennbarster Weise auch solchen Bischöfen, die bisher im Lager Heinrich's IV. gewesen waren und den Pontificat des Gegenpapstes Wibert anerkannt hatten, die Möglichkeit eröffnet, in den Verband der unter Urban II. zusammengefassten Kirche sich hinüber zu begeben; denn sie hatten nicht mehr zu besorgen, dass bei einem solchen Wechsel der Partei alle von ihnen bisher unmittelbar oder mittelbar vollzogenen kirchlichen Handlungen in Zweifel gesetzt würden.

In diesen Zusammenhang entgegenkommender, politisch wohl berechneter Massregeln Urbans II. gehört nun aber ferner der Inhalt einer Streitschrift, die im Jahre 1097, also zwei Jahre nach der Synode von Piacenza, als der Papst, aus Frankreich zurückgekehrt, seit 1094 zuerst wieder in Rom seinen Sitz aufgeschlagen hatte, in einer zweiten Bearbeitung zu Tage kam.

Der Verfasser dieser umfangreicheren „Libellus contra invasores et aliquos scismaticos" betitelten Schrift war Cardinalpriester der römischen Kirche, mit Namen Deusdedit. Ursprünglich Mönch in einem Kloster der umbrischen Appenninstadt Todi, war Deusdedit unter Gregor VII. nach Rom gezogen worden; von einer im Auftrage dieses Papstes unternommenen Legation her kannte er auch den Boden der deutschen Verhältnisse. Gregor's VII. Nachfolger, Victor III., widmete Deusdedit eine Kanonsammlung, mit der ausgesprochenen Absicht, in diesem Werke der römischen Kirche die Rechtfertigung ihrer Ansprüche gegenüber den weltlichen Gewalten zu erleichtern. Unter Urban II. dann liess er das eben erwähnte, hier etwas näher zu besprechende Buch, das gegen die Eindringlinge und Simonisten und übrigen Schismatiker sich richtete, folgen, und zwar kam nach einer ersten kürzeren Form die eben im Jahre 1097 verfasste, allerdings auch nicht zum völligen Abschlusse gebrachte länger gewordene Überarbeitung, mit der wir uns zu beschäftigen haben.

Gleich das Vorwort kündigt die Absicht des Werkes an. Deusdedit will den Simonisten und Schismatikern eine Antwort geben, die da behaupten, die Kirche Christi stehe unter der königlichen Gewalt, sodass es gestattet sei, nach ihrem Belieben dieser Kirche, sei es auf Bitte, sei es um Geld, oder ohne Entgelt, Hirten aufzubürden und die kirchlichen Besitzungen zu entfremden, entweder zum eigenen Vorteile, oder zum Besten irgend eines andern, der ihnen beliebe.

Ein erster Abschnitt der Streitschrift ist der Widerlegung des Institutes der durch die Laien ausgeübten Investitur gewidmet. Dem gegenüber wird betont, dass in der ältesten Zeit der Kirche, nach Anordnung der Apostel, ein erledigter bischöflicher Stuhl durch

Digitized by Google

Klerus und Volk der Diöcese neu besetzt worden sei. Dann verfolgt der Verfasser durch die weiteren Zeiten das Umsichgreifen der weltlichen Gewalt in diesen Dingen, und sogar ein Papst, Nikolaus II., erfährt da wegen seines Papstwahldekretes, vom Jahre 1059, weil dieses der alten kirchlichen Überlieferung nach des Autors Ansicht nicht entspricht, Tadel wegen seines Irrtums. Auch die argen Folgen der Laieninvestitur werden ausgemalt, wie diese denn geradezu den Weg zur Simonie weise, wie dabei die notwendige Ungleichheit zwischen Geistlichen und Laien sich verwische: manche Priester denken so mehr an ihre Hunde und Falken, oder sie laufen an des Königs Hof und leisten da die unwürdigsten Dienste. Allein Deusdedit will, dass gegenüber der alten heiligen kirchlichen Ordnung, wie sie über die Einsetzung von Bischöfen bestehe, durchaus keiner irgend davon abweichenden Neuerung, wie sie einer Berechtigung der weltlichen Fürsten entsprechen würde, Gültigkeit zugestanden werden dürfe.

Der zweite Abschnitt führt in längeren Beweisstellen aus den Kirchenvätern, aus anderweitiger älterer, kirchlicher Literatur die Sätze des Autors weiter aus. Simonisten können gar keine wahren Priester sein; der ordinirende, der ordinirte Simonist sind als „pseudosacerdotes“ zu bezeichnen; die von solchen falschen Priestern verwalteten Sakramente sind ohne wahres Wesen und wirkungsunkräftig. Im dritten Abschnitte wird der Ausgang vom Begriffe des Wortes Klerus genommen: Klerus ist die Bezeichnung für diejenigen, welche im Loose des Herrn stehen und am Herrn teil haben. Darum wird der Schluss gezogen, erstlich, dass das christliche Volk die Priester und Diener Gottes unterhalten, sie ehren und ihnen gehorchen solle, nicht aber sie verunglimpfen und verfolgen, und zweitens, dass es den Weltlichen nicht zustehe, Kleriker in die Kirchen einzuführen, aber auch nicht solche auszutreiben, noch überhaupt in kirchliche Dinge sich einzumischen. Im vierten und letzten Abschnitt endlich kehrt Deusdedit wieder ausdrücklich zur Investiturfrage zurück und stellt da alle kirchlichen Forderungen in schärfster Weise auf.

So ist denn unleugbar durch das ganze breit angelegte Werk des gelehrten Kanonisten hindurch der Gedanke auf das schärfste ausgeprägt, dass die Kirche nirgends der königlichen Gewalt sich unterzuordnen habe, dass im Falle eines Conflikts stets das kirchliche Recht ganz unbedingt vor dem staatlichen zur Geltung kommen müsse. Aber dessen ungeachtet macht sich gegenüber dem viel schrofferen, älteren gregorianischen Prinzip eine gewisse Abweichung geltend, und die neueste umfassende kirchengeschichtliche Forschung von deutscher Seite, Albert Hauck's 1896 erschienenes Werk: „Die

Digitized by Google

Kirche Deutschlands unter den sächsischen und fränkischen Kaisern" — weist sehr zutreffend auf diese Wendung, wie sie bei Deusdedit hervortritt, hin.

Die königliche Gewalt war in Worten Gregor's VII. geradezu, als eine dem Göttlichen widersprechende Einrichtung, dem göttlichen Institute des Priestertums gegenübergestellt worden; der Staat war da also im Gegensatz zur Kirche nicht nur der minderwertige Faktor, sondern ein Produkt der Sünde. Deusdedit geht nicht mehr so weit: ihm ist der Staat zwar keine eigentlich göttliche Stiftung, aber doch eine von Gott erlaubte Einrichtung. So aber urteilt er eben auch nicht so verwerfend über jene Bischöfe, die, nämlich ohne eine Geldzahlung, von dem Könige, vom Kaiser eine Kirche angenommen haben. Sie werden zwar als Schismatiker, da sie jetzt noch nicht den rechtmässigen Papst Urban II. anerkennen, sondern noch dem Gegenpapst Wibert anhängen, bezeichnet, aber ausdrücklich von den Simonisten, den Häretikern, unterschieden, die den schändlichen Akt des Kaufs, des Verkaufs von Weihen begangen haben. Allerdings sind nach Deusdedit solche Schismatiker zur Zeit noch nicht der kirchlichen Autorität gehorsam; aber es ist möglich, dass sie in die Kirche, durch Lösung von der Partei des Gegenpapstes, eintreten und so ihre kirchlichen Würden, unter nachmaliger Anerkennung ihrer Ämter von Seite der römischen Kirche, behaupten.

Man sieht: so ist die Linie, auf der schon die Synode von Piacenza stand, 1097 fortgesetzt worden, und zwar ist es von besonderer Wichtigkeit, dass erst die diesem Jahre angehörige, ausgedehntere, zweite Redaktion des Buches des Deusdedit an zahlreichen Stellen die Schismatiker neben den Simonisten, oder richtiger im Gegensatz zu ihnen, berücksichtigte.

Die Folge hievon hatte nun aber Heinrich IV., alsbald nach seiner Rückkehr auf deutschen Boden 1097, zu erfahren. Bei mehreren bisher wibertistischen, auf Seite des Kaisers stehenden, deutschen Kirchenfürsten lässt sich nachweisen, dass sie jetzt eben in Urbans II. letzter Lebenszeit — dieser Papst starb am 29. Juli 1099 — entweder geradezu Urban anerkannten und so in den Verband der römischen Kirche sich begaben oder wenigstens ihre bisherige Verbindung mit Wibert nicht mehr pflegten. In allen diesen Fällen aber erlitt Heinrich's IV. Machtstellung wesentlichen Abbruch.

So zeigen die in der hier beleuchteten Streitschrift hervortretenden theoretischen Ausführungen unleugbar auf das deutlichste ihre Abspiegelung im Gange der bestimmenden politischen Ereignisse.

Digitized by Google

Allein überhaupt beherrschten alle diese in den mannigfaltigsten Streitbüchern behandelten Fragen die ganze wild bewegte Zeit und ihre öffentliche Meinung nach allen Richtungen.

Ob die Excommunication des Kaisers durch den Papst gesetzlich sei und der Papst das Recht dazu gehabt habe, oder wie es sich mit der Schuld Heinrich's IV. verhalte, oder andererseits mit dessen Absetzung, mit der Lösung der Untertanen von ihrem Eide, oder über die Frage der Priesterehe und des Cölibates, über die Simonie, inwiefern von einer Gültigkeit der durch simonistische oder verheiratete Priester gespendeten Sakramente gesprochen werden könne, ob nicht das Volk nach dem kirchlichen Gebote sich gegen solche Häretiker erheben, sie abweisen müsse, ferner über die Laieninvestitur, den Differenzpunkt, nach dem ja die ganze streiterfüllte Epoche gemeiniglich bezeichnet wird: über all dem und weiterem noch gingen die Erörterungen hin und her, und sie gipfelten sich schliesslich in den Diskussionen über die allgemeinen Probleme des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

Und nicht bloss mit Worten, mit schriftstellerischen Mitteln, sondern im täglichen Treiben des Volkes, auf den Märkten und Strassen gingen diese Fragen hin und her. Alle lokalen, alle persönlichen Gegensätze kleideten sich darein; in diesen Angelegenheiten wurden hin und wieder die Waffen ergriffen und geschwungen.

Nur schon ein kurzer Einblick in die Geschichte unserer eigenen Gebiete, der damals durch ganz Südschwaben und bis an den St. Gotthard reichenden Diöcese Constanz, lehrt das zur Genüge. Für und wider Heinrich IV. führten ein politisch und kriegerisch hoch befähigter Abt von St. Gallen, der aus Kärnten stammende, von Heinrich IV. eingesetzte Ulrich von Eppenstein, und der eifrige Vorkämpfer für die gregorianische Auffassung, der Zähringer Gebhard III. auf dem Constanzer Bischofsstuhl, den Streit; Bischof und Gegenbischof, Abt und Gegenabt füllten auch sonst die Landschaften weit um den Bodensee mit allen Gräueln des Krieges; schon gleich im Beginne des heftigeren Gegensatzes hatte ein Graf von Lenzburg einen Legaten des Papstes gefangen auf seine Burg gelegt, und von Zürich war damals der wider Heinrich IV. neu erhobene Gegenkönig, obschon er Herzog von Schwaben war, also in seinem eigenen Lande Gehorsam forderte, Rudolf von Rheinfelden, zurückgewiesen worden.

Die Streitschriften bieten sich als der beste Schlüssel dar, um die Ideen, die allmächtig vor achthundert Jahren die Gemüter beherrschten, zu verstehen. Doch so wichtig ihr Inhalt für uns ist, so sehr wir oft nur ihnen Dinge entnehmen können, die in der eigentlichen Geschichtschreibung nicht enthalten sind, so darf doch

Digitized by Google

nur mit grosser Vorsicht aus diesen Schriften geschöpft werden. Denn allerdings greifen wir, wenn wir sie vornehmen, gewissermassen geradezu den Puls der Dinge, wie die Meinungen sich folgten, gegenseitig bedingten. Aber wenn schon die Geschichtserzählung objektiverer Färbung sich in der wild bewegten Zeit vom Bekenntnis der Parteien nicht ferne halten kann, so ist vollends dieser unmittelbare Pulsschlag, wie er da gefühlt wird, oft so unregelmässig, bewegt durch das Fieber des Hasses, feindseliger Vergeltungslust, dass es der Vorsicht bedarf, wenn nicht eine vielfach schiefe Beurteilung des Tatbestandes solchen Äusserungen entnommen werden soll. Je unvermittelter also der Leser dieser Schriften, mit ihren Herausforderungen und Erwiderungen, sich in den stürmischen Fluss der Zeitfragen hinein gestellt fühlt, um so geratener wird es sein, dass er sich dabei im Gedächtnisse halte, es seien Klänge eines scharfen, lange andauernden Streites, die ihm hier entgegen schallen.

Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief.

Von lic. theol. Herm. Kutter, Pfarrer in Vinelz (Kt. Bern).

(Fortsetzung.)

C. Die Verdeutlichung der ἱερωσυνη ἀπαραβατος VII, 23—24. *X, 1—18.*

Haben wir in den beiden vorhergehenden Abschnitten unsere Ansicht bestätigt gefunden, dass nämlich die in VII, 18—24 genannten Heilsgüter des *ἀρχιερευς κατα τ. τ. M.* in den Kap. IX—X eine hellere Beleuchtung finden, so erwarten wir, dass sie sich im letzten noch zu behandelnden Abschnitte ebenfalls bewähre. Wir setzen daher voraus, der Verfasser rede hier vor allem von der *ἀπαραβατος ἱερωσυνη* und gehen sogleich näher auf die vorliegenden Verse ein.

Vers 1 „da nämlich das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter, nicht ihr wirkliches Wesen (*εἰκων των πραγματων*) ausdrückt, so kann es durch die Jahr für Jahr als dieselben dargebrachten Opfer (*ταις αὐταις* zu *κατ' ἐνιαυτον* — gegen *v. Hofmann*[1]) auf immerdar niemals die Herzukommenden vollenden“. Der Nachdruck liegt auf *ταις αὐταις.* Die Selbigkeit der Jahr für Jahr dargebrachten Opfer beweist die Schattenhaftigkeit der alttestamentlichen Institution. (cf. VII, 27). Dass hier an das grosse Versöhnungs-

[1]) a. a. O. S. 377.

Digitized by Google

opfer (Lev. 16) gedacht ist, ist ohne Zweifel und nicht redet der Verfasser von den durchs ganze Jahr hindurch dargebrachten Sündopfern neben denen des grossen Versöhnungstages, wie *v. Hofmann*[1]) will. Vers 2 „Denn hätten sie nicht aufhören müssen, dargebracht zu werden deswegen, weil die Gottesverehrer kein Sündenbewusstsein mehr hatten infolge der ein für allemal geschehenen Reinigung"? Aber in ihnen geschieht ja gerade (*ἀλλα*) Erinnerung an die Sünden Jahr für Jahr; denn es ist unmöglich, dass das Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehme." V. 3—4. Der Grund dieser Unwirksamkeit liegt also darin, dass die Opfer blosse Tieropfer sind. Die Sühne ist desshalb illusorisch, weil sie auf Grund von Tieropfern dargebracht ist, die nicht fähig sind, jene Verhältnisse zu beschaffen, die der wahren Sühne zu Grunde liegen, oder wie wir oben sagten, den Ring zu durchbrechen, welcher die alttestamentliche Ordnung umschlossen hält. Das Blut der levitischen Opfer ist deshalb unfähig, eine vollkommene Sühne zu beschaffen, weil es das Blut von Tieren ist. Der VII, 23 und VII, 28 erwähnten *Schwachheit der Hohepriester* steht also die *Schwachheit der Opfertiere* ergänzend zur Seite. Ist dem aber so, dann ist auch das *Priestertum* selber, das sich auf schwache Menschen und Tiere stützen muss, *schwach und wandelbar*. Dann kann es nicht dem eigentlichen Willen Gottes entsprechen. Dem gegenüber stellt Jesus vollkommene Erfüllung des Willens Gottes dar.

V. 5—10. Gegenüber den wandelbaren Opferdarbringungen ist Jesus der Ausrichter des eigentlichen Willens Gottes. „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt." Das ist der tiefere Grund ihrer Wandelbarkeit. Sie entsprechen nicht *dem ewigen Willen Gottes* und sind daher nur eine vorübergehende, schattenhafte Vorausdarstellung dessen, was Gott will. Sie bringen die Idee der Versöhnung nur gleichsam *formell* richtig zum Ausdruck, indem sie die Umrisse des wahrhaftigen Heiles zeichnen, aber *inhaltlich* haben sie keinen Anteil an dem Willen Gottes. Gott will nicht diese Opfer — Gott will ein unwandelbares Verhältnis zu seiner Gemeinde, nicht einen *blossen Gottesdienst, sondern eine auf Wahrheit und Vernünftigkeit ruhende Gemeinschaft*. Diesem Willen aber entspricht nur *der Sohn*. Seine Darangabe, besser die Drangabe *seines Leibes* heiligt die Gläubigen ein für allemal V. 10[2]). Denn Jesus steht nicht in der Reihe der Tieropfer, sondern er ist angetan mit „unauflöslichem Leben", und beschafft daher mit seinem Tode jene Grundlage, die ein gottgemässes Verhältnis zwischen Gott und

[1]) Heil. Schrift N. T. V. 376. f. vgl. *Riehm*, a. a. O. II. S. 501 Anm.
[2]) Eigentlich der sich in jener Darangabe manifestirende Wille Gottes.

Digitized by Google

der Gemeinde ermöglicht. *Darum ist jetzt sein Hohepriestertum unwandelbar*, da es auf diesem Verhältnis aufgerichtet ist. Darauf geht das folgende V. 11—14. Im Gegensatz zu den levitischen Priestern — ἱερεὺς steht hier, nicht ἀρχιερεύς, weil, was gesagt werden soll, vom ganzen Umfange der im Hohepriester ihre Spitze findenden Priesterschaft gilt — welche oftmals dieselben Opfer bringen, die Sünden nicht wegnehmen können und im täglichen Dienste stehen (ἕστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν), sitzt Jesus zur Rechten Gottes, ein einziges Opfer nur für die Sünden dargebracht habend, auf immerdar. Ist der alttestamentliche Priesterdienst ein *beweglicher* (cf. ἕστηκεν mit ἐκάθισεν) so der Jesu ein *unbeweglicher*. Damit blickt der Verfasser zurück auf das VII, 24 Gesagte. War dort die Rede von dem Bleiben und einem dementsprechenden Hohepriestertum, so ist dies hier näher dahin bestimmt, dass Christus zur Rechten Gottes sich gesetzt hat (wie VIII, 1) und so ein unwandelbares Hohepriestertum verbürgt; und das darum, *weil seine einmalige Hingabe in den Tod dem Willen Gottes entspricht, während die alttestamentlichen Opferdarbringungen nicht der Ausdruck des eigentlichen Willens Gottes sind.* Dieses unwandelbare Hohepriestertum ist endlich auch durch den heiligen Geist bezeugt V. 15 in der Weissagung über die neue διαθήκη. Denn wo (V. 18) Vergebung der Sünden ist, da findet keine Opferdarbringung in Betreff der Sünde mehr statt. Die Opferdarbringung περὶ ἁμαρτίας ist aber der Ausdruck der Wandelbarkeit (V. 1 und V 11). Wo sie nicht mehr statt hat, muss daher ein unwandelbares Hohepriestertum bestehen.

Wir fassen zusammen: Die ἱερωσύνη ἀπαράβατος wird dadurch verdeutlicht, dass

1. Die alttestamentlichen Opferdarbringungen nie zur Ruhe kommen, da sie nicht fähig sind, jenen Boden zu beschaffen, auf welchem völliges Heil bestehen kann. V. 1—4.

2. Jesus aber in der Darbringung seines Leibes (V. 5 u. 10) jenen Boden beschafft hat entsprechend dem endgültigen Willen Gottes.

3. Jesu Hohepriestertum sich nicht in dem Kreislauf der alttestamentlichen Ordnung bewegt, sondern mit einer einzigen Darbringung die Ruhelosigkeit des Alten zu Ende gebracht hat und jetzt

4. In ewiger Ruhe (ἐκάθισεν) zur Rechten Gottes sitzt. V. 11 bis 14.

5. Die Beschaffenheit der Heilsgemeinde in ihrer Vergebung der Sünden ihrer Unwandelbarkeit entspricht.

Haben wir in Kap. VII, 18—24 gesehen, worin die Heilsgüter des Hohepriestertums nach der Ordnung Melchisedek bestehen,

Digitized by Google

so ist in den soeben behandelten Abschnitten klar geworden, inwiefern sie es sind. Das Verhältnis der drei Glieder: Hohepriester *κατα τ. τ. M.,* Heilsgüter und Kap. IX—X ist daher folgendes. Hohepriester *κ. τ* etc. ist Jesus als Hohepriester im Himmel. Darin besteht sein Unterschied von den levitischen. Als dieser himmlische Hohepriester hat er einen himmlischen Dienst und übt an Wirkungen auf die Seinen aus, welche nicht mehr gebunden sind er materielle Elemente, sondern an Elemente, die seiner himmlischen Stellung entsprechen. Darum sind denn auch die seinem himmlischen Hohepriestertum entsprechenden Heilsgüter *durchaus unverworren mit Irdischem.* Sie sind aber nicht einfach der sich von selbst ergebende Reflex des himmlischen Hohepriestertums Jesu, entstanden erst gleichsam durch dessen Projection auf Erden in die Heilsgemeinde hinein. Vielmehr wie das himmlische Hohepriestertum erst möglich wurde durch das irdische des Heilandes, so sind sie ebenfalls eine Frucht dieser Arbeit Jesu *und nur insofern Jesu Hohepriestertum im Himmel seiner irdischen hohepriesterlichen Tat das Dasein verdankt, sind sie dessen entsprechendes Gegenbild.* Es hat darum in den erläuternden Abschnitten IX—X nichts Befremdendes an sich, wenn der Verfasser immer wieder die irdische Stellung mitberücksichtigt. Im Gegenteil, ohne das würde das Bestehen der Heilsgüter unerklärlich sein. Umgekehrt wäre auch die Arbeit Jesu auf Erden unverständlich, wenn sie nicht in seine himmlische Stellung einmündete. Wir sagen daher: *Im Lichte der himmlischen Stellung Jesu behandeln die Abschnitte IX—XI die Art und Weise, wie es zum Besitz der Heilsgüter gekommen ist, welche übrigens der getreue Abglanz, das mit irdischen Elementen unverworrene Gegenbild des Hohepriestertums κατα την ταξιν Μελχισεδεκ* sind.

Zum Schluss stellen wir die gewonnenen Resultate zusammen, wobei auch ersichtlich werden soll, dass Abschnitt IX—X nichts über Kap. VII, 26—VIII, 13 hinausliegendes gebracht hat.

1. Die ἀθετησις προαγουσης ἐντολης und die *ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος* besteht

a. In der von vornherein bestehenden Unvollkommenheit der alten Ordnung (VII,18 *δια το αὐτης ἀνωφελες* . . IX,1—10, wo die De Wette'schen Erklärung der angeführten Worte ihr Recht hat).

b. In der einmaligen und ein für allemal zu geschehenden Darbringung des Blutes Jesu ins himmlische Eigentum, wobei die *ἀθετησις* der wiederholten Darbringungen im A. T. von selbst eintritt (VII,26 und IX,11—12).

c. In der Reinigung der Herzen von toten Werken durch das auf Grund des vollendeten Opfers (*πνευμα αἰωνιου*) Jesu im Himmel dargebrachte Blut Jesu — (VII,7—13, und VIII,7—13 die Herzens-

Digitized by Google

beschaffenheit der neuen Bundesglieder; IX,13—14) und im Dienst des lebendigen Gottes (VIII,11 und IX,14).

2. Der κρειττονος διαθηκης ἐγγυος wird dadurch näher erklärt, dass

a. Bei Christus ἐγγυος und μεσιτης eine Person sind, wodurch bewirkt wird, dass die Gleichzeitigkeit aller im A. T. vorkommenden das Inkrafttreten der Heilsgüter der alten διαθηκη in verschiedenen Zeiten (Bundesopfer und sonstige Blutsprengungen) immer wieder neu bewirkenden Blutsprengungen im Tode und in der Blutsprengung Jesu das Inkrafttreten der ἀγαθα μελλοντα in der καινη διαθηκη ganz anders kräftig — d. h. ein für allemal — bewirkt. (VIII,6 und IX,15 ff.).

b. Die Stiftung durch das Erscheinen Jesu vor Gott zur Reinigung des himmlischen Heiligtums, ein für allemal erschlossen ist und daher ungehemmt und ununterbrochen ihre Güter den Gliedern der Heilsgemeinde zuwenden kann. (VII,25—26. VIII,3. 6. IX,23—24).

c. Dass sie in ihrer Unverworrenheit mit der Sünde (Sündenvergebung ἀθετησις ἁμαρτιας IX,26) auf einer sündentilgenden *Tat* Jesu beruht, nicht bloss auf einem gnädigen Übersehen von seiten Gottes (VIII,27—28. VIII,12. IX,25—26).

d. Endlich in einer realen Herrlichkeit des neu auf Erden erscheinenden Heilandes einmündet, welche entsprechend der Erlösungstat Jesu (ἀθετησις ἁμαρτιας) völlige Sündlosigkeit mit sich bringt. (VIII,6 ἐπαγγελιαι, die diese Erscheinung einschliessen. VIII,11. IX,27—28).

3. Die ἀπαραβατος ἱερωσυνη findet ihre Verdeutlichung darin, dass

a. Die alttestamentlichen Opfer nie zur Ruhe kommen wegen ihrer Unfähigkeit, Sünden zu vertilgen und den Boden zu beschaffen, auf welchem das endgültige Heil bestehen kann. (VII;27, X,1—4)

b. Jesus aber in seinem Tode (Darbringung seines σωμα) entsprechend dem Heilswillen Gottes jenen Boden beschafft hat — er der persönliche, Melchisedek entsprechende Heilsmittler im Gegensatz zu den sachlichen Mitteln des A. T. (VIII,27, 28 υἱος X,5—10).

c. Jesu Hohepriestertum nicht ein ruheloser Kreislauf ist, wie der der alttestamentlichen Priester, den er durch sein einziges Opfer zu Ende gebracht hat (VII,26) und jetzt

d. Jesus in ewiger Ruhe zur Rechten Gottes sitzt (VIII,1, X,11—14).

e. Endlich die Beschaffenheit der Heilsgemeinde (Sündenvergebung) dieser Unwandelbarkeit entspricht (VIII,7—13, X,15—18).

Anmerkung. Die noch übrigen Stellen des Briefes bringen keinen neuen Gedanken und werden darum hier übergangen.

Digitized by Google

Zu Ende gekommen mit dem zweiten Abschnitt des ersten Teiles, welcher dem Nachweis gewidmet war, dass Jesu Hohepriestertum im Himmel ein nach der Ordnung Melchisedeks geführtes sei und darum unvergleichlich höher als das levitische, müssen wir uns nun dem zweiten Teil unserer Arbeit zuwenden, der dem Versuch gewidmet sein wird, die verschiedenen Stellungen Jesu auf Erden und im Himmel unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen und so die im Texte erscheinenden, durch die Fülle ihres Inhaltes überraschenden Bemerkungen, die da und dort in den Gedankengang einfliessen, in abschliessender Erkenntnis zu begreifen.

Alle die Stellen, deren Behandlung wir einer späteren Betrachtung überwiesen, müssen nun hier zur Sprache kommen.

In unserer Einleitung stellten wir den Satz auf:

Dass Jesus der Todesüberwinder ist in seiner Gestalt auf Erden, diese mit hohenpriestlicher Vertretung zunächst unverworrene Erlösungstatsache ist der letzte Grund der Eigenartigkeit des Hohenpriestertums Jesu.

Wir stützen uns dabei auf Kap. II, 5—18. Diesem Abschnitte haben wir uns daher vor allem zuzuwenden.

II. Das Hohepriesterthum Jesu in seiner absoluten Bedeutung.

A. Der Abschnitt Kap. II. 5—18.

Mit den Worten: *οὐ γαρ ἀγγελοις ὑπεταξεν την οικουμενην την μελλουσαν* geht der Verfasser des Hebräerbriefes zur näheren Exposition der von ihm berührten *σωτηρια* über. V. 5. Er kommt von der Grösse Jesu her, dessen Vorzug vor den Engeln er geschildert, und im Anschluss daran von der Wichtigkeit des durch Jesum beschafften Heiles. Nicht den Engeln hat er die zukünftige Welt unterworfen, sondern — *dem Menschen*: *Das*, erwarten wir, werde der Verfasser im Anschluss an das Vorhergehende, betonen. Solange also kein genügender Grund ist, von dieser Antithese abzugehen, halten wir sie aufrecht mit *v. Hoffmann*[1]) gegen *Riehm*[2]), welcher im zweiten Glied der Antithese den Messias findet. Im Sinne einer verstärkten Gegenüberstellung „vielmehr" führt nun der Verfasser sein Citat aus Psalm VIII ein V. 6. Die Leser sollen aus ihm erkennen, wie hoch Gott den Menschen gewürdigt hat. Denn dies allerdings und nichts anderes, nicht etwa gar seine geringe Stellung — was *Tholuck*[3]) im Zusammenhang mit seiner mit *Riehm* übereinstimmenden Auffassung vom Messias behauptet — ists was

[1]) a. a. O. S. 102 f. [2]) Lehrbegriff des Hebrbr. S. 359. [3]) Comentar zum Hebräerbrief. S. 138.

Digitized by Google

der Verfasser im richtigen Verständnis des ebenso gemeinten Psalms sagt. „Vielmehr hat einer irgendwo bezeugt: Was ist der Mensch, dass du dich seiner erinnerst, oder des Menschen Sohn, dass du ihn ansiehst“ V. 7 „Du hast ihn *nur weniges* unter die Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn geschmückt, alles hast du unter seine Füsse gethan.“ Das βραχυ τι παρ' ἀγγελους gehört im Zusammenhang ebensogut zur Ehrenstellung des Menschen, wie das folgende δοξῃ και τιμῃ etc. Die ganze Stelle ist ein Lobpreis Gottes, dafür, dass er den Menschen einer so ausgezeichneten Stellung würdigt. Wenn es nun heisst, alles hast du unter seine Füsse gethan V. 8, so thut der Verfasser der Intention des VIII. Psalmes, der damals, als er gedichtet wurde nur die irdische Stellung des Menschen im Auge haben konnte, nicht Unrecht, wenn er *im Lichte des erschienen Heiles* den Kreis des alttestamentlichen Wortes erweiternd die angeführte Stelle *auf den Besitz der zukünftigen Welt* bezieht. Mit Jesu hat nämlich das „Alles“ eine ganz anders weitgreifende Bedeutung gewonnen, ohne dass dadurch die Geltung des Psalmwortes ausser Kraft gesetzt wird, indem eben Jesus da ist, welcher den Menschen die Herrschaft auch über die zukünftige Welt erworben hat. Jene in Psalm VIII ausgesprochene Herrschaft ist auch dort schon als eine vollständige gemeint und kann dort nur deshalb ohne Hinterhalt allseitig erfüllt dargestellt werden, weil der Psalmsänger noch nichts ahnen konnte von der andern Hälfte des dem Menschen zufallenden Erbes: Die Herrschaft über die zukünftige Welt. — Man hat den Sinn des folgenden γαρ V. 8 falsch verstanden, wenn man ihn als Begründung des παντα nimmt, denn mit γαρ wird diese Begründung nicht geleistet; vielmehr wäre in diesem Falle das ganze nichts als eine ermüdende Umschreibung des παντα. Wir tun darum besser, dasselbe auf die folgende Erörterung zu beziehen, im Sinne einer einzuleitenden Erklärung, *wie* nämlich diese Unterordnung unter den Menschen zu verstehen sei, angesichts der Thatsache, „dass wir ihm jetzt noch nicht alles unterworfen sehen“ V. 8. Wir geben, was wir sagen wollen, durch eine erweiterte Übersetzung wieder: Der Mensch ist von Gott so hoch gewürdigt, dass er ihm alles unterworfen hat, auch die zukünftige Welt. Dies ist so zu verstehen, *dass es wohl damit, dass er ihm alles untergab, ihm nichts ununtergeben gelassen hat, wir aber ihm noch nicht alles unterworfen sehen, dass wir aber Jesum sehen etc.* So erschöpft das γαρ, der Erklärung dienend, *wie* diese Unterstellung begonnen habe, seine Kraft erst mit den Worten: τον δε βραχυ παρ' ἀγγελους ἠλαττωμενον βλεπομεν Ἰησουν. Das im Citat des VIII. Psalms, wie wir nun sagen können, verheissene Heil kommt als erst durch Jesum zu seiner Verwirklichung. Es ist garantiert durch

die Erscheinung Jesu. So eng verbunden ist Jesus mit der Menschheit. Seine Erscheinung macht klar, dass das zitierte Psalmwort erst mit der Herrschaft über die zukünftige Welt zur Ruhe kommt. V. 9 „den aber nur weniger unter die Engel erniedrigten Jesum sehen wir wegen des Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre geschmückt, damit er durch Gnade Gottes für jeden den Tod schmeckte". Man hat sich unseres Erachtens zu sehr durch den Gedanken imponieren lassen, der Ausdruck *βραχυτι παρ ἀγγελους* etc. passe durchaus nicht in ehrendem Sinne für Jesum und hat daher hier eine Erniedrigung Jesu angegeben gefunden, aber nur sehr gezwungen einen befriedigenden Zusammenhang mit dem folgenden zu stande gebracht.[1]) Indertat geht es nur schlecht an, das anschliessende *δια το παθημα του θανατου δοξῃ και τιμῃ ἐστεφανωμενον* auf Jesu himmlische Stellung zu beziehen, wie man in diesem Falle tun müsste, — weil dann das *ὁπως* nicht an seiner rechten Stelle wäre. Sieht man näher zu, so ist das *βραχυ τι παρ' ἀγγελους* nichts anderes, als die Wiederholung desselben Ausdruckes wie in V. 7, die daher nicht anders verstanden werden kann, als dort. Sie geschieht deshalb, damit man dieselbe Stellung, die dem Menschen zukommt, auch an Jesu erkenne, unbekümmert darum, ob die Worte eine wirkliche Ehre oder eine Erniedrigung für Jesum bedeuten. Der ganze Satz bis *ἐστεφανωμενον* will nur sagen, in dieser vom Psalm erwählten Stellung der Menschen habe sich auch Jesu befunden, um schon hier deutlich zu machen, dass der Heiland nur in völliger Gleichheit mit dem Menschen sein Heilszweck vollbracht habe.

Ja man könnte sagen: Gerade das ist die Grösse der Erniedrigung Jesu, dass ihm seine unter die Engel gestellte Zuständlichkeit *als Ehre* angerechnet wird, wie dem Menschen, vor dem er also nicht einmal das voraus hat, dass ihm seine irdische Stellung *als Erniedrigung* angerechnet wird. Indessen wollen wir hierauf nicht näher eintreten. Nur dem Vorurteil *Riehms*,[2]) als wolle der Verfasser die Niedrigkeit des Messias, an welcher seine Leser Anstoss nahmen, ins rechte Licht setzen, müssen wir noch entgegentreten. Nicht vom Messias ist der ganze Abschnitt verstanden, sondern vom Menschen. *Es handelt sich um die Erlangung des menschlichen Heils,* dem auch vollständig dient, was von Jesus gesagt wird. So verstanden hat es denn durchaus keine Bedenken, das *βραχυ τι παρ ἀγγελους* V. 9 im selben Sinne wie oben und parallel mit dem folfolgenden *δοξῃ και τιμῃ ἐστεφανωμενον* zu verstehen. Freilich hat aber Jesus sich den ganzen Umfang der menschlichen Stellung zu ganz anderem Zwecke angeeignet, als um in ihr eine Würde zur

[1]) cf. *Riehm* a. a. O. § 44. S. 360. [2]) a. a. O. S. 363 f.

Digitized by Google

Schau zu tragen. Er ist nicht mit δοξα und τιμη gekrönt, um hierin sein Genüge zu finden, vielmehr um in ihnen den Tod zu erleiden: δια το παθημα του θανατου. *Die Ehrenstellung der Menschen ist für ihn eine Ausstattung zum Tode.* Und wenn sie ihm gerade hiezu gereicht, so verstehen wir jetzt, warum Jesus als mit der ganzen Herrlichkeit des menschlichen Wesens ausgestattet erscheint, *damit er nämlich als der wahre Mensch den Tod erleide*, und wie viel von dem richtigen Gedanken, der den Verfasser hier beschäftigt, verloren geht, wenn man, wie *Tholuck* und *Riehm* tun δοξα und τιμη von der himmlischen Stellung Jesu verstehen will. Dem entgegen ist nämlich, wie gesagt, das folgende ὅπως χαριτι (nicht χωρις cf. Tholuck z. d. St.) θεου ὑπερ παντος γευσηται θανατου. Während den Menschen nämlich Ehre und Herrlichkeit nicht vor dem Tode schützen und darum immer wieder illusorisch werden, hat sie Jesus eben deshalb getragen, damit er aus Gnade Gottes für jeden den Tod schmecke. So steht Jesus im umgekehrten Verhältnis zum Tode als wir. Während uns der Tod der Sünde Sold ist, stirbt ihn Jesus χαριτι θεου. Wie das zu verstehen sei, wird der Verfasser weiter unten sagen, wozu er V. 10 nun übergeht.

V. 10. „Denn es ziemte ihm, um desswillen Alles und durch den Alles ist, nachdem er viele Söhne zur Herrlichkeit geführt (ἀγαγοντα zu Gott gehörig [1]), vgl. *Wiener* Gramatik § 63 zu Act. 15, 22), Den Urheber ihres Heiles durch Leiden zu vollenden." Im Gegensatz zu den andern Söhnen (die Gerechten des A. T.) fand es Gott für gut, war es seinem Willen angemessen (ἐπρεπεν), wenn der Mensch in die oben angeführte Herrscherstellung über die zukünftige Welt eintreten sollte, den ἀρχηγος της σωτηριας durch Leiden (des Todes) in die Vollendung zu führen. Denn (V. 11) „der Heiligende und die Geheiligten sind alle eines Ursprungs (ἐξ ἑνος παντες, Adams nämlich) wesshalb er sich nicht schämt, sie Brüder zu heissen (nicht Söhne, darum kann ἀγαγοντα nicht auf Jesum sich beziehen [2]), wenn er sagt: Ich will deinen Namen meinen Brüdern ankündigen, inmitten der Gemeinde will ich dich besingen. Und wiederum: Ich werde auf ihn trauen. Und wieder: Siehe da, ich und die Kinder, welche mir Gott gegeben hat." Nach drei Seiten drücken die angeführten Stellen, aus Psalm XXII, Jes. VIII, 17 ff. die Gleichheit Jesu mit den Menschen aus. Einmal nach der Brüderschaft, insofern er an dem Gottes entbehrenden Zustande der Menschen teilnimmt, dann nach der Aufgabe, welche dem Menschen in diesem Zustande obliegt (πεποιθως), und drittens nach dem

[1]) So v. Hofmann, Die H. Schr. N. Ts, V. S. 120. [2]) cf. v. Hofmann, z. d. St.

Digitized by Google

heilsgeschichtlichen Erlebnisse, welches Gott in seinem Volke schafft. So nimmt Christus völlig teil an dem Geschick der Menschen, wie er sich denn auch in die gleiche Stammesabhängigkeit getan hat. (ἐξ ἑνος). Nur in dieser Lage ist er imstande, die Menschen in die Zugehörigkeit Gottes zu bringen (ἁγιαζειν); diese Gleichheit ist es, welche dem Heilsratschlusse Gottes geziemt. (πρεπει). Warum sagt der folgende Vers 14 „da nun die Kinder Blutes und Fleisches teilhaftig geworden sind, hat auch er gleicherweise (παραπλησιως) eben daran (των αὐτων) Teil bekommen, damit er durch den Tod zu nichte mache den, der des Todes Gewalt hat, nämlich den Teufel, und befreite die, welche in Furcht des Todes das ganze Leben hindurch geknechtet waren." Wir verstehen jetzt das ἐπρεπεν V 11. Es ist nicht der Ausdruck eines verborgenen, den Menschen unverständlichen Ratschlusses Gottes — nach Art etwa der betreffenden loci in der Dogmatik — sondern er weist auf eine tatsächliche Notwendigkeit hin, *auf die Notwendigkeit einer Erlösung, welche die Gleichheit Jesu mit dem Menschengeschlecht erfordert.* Jesus ist in sie eingegangen, um den Todesfürsten zu nichte zu machen, eine Heilstat zu vollbringen, welche ohne diese Gleichheit ungetan geblieben wäre, eine Heilstat, *die der Gebundenheit der Menschen unter die Macht des Todesfürsten welche die Menschen in einem Gott unangemessenen und der Erlangung ihres Heilsbesitzes entgegenstehenden Zustande darnieder gehalten hatte, ein Ende bereitet.* Mit dieser Aufstellung hat der Verfasser den Schluss seines mit γαρ V. 8 eingeleiteten Beweises erreicht. Seine Argumentation überblickend, können wir sagen: Dem Menschen ist der Besitz der zukünftigen Welt verheissen. Dieser Besitz hat insofern angefangen, als Jesus seine menschliche Ausstattung und Ehre χαριτι θεου dem Tode preis gab und damit die Todesmacht auflöste. Mit diesem Sieg über die Todesmacht ist der Besitz, der eben nur durch das Vorhandensein des Todes gehemmten und verdeckten zukünftigen Welt sicher gestellt. Die Menschen, Jesu Eigentum geworden, haben in ihrer Befreiung aus den Fesseln der Todesfurcht, die Herrschaft über die zukünftige Welt in die Hände bekommen und sind damit endgültig und vollgültig dem Verheissungsworte Psalm VIII gerecht geworden. Ein näherer Grund, warum Jesus durch diese Gleichheit den Tod überwinden konnte, ist nicht angegeben. Wir könnten etwa sagen: Die Freiwilligkeit Jesu und die Wahrhaftigkeit, womit er dem Tode von vornherein preisgab, was doch ihm zufallen musste: wodurch er die Verfallenheit der Menschen an den Tod anerkannte. Dies, verbunden mit seiner ζωη ἀκαταλυτος und seiner Gottessohnschaft ist der Grund seines Sieges über den Todesfürsten. Es bedürfte nicht erst der Bemerkung, dass mit dem

Digitized by Google

Siege über den Todesfürsten der über den Tod selber unmittelbar mitgegeben sei, wenn nicht *Riehm* zur Stütze seiner Ansicht von dem Hohepriestertum Jesu diese Gleichzeitigkeit leugnen würde. *Riehm* sagt nämlich: „Der Teufel konnte nur solange Gewalthaber des Todes sein, als die Sterbenden noch jener Macht, welche ihre Sünden über sie übten, verhaftet waren; sobald aber der *καθαρισμος τωνάμαρτιων* und damit die *ἀπολυτρωσις* durch das Opfer Christi vollzogen war, war ihm seine Macht genommen.[1]“ Er leitet also den Bruch der Herrschaft des Todes von Jesu hohepriesterlicher Leistung im Himmel ab. (cf. S. 564.) Nach ihm hat daher *kein realer Bruch* stattgefunden; vielmehr war die Aufhebung der Macht des Todesfürsten von selber gegeben durch Jesu hohepriesterliches Erscheinen für uns im Himmel und die Bedeutung des Todesleidens Jesu beschränkt sich auf die *Strafen* für die menschliche Sünde, welche Gottes Gerechtigkeit verlangen musste. Darum kann er von *keiner Vernichtung des Todes selber reden* und sieht in der Todesfurchtumnachtung auch nur eine subjektive Erscheinung. Es ist aber von vornherein eine Willkür, wenn man in unserm Zusammenhang die viel späteren Stellen des Briefes zur Erklärung hineinnimmt. Ist dem so, bedeutet der Sieg über den Todesfürsten nichts anderes als Jesu hohepriesterliches Erscheinen im Himmel, dann hätte an unserer Stelle in irgend einer Weise darauf hingewiesen werden sollen. Von der Strafgerechtigkeit Gottes steht ferner kein Wort im Briefe; ihre Erwähnung von seiten *Riehms* ist daher nur eine Verlegenheitsauskunft, weil er sonst mit dem Todesleiden Jesu an und für sich ohne die Zugabe der hohenpriesterlichen Vertretung, wie es in unserer Stelle vorkommt und vielen andern Stellen zu Grunde liegt — nichts anzufangen weiss. Unzweifelhaft ist, dass die durch den Tod Jesu eingetretene Änderung in seiner hohenpriesterlichen Stellung (erst irdisch — dann himmlisch) eine besondere Wichtigkeit im Sinn einer im Tode Jesu real geschehenen Tat, die zunächst für ihn die unmittelbare Versetzung ins himmlische Wesen hatte, besitzt, welche mit der von *Riehm* vorgetragenen Deutung des Todes Jesu nur schlecht übereinstimmt. Mit seiner Erklärung wird *Riehm*, wie wir schon in der Einleitung sagten, der Differenz der irdischen und der himmlischen Stellung Jesu nicht gerecht.

Statt aber in eine prinzipielle Erörterung einzutreten, weisen wir noch einmal auf den Wortlaut unserer ohne Hinüberschielen auf spätere Kapitel zu erklärenden Stelle V. 14. Und da heisst es einfach: Christus hat durch den Tod (nicht seinen Tod) etwas zu nichte gemacht, nämlich den Todesfürsten. Unmöglich kann man

---

[1] a. a. O. S. 565.

Digitized

hier trennen zwischen dem, der des Todes Macht hat und dem Tode selbst. Denn nur darum ist ja überhaupt der Todesmächtige angeführt, weil die Macht *des Todes* in seinen Händen ist, die also gebrochen ist, wenn jener zu nichte gemacht ist. Und ebensowenig kann die Knechtung unter der Furcht des Todes nur eine subjektive Erscheinung sein. Es heisst nicht: *ἐνοχοι ἠσαν φοβου θανατου*, sondern *ἐνοχοι ἠσαν δουλειας* die Furcht des Todes war also *eine reale Macht*, die in realer Knechtschaft darniederhielt. Und wie kann man da wo der Verfasser noch gar nichts sagt von einer himmlischen Reinigung, womit die *ἀφεσις ἁμαρτιων* gegeben sei (*Riehm* 564) diese zur Erklärung unserer Stelle beiziehen? Wir bleiben also beim Wortlaut unserer Stelle und sagen: *Der Verfasser hat sie an den Anfang seiner Abhandlung gestellt, weil sie die Grundlage aller späteren Erörterungen bildet, selbst die Erklärung alles andern und darum keiner Erklärung bedürftig. v. Hofmann* wird also Recht behalten, wenn er sagt: [1]) Der Tod selber und als solcher ist es, welcher Jesu zum Mittel seiner Vernichtigung des Todesherrschers gedient hat. Indem Satan das, was er vermag, den Tod, dem widerfahren liess, welchen Gott dazu bestellt hatte, Urheber des Lebens zu werden, brachte er diejenige Gestaltung des Verhältnisses Gottes und Christi, in welcher dasselbe durch die Schwachheit menschlicher Natur bedingt und das Menschenleben Christi todesfähig war, zu einem Abschlusse, welcher doch nicht das Ende der Gemeinschaft Jesu mit Gott, sondern der Übergang in eine neue lebensherrliche Erscheinung desselben war. So das äusserste bestehend, worin sich das Vermögen Satans erschöpfte, hat ihn Jesus um sein Vermögen gebracht. Denn in der Person Jesu hat ein Leben der Menschheit begonnen, welches der Todesmacht Satans überlegen ist, nachdem dieselbe dasjenige Leben, in welchem Jesus ihr unterstellt gewesen, in einen Tod gebracht hatte, welcher vielmehr des Todes Tod geworden.“ [2])

Wie wenig Grund haben also die „Hebräer“ mit dem Tode Jesu unzufrieden zu sein! Nicht nur zeigt der Verfasser an Psalm VIII, dass das Leiden Jesu geweissagt worden, also schriftgemäss sei und darum keinen Anstoss bilden sollte, [3]) nicht nur sehen wir durch die Erhöhung Jesu den einen Teil der Weissagung schon erfüllt, [4]) nein, die Leidensstellung Jesu ist die *conditio sine qua non* unseres Heils, indem gerade durch sie die uns feindlich entgegenstehende Macht vernichtet wurde. Jesu Leiden ist darum nicht Schmach, sondern *Arbeit* zum besten der in den Tod erniedrigten

[1]) Schriftbeweis II. S. 274. [2]) Ebenso d. H. Schr. N. T. V. S. 134. [3]) *Riehm* a. a. O. S. 363. [4]) Ebend. S. 365.

Digitized by Google

Menschen. Nur weil die Hebräer gewöhnt waren im alttestamentlichen Kultus sich einer blossen Ordnung zu unterwerfen, deren oberstes Gesetz die Schicklichkeit geworden war, darum nahmen sie Anstoss an der blutigen Arbeit Jesu, auf dessen Stirn der Angstschweiss eines Werkes perlt, das bestimmt ist, *Realitäten*, nicht nur Formen zwischen Gott und die Menschen zu stellen, dadurch, dass er den Tod überwindet. Der Tod Jesu bringt so nicht nur eine bloss subjektive Sühne zustande, sondern sozusagen *den materiellen Weltbestand einer neuen Stellung des Menschen zu Gott, die der Lebensherrlichkeit.* Im Tode erst ganz mit uns eins, ist ers nicht nur im Sinne des Einsseinwollens, des Mitleids, das bisin den Tod geht, vielmehr so, dass er ὑπερ παντος stirbt, dass sein Tod eine χαρις θεου für uns ist. *Seine Einigkeit mit uns ist nicht eine innerhalb der Todesschranken bloss gültige, vielmehr eine den Tod sich aneignende, um im Sieg über die Macht des Todes erst zum Bestand zu kommen.*

V. 16 ff. bringen nun den Schluss des ganzen Abschnittes in seiner Umlenkung auf den Begriff ἀρχιερευς, der im vorhergehenden vorbereitet, nun einfach als die reife Frucht und nicht als Überraschung [1] (gegen *Riehm*) des gesagten erscheint. Jesus nimmt sich des Samens Abrahams an. Darum aber musste er ihm gleich werden; wir wissen jetzt, warum. Weil er nämlich den Tod überwinden sollte. Nicht das hohepriesterliche Mitleid, das seiner nunmehrigen Hülfe vorangehen musste, ist es also was die Gleichheit Jesu mit uns erforderte. Dieser Obersatz dient immer wieder dem falschen Vorurteil, als sei das Hohepriestertum Jesu eine blos bessere Kopie des alten, als sei in die an sich gültige, aber mangelhafte hohepriesterliche Institution der A. Ts. Jesus als Erfüller getreten.

Auch *Riehm*, der sonst die Verschiedenheit beider Testamente energisch zum Ausdruck bringt, weiss keinen Realgrund aufzuweisen, welcher das Hohepriestertum Jesu trägt. Wir glauben nun gerade darin die Verschiedenheit des Hohepriestertums Jesu von dem levitischen gefunden zu haben, *dass es auf der Vernünftigkeit und Augenfälligkeit einer zu leistenden Tat beruht. Jesus ist Hoherpriester, nicht weil es die alten auch gewesen sind und weil nun einmal dieser Stand eine ewige Idee repräsentiert, sondern, weil er vermöge der Todesherrschaft über die Menschen in der Notwendigkeit sich befand, sich in die Gleiche mit ihnen zu begeben.* Die hohepriesterliche Vertretung ist nicht an sich als Institution richtig — das wäre eine ceremonielle Feierlichkeit, welche der Gott der Wahrheit nicht gutheissen

---

[1]) a. a. O. S. 374.

Digitized

würde — sondern sie entsteht da, *wo eine Arbeit vorliegt, die die Menschen nicht leisten können.* Darum ist Jesus der vollkommene Hohepriester, weil er auf einer Erlösungstat sein Hohenpriestertum aufbaut. Und wenn schon vor Jesu im A. T. Hohepriester aufgestellt waren, so sollten sie auch *die Idee der Hülfe* zum Ausdruck bringen, was freilich solange illusorisch blieb, als diese Hülfe keine reale war. Doch wir behalten dies einer späteren Reflexion vor. In unserm Zusammenhang ist es genug, gefunden zu haben, dass der Abschnitt, Kap. II, 5—18 indertat vom Hohepriestertum Jesu nur auf Grund seines *Erlösungstodes* redet.

Nachdem dies festgestellt worden, ist noch zu zeigen, wie sich dieser Erlösungstod Jesu mit seinem Hohenpriestertum verbindet. Wir tun es am besten so, dass wir 1) von der Bedeutung der alttestamentlichen Opfer, soweit sie hier in Betracht kommen, 2) Von dem neutestamentlichen Opfer Jesu reden, dessen Bedeutung für sein Hohenpriestertum dann 3) sich von selber ergeben wird.

B. Die Bedeutung des Todes Jesu für sein Hohepriestertum.

1. Die alttestamentlichen Opfer.

Die Wirkung der alttestamentlichen Opfer, soweit sie für uns in Betracht kommen, lag auschliesslich in ihrem *Blute.* Es ist dies der Fall beim gewöhnlichen Sündopfer, (Lev. IV) beim Bundesopfer (Exod. XXIV) und beim Opfer des grossen Versöhnungstages (Lev. XVI). Darum heisst es Kap. IX, 22 *και σχεδον ἐν αἱματι παντα καθαριζεται κατα τον νομον και χωρις αἱματεκχυσιας οὐ γινεται ἀφεσις.* Hier ist zugleich der Zweck der Blutsprengung angegeben. Sie sollte eine Reinigung beschaffen, auf Grund deren das Verhältnis Gottes zum Volke wieder seinen ungestörten Verlauf nehmen konnte. Erst auf die Blutsprengung folgte die *ἀφεσις.* Die *διαθηκη* schon, welche Gott mit seinem Volke abgeschlossen, musste darum ein für allemal mit Blut eingeleitet werden, wenn sie wirksam werden sollte für die Gemeinde: was allerdings spätere Verunreinigungen des Heiligtums — denn *dasselbe* galt immer als der Gegenstand der Befleckung -- nicht verhinderte. Darum schloss sich an die Reinigung der Bundesopfer eine ganze Reihe anderer durch die Sünden der Einzelnen, des ganzen Volkes oder eines Fürsten veranlasster (Lev. IV), welche sich in dem Versöhnungsopfer des grossen Versöhnungstages zusammen fassten. Über die Blutsprengung als solche können wir uns hier nicht näher verbreiten. Ihre symbolische Bedeutung wird wohl immer ein Gegen-

Digitized by Google

stand des Streites bleiben. [1]) Soviel ist gewiss, dass im Blute Gott immer wieder ein Verhältnis der Gemeinschaft zwischen sich und dem Volke gestalten will, mag nun das Blut auf das Volk gesprengt werden, — wie beim sogen. Bundesopfer, insofern Gott der Gründer dieser Gemeinschaft ist, oder gegen das Heiligtum — wie bei den spätern Sühnen insofern es am Hohepriester ist, das vom Volk verletzte Gemeinschaftsverhältnis wieder herzustellen. Im Blute erst gilt die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volke. Der nächstliegende Gedanke dabei ist wohl der, dass Gott nur auf Grund eines dahingegebenen Lebens, *eines durch den Tod des Opfertieres aufgeschlossenen Lebens*, mit seinem Volke verkehren kann, weil er der *Lebendige* ist Was *Kurtz* „die mosaischen Opfer" [2]) von der Bezahlung der Sünden und von der Stellvertretung der Opfertiere sagt, bewegt einen richtigen Gedanken; nur darf derselbe nicht mechanisch im Sinne der altkirchlichen Dogmatik verstanden werden. Das Leben gehört Gott. Er ist ein Gott aller Lebendigen. Nur auf Grund des Lebens kann er mit seinen Kreaturen in Gemeinschaft treten. Der Tod ist dagegen die Schranke aller Gemeinschaft mit Gott. Darum „wird man dich im Grabe nicht preisen" (Psalm 115, 17). Das Totenreich spürt keine „Wunder" Gottes mehr. Nun ist aber alles Irdische dem Tode unterworfen. Der Tod, als der Sünde Sold, ist eingetreten in die Lebensschöpfung Gottes. Er hat Macht bekommen über alles Geschöpfliche und namentlich auch über den Menschen Das Leben ist wie eingeschlossen, in die Umwandungen des Todes. Der Leib, statt der Offenbarer des Geistes zu sein, ist sein Versteck geworden, in seiner Verbindung mit den Todesmächten: *σαρξ*, die dem *πνευμα* entgegen steht. Es ist eine Schuld, dass das Fleischesleben, d. h. die Regungen des Todes in unserem Leibe, so offenbar ist, so frei sich betätigen darf, während, was Gottes ist, der Geist, nur mühsam sich Bahn bricht an die ihm gebührende Freiheit. Solange also das Fleisch vorherrscht, kann von einer Gemeinschaft mit Gott keine Rede sein. Wenn daher Gott zur Eingehung dieser Gemeinschaft den Tod der Opfertiere verlangt, so soll das sagen, *Gott zertrümmert das die Herrschaft des Todes verkündigende geschöpfliche Gebilde, weil er nur auf Grund eines nicht durch den Tod eingerahmten Lebens Gemeinschaft halten kann.* So kündigt dann das gesprengte Blut der Opfertiere an, dass ein unter Todesmächten stehendes Geschöpf aufgehört hat zu existiren und in seinem verströmten Blute seinen verborgenen Lebensgrund geoffenbart hat.

---

[1]) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, S. 152 f. Bähr, Symbolik II, S. 199.
[2]) S. 83.

Digitized by Google

Das Blut offenbart dann das Zwiefache, einmal, dass ein Tod geschehen ist, aber nicht um die Summe des Todes zu vermehren, sondern im Gegenteil, um gleichsam ein Loch in die Mauer des Todes zu schlagen, der ja gerade im Fleischesleben der Geschöpfe regiert, (darum kann es von Christo heissen Hebr. II, 14 er habe durch den Tod den Todesmächtigen zu nichte gemacht), — *sodann dass ein Leben offenbar geworden ist, auf Grund dessen Gott Gemeinschaft halten will, weil es nicht mehr durch die Gesetze des Todes zusammengehalten wird.*

Die alttestamentlichen Opfer sind demnach insofern allerdings eine „Bezahlung" für die menschliche Schuld, als sie das Gott unangemessene des menschlichen Lebens in seiner irdischen Beschaffenheit zum Bewusstsein bringen, und insofern eine „Stellvertretung", als sie den Weg, der zur Gemeinschaft mit Gott führt, an Stelle des Menschen betreten, an ihrer Vernichtung erfahrend, dass der Tod der Sünde Sold sei. Wir dürfen die Bezahlung der Schuld nur nicht als Leistung an Gott und die Stellvertretung nur nicht als Tragung des göttlichen Zornes verstehen. Sonst aber sind sie in ihrem Rechte. Das obige wird es auch begreiflich machen, warum nicht die „Heiligung der sündlichen נְפָשִׁים, die Sühnung derselben durch die an der heiligen Stätte sich offenbarende Heiligkeit Gottes"[1], sondern die „Entsühnung der entheiligten Gottesstätte"[2]) durch die Blutsprengung bezweckt war. Nicht um der Menschen Heil handelte es sich zunächst in den Opfersühnungen, sondern um die *Ermöglichung der Gegenwart Gottes bei seinem Volke.* Ebenso ist offenbar, dass trotz der engern Gemeinschaft, die zwischen Tötung und Blutsprengung besteht — erstere geschieht um letzterer willen — doch jeder dieser beiden Teile der Opferhandlung (beides zusammen heisst im Hebräerbrief *προσφορά*) seine eigene von andern abgegrenzte Bedeutung hatte. Das erhellt z. B. daraus, dass einzelne Teile des entseelten Leibes beim Sündopfer als Dankopfer verwendet werden. (Lev. IV, 8—10; Lev. XVI, 25).

Es ist nun sehr leicht, die Unvollkommenheit dieser alttestamentlichen Opferordnung aufzuzeigen, schwerer aber, ihren eigentlichen Grund namhaft zu machen. Dass in der levitischen Ordnung keine Rede sein konnte von *völliger Sündenvergebung* lag auf der Hand. Eine Reinigung des Fleisches bloss konnte sie zu Stande bringen, nicht aber „das Gewissen reinigen von den toten Werken." Darum musste alle Jahre aufs neue dieselbe Reinigung vorgenommen werden (Hebr. X, 1—5). Sie konnte ferner dem Hohenpriester ein Nahen zu Gott ermöglichen — *allein ein bloss vorübergehendes und für ein*

---

[1]) *Bähr,* Symbolik d. A. T. Kultus. [2]) *v. Hofmann,* a. a. O. S. 152.

Digitized by Google

Jahr blos einmaliges. Es lag also nicht in ihrer Macht, eine dauernde Vertretung durch immerwährendes Bleiben des Hohepriesters im Allerheiligsten zu stande zu bringen. Es hing dies mit dem fernerm Unvermögen zusammen, ihre Reinigung an den Ort wahrhaftigen Wohnens Gottes zu tragen. *Da ja „die Stiftshütte nur eine σκια der wahren Wohnstätte Gottes" war.* Die alttestamentlichen Opfer waren *blosse Tiere,* deren Blut ja unmöglich Sünden wegnehmen kann Kap. X, 3. *Priester und Opfer fielen auseinander,* der Hohepriester musste mit *fremdem Blute* ins Heiligtum gehen (Kap IX, 25; IV, 12). Darum auch musste die Opferhandlung immer wieder wiederholt werden, konnte *überhaupt nie zur Ruhe kommen* Kap. X, 3. Die ganze Institution verdankte einem *νομος ἐντολης σαρκινης* ihr Dasein. Sie war auf das *äusserliche* von vornherein angelegt. Sie hatte es mit *einer Menge einzelner Vorschriften* zu tun, die einander nicht zur lebensvollen, vernünftigen Einheit ergänzten, sondern einfach nebeneinanderstanden. Sie war *Buchstabe nicht Geist.* Darum konnte von einer *bleibenden Gemeinschaft* zwischen Gott und dem auf sie verpflichteten Volke *keine Rede* sein. Sie war namentlich darin unvollkommen, dass sie mit ihren Satzungen *nichts reales erwirkte,* dass sie den Zweck, worauf doch ihre Opfer angelegt waren, nie erfüllte und darum zu einem *leeren Schattenbilde,* einer blossen Symbolik des Heils herabsank. Denn nicht als blosse Opfer im Sinne einer übrigens unverständlichen Ceremonie, nicht als blosse Hohepriester im Sinne einer ebenso unverständlichen Feierlichkeit sollten Opfer und Hohepriester gelten. Vielmehr *bewirken sollten sie ein reales Gut eben in ihrer Betätigung, deren Charakter nicht eine nutzlose Ceremonie sein sollte, sondern von der Art der zu bewirkenden Güter abhing.* Das führt uns nun auf den tiefern Grund der Nutzlosigkeit des alttestamentlichen Gottesdienstes. Beginnen wir mit den Opfern selber, *so liegt der Grund ihrer Unwirksamkeit in der geschilderten Herrschaft des Todes, unter welcher die ganze alte διαθηκη stand.* Sie vermochten diesen Ring des Todes, der alles umklammerte: Geschöpf und Satzung, Tier und Handlung, nicht zu durchbrechen, und mussten daher nutzlos bleiben. Der Tod des Opfertieres diente ja dem Gedanken einer Vernichtung des Todes und einer Aufschliessung des Lebens für Gott. Allein mit diesem Tod des Tieres hörte der Tod nicht auf. Seine Mauern sanken darob noch lange nicht zusammen, *weil ja das Opfertier von vornherein zu seinem Bereiche gehört.* Aber eben darum war nun auch die Darbringung des Blutes eine illusorische. Das Leben, welches hier Gott dargebracht wurde, trug ja keinen Sieg über den Tod mit sich, konnte also auch nicht *das* Leben sein, auf Grund dessen Gott sich mit seiner Gemeinde verbinden konnte. Deshalb musste der

Digitized by Google

Hohepriester das Allerheiligste wieder verlassen, da die vollbrachte Sühne nicht eine lebendige, sondern nur eine symbolische war. Wir begreifen daher, warum der alttestamentliche Kultus nie zur Ruhe kam. *Er bewegte sich innerhalb des Ringes des Todes und teilte daher das Geschick der kreisförmigen Bewegung, sich immer wieder in sich selbst zurückzubeugen.* Eben darum konnte auch von einer eigentlichen Reinigung, von wahrhaftiger Sündenvergebung, keine Rede sein. Nicht desshalb, *weil die Opfer in ihrer Idee dagegen gewesen wären, sondern desshalb, weil sie den Ring des Todes nicht zu sprengen vermochten.* Der Tod ist der Sünde Sold. Solange derselbe nicht abgetan ist, kann auch die Sünde nicht vergeben sein, weil sie ihre Kraft immer wieder entfaltet. Ein Opfer also erst, das jenen Sold bezahlt, d. h. das den Tod zerbricht, wird die Grundlage völliger Sündenvergebung sein. Hiemit ist von selber gegeben, dass das Verhältnis Gottes zu seinem Volke nur ein äusserliches sein konnte. Gott ist nicht ein Gott der Toten, und wenn er sich in eine Gemeinschaft mit unter den Gesetzen des Todes stehenden Menschen einlässt, so kann dieselbe nur dadurch bestehen, dass immer wieder (in den Opfern) *gemahnt wird* an den wahrhaftigen Boden, auf dem er erst eine Gemeinschaft eingehen kann, was ja mit sich bringt, dass, solange diese Mahnungen fortbestehen, auch die Gemeinschaft mit Gott noch nicht erreicht ist. Die alte διαθήκη war eine hinfällige, weil sie eine mit den *Bedingnissen des Todes* rechnende, die hohepriesterliche Vertretung eine unwirksame, weil sie an *sterbliche Menschen* gebunden, die Versöhnungsstätte ungenügend, weil sie *irdisch*, daher also *vergänglich und mit den Elementen des Todes* zusammengesetzt war. Wo wir auch hinschauen, überall kommt uns derselbe Grund, in dem alle Erscheinungen des alttestamentlichen Kultus befasst sind, entgegen. Es ist der Tod, der allem sein Gepräge gibt. In ihm ist der lebendige Weg (Hebr. X,20) noch nicht gefunden. Er beugt alles unter seinen Stab und treibt alles in seinem öden Kreislauf umher. So steht der Tod zwischen der alten und der neuen Weltzeit, der alten und der neuen διαθήκη. Wenn Christi Opfertod am Kreuze der Wendepunkt beider Zeitläufe ist [1]), so ist er es nicht darum, weil Christus damit die Strafe der Sünde zur Beruhigung des Zornes Gottes oder zur Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit getragen, sondern darum, weil er durch den Tod den Tod überwunden hat, „des Todes Tod“ [2]) geworden ist. Inwiefern der Gedanke der Strafe und des Gerichtes Gottes gleichwohl auf den Tod Jesu zutreffen, werden wir bald sehen. Wir wenden uns nun zum zweiten Teil unseres zweiten Abschnittes.

---

[1]) So *Riehm*, S. 72 ff. [2]) *V. Hofmann*, in d. oben angef. St. Schriftbew. II, 274.

2. Das neutestamentliche Opfer Jesu

Es ist durch das obige an die Hand gegeben, dass man die beiden zum Opfer gehörigen Handlungen: Tötung und Sprengung des Blutes, nicht trennen darf. Allein auf der andern Seite ist es nicht richtig, wenn man die Tötung nur zum Zweck der Blutsprengung geltend macht. Sie hat, wie wir gesehen haben, eine selbständige Bedeutung. Ist dies richtig, so werden wir erwarten, in unserem Briefe den Tod des Heilandes namhaft gemacht zu sehen — noch ohne Verbindung mit der Blutsprengung. Das ist denn auch der Fall. Vor allem in der Hauptstelle Kap. II,14, die wir hier übergehen, dann aber auch an mehreren anderen Stellen, die wir einer näheren Betrachtung zu Grunde legen müssen. Es sind dies die Stellen IX,15, IX,26. 28, X,10, X,12. Anderen Stellen, wie VII,27 liegt er zu Grunde. Es genügt uns aber, unsere Erörterung auf die genannten Stellen zu beschränken.

1. Kap. IX, 15. [1])

„Und deshalb ist er einer neuen Stiftung Mittler, damit nach geschehenem Tode zur Erlösung aus den unter der ersten Stiftung geschehenen Sünden, die Verheissung empfiengen die zum ewigen Erbe Berufenen.“ In den folgenden Versen wird dann dies näher verdeutlicht, dass Jesu Tod als *Erbstiftung* angesehen wird. Die Analogie mit V. 18 ff. könnte es allerdings fraglich machen, ob hier der Nachdruck auf den Tod Jesu und nicht auf seine Blutsprengung gelegt sei, da ja im folgenden Abschnitte nur von der letztern die Rede ist. Wir erinnern uns aber an das unter 1. Gesagte. In den alttestamentlichen Opfern war der Tod des Opfertieres nur deshalb eine weniger wichtige Sache, *weil mit diesem Tode nichts erreicht wurde.* Wir wissen aber schon aus Kap. II, 14, dass der Verfasser des Hebräerbriefes eine ganz andere Bedeutung dem Tode Jesu beilegt, nämlich die der Todesüberwindung. Dieser Gedanke bestimmt ihn denn auch an unsere Stelle, *der Gedanke der selbständigen Bedeutung des Todes Jesu;* und eben das dürfte die Schwierigkeit unseres Abschnittes V. 15 ff. sein, dass der Verfasser von der Plerophorie seiner Heilserkenntnis getragen (S. unsre Einleitung) zwei Gedanken ineinanderstellt, deren Auseinanderhaltung für den Vergleich mit dem A. T. (V. 18, ff.) wohl nichts austrägt, *dafür aber für die Person Jesu: die Gedanken des Todes an sich und desselben in der Verbindung mit der Blutsprengung* Nur den letzteren sehen wir ihn im späteren Verlaufe als Vergleichungspunkt mit dem A. T. verwerten. Der Erstere aber liegt dem Bilde vom Testator zu Grunde, das ja nur dann ganz zutrifft,

[1]) cf. S. 35, ff.

Digitized by Google

wenn der Gedanke *auf den Tod allein* beschränkt bleibt. Denn man kann nicht behaupten, das Blut eines Testators spiele irgend eine Rolle beim Testament. Das ist eben das Vollkommene an Jesu, dass er auch den beiden Teilen des Opfers, die im A. T. immer nutzlos auseinandergehalten werden, weil sie sich dort beide zu derselben Schwachheit ergänzen, ihre selbständige Bedeutung verschafft hat. Bei seinem Opfer war der Tod allerdings eine selbständige Tat. Ist dem so und haben wir in IX, 15 diese *Selbständigkeit* verwertet gesehen, so handelt es sich jetzt darum, näher anzugeben, worin das sich an den Tod Jesu knüpfende *Testament* besteht. Die Worte *ἀπολυτρωσις* und *ἐπαγγελια* verbunden mit *αἰωνια κληρονομια* führen uns dazu. Wir verhehlen nicht, dass es nicht heisst *ἀπολυτρωσις ἀπο του θανατου*, sondern *ἀπο των παραβασεων* und dass der Sinn ist: liberatio a poenis peccaorum per eorum expiationem facta (Grimm, Lexikon S. 44): Befreiung also von der Strafe durch Sühne. Allein es ist eine Sühne, welche zugleich einen neuen Tatbestand schafft — daher eben *ἀπολυτρωσις*:

Erlösung aus den Sünden, *eine Sühne, welche mit sich bringt, dass die Sünden aufhören eine bestimmte Macht zu sein.* Gerade das ist es nun, was Jesus durch seinen Tod zustande brachte, insofern er damit der „*Sünde Sold*“, den Tod zu nichte machte. Damit hören die Sünden auf, eine bestimmende Macht zu sein, indem die Bezahlnng ihres Soldes (cf. Römer VI) ihnen jeglichen Rechtsgrund des Bestehens genommen hat. Wenden wir uns zu den beiden andern Ausdrücken: *ἐπαγγελια* und *κληρονομια*, so ist damit, dass sie als *Frucht des Todes Jesu* namhaft gemacht worden, gesagt, dass derselbe einen *Tatbestand schafft, kraft welcher jene Güter in Empfang genommen werden können.* Die *ἐπαγγελια* ist ja hier nicht im Sinne der Verheissung, sondern in dem der *erfüllten* Verheissung gemeint, im Sinne also eines realen Heilsgutes, was näher mit dem Worte *κληρονομια* bezeichnet ist. Dass dieses Heilsgut aber als Frucht des Todes namhaft gemacht ist, wie V. 16—17 unter dem Bilde des Testamentes zeigen, beweist, dass dieser einem Zustande ein Ende machte, bei welchem das schliessliche Heilsgut nicht in Empfang genommen werden konnte. Sein Tod schafft einen neuen Boden, auf Grund dessen jener Empfang erst möglich ist (*θανατου γενομενου*); dass mit seinem Tode die Blutsprengung unmittelbar verbunden ist, Jesu Blut und Jesu Kreuzestod zusammen gehören, wird dadurch nicht angetastet. [1]) Unser Abschnitt IX.15 ff. geht sofort zu dem im Tode vergossenen Blut über zum Zwecke, die Reinigung des Heiligtums aufzuzeigen, er redet also von dem

[1]) S. u. S. 66 und 74.

Digitized by Google

ganzen im Opfer Jesu erschienenen Heil, nicht nur von seiner *Voraussetzung*. Das aber setzt gerade den Tod als solchen als Ermöglichung des Heils voraus. Dass wir so das Blut Jesu nicht von seinem Tode trennen wollen, wird weiter unten erhellen. Diese Beschaffung des neuen Bodens, diese Voraussetzung für den Heilsbesitz der zu ihm berufenen tritt mit der Überwindung des Todes ein. Es ist der Tod, welcher sich als Schranke zwischen Gott und den Menschen erhebt. Ist sie gefallen, dann tritt ein, was Gott den Menschen verheissen hat. *Das reale Element* also, um uns so auszudrücken, welches sich in den Gedankengang V. 15, ff. auf den ersten Augenblick verwirrend drängt, dürfte darin seine Erklärung finden, *dass der Verfasser die besondere Bedeutung des Todes Jesu als tatsächliche Überwindung des Todes in seine Betrachtung über die Reinigung der συνειδήσεις V. 14 und des himmlischen Heiligtums mischt. V. 23, ff.*

2) Kap. IX, 26., 28.

V. 26, da er sonst oftmals hätte leiden müssen, von Erschaffung der Welt an; nun aber ist er ein für allemal am Ende der Zeiten zur Wegschaffung der Sünde durch sein Opfer erschienen. V. 28. „Christus ein für allemal dargebracht, viele Sünden wegzunehmen." *Riehm*[1]) führt zur Erklärung dieser Stellen an „Sofern das himmlische Allerheiligste eine symbolische Bezeichnung der unmittelbarsten Nähe des überweltichen, allgegenwärtigen Gottes ist, kann man wohl sagen, dass Christus seine Opferdarbringung schon am Kreuze vollendet, schon am Kreuze sein Blut in dem himmlischen Allerheiligsten Gott dargebracht hat. Vom göttlichen Standpunkte aus betrachtet, hat er sein in den Tod gegebenes Leben Gott schon dargebracht als er die Worte sprach: „Es ist vollbracht" und „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist; und schon zu dieser Zeit ist dasselbe auch von Gott angenommen worden. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, fallen die zwei im schattenhaften irdischen Vorbilde notwendig auseinanderfallenden Akte der Opferdarbringung in einen Akt zusammen. Darum kann der Verfasser (des Hebr. Briefes) auch schon den Kreuzestod Christi als eine vollendete Selbstdarbringung darstellen; darum kann er auch dem Tode Christi dieselben Wirkungen zuschreiben, welche er gewöhnlich dem Blute Christi zuschreibt." — Allein hierin ist verschiedenes nach unserer Meinung falsch.

1) Sieht Riehm die Verschiedenheit der beiden Darbringungen Jesu: Des Leibes und des Blutes bloss in der Verschiedenheit des Schauplatzes, da doch vielmehr anzugeben wäre, woher diese Ver-

---

[1]) a. a. O. S. 531

Digitized by Google

schiedenheit des Schauplatzes kommt. Seine sonderbare Aufstellung der beiden Standpunkte ist nur ein Notbehelf und mit nichts im Texte angedeutet.

2. *Übersieht er die Betonung, die auf dem ἅπαξ ruht, dessen Bedeutung damit nicht wiedergegeben ist, dass man sagt, Jesu Tod am Kreuze sei auch eine Selbstdarbringung wie die des Blutes gewesen*, diesen durchaus richtigen Gedanken leugnen wir nicht (s. u.) Aber er kann uns hier nicht helfen. Ihm gegenüber halten wir an dem *ἅπαξ* fest und sehen in ihm das *Charakteristische des Todes Jesu.* Jesus hat sich *εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας*, geopfert und *einmal* sich dargebracht, vieler Sünden wegzunehmen; dass hier so gut wie oben (bei *ἁμαρτίας*) an eine Sühne gedacht ist, ist ohne weiteres klar. Allein in dem *ἅπαξ* liegt ein Gedanke, welcher auf *etwas anderes in und mit der Sühne sich gestaltendes führt.* In V. 25 steht der Notwendigkeit der öfteren sühnenden Darbringung im Heiligtume die Notwendigkeit eines ebenso häufigen Opfers auf Erden zur Seite V. 26. „*θυσία*“ heisst es V. 16 mit besonderem Nachdruck, um im Unterschied von „*προσφορά*“ deutlich zu machen, dass es sich nicht um die gesammte Opferhandlung, sondern um die blosse Tötung, um das eigentliche Opfer handelt.

(Schluss folgt.)

Gebet, Gebetserhörung und moderne Weltanschauung.

Von Ernst Etter, Pfarrer in Arbon, Ct. Thurgau.

In den folgenden Zeilen soll nicht eine Darlegung dessen gegeben werden, was moderne Weltanschauung sei oder nicht. Ja, ich will nicht einmal eine Definition davon zu geben versuchen, aus dem einfachen Grunde, weil ich das schwerlich könnte. Der Begriff „moderne Weltanschauung“ ist zu unbestimmt und zu dehnbar, um ihn mit wenigen Worten in eine Definition zusammen zu fassen. Man versteht offenbar darunter — je nach der Überzeugung des Definirenden — Verschiedenes: Theismus oder Atheismus, Spiritualismus oder Materialismus, und am Ende hält ja doch jeder, der zu philosophiren beginnt, seine Ueberzeugung und Weltanschauung für richtig und also für modern. Das Folgende wird des Verfassers Ansicht von moderner Weltanschauung klar und deutlich durchblicken lassen. Einleitend soll nur angedeutet werden, dass ich darunter einen Theismus verstehe, der die Ergebnisse der Naturwissenschaft,

Digitized by Google

soweit es nicht blosse Hypothesen sind, gerne anerkennt. Insbesondere rechne ich zur modernen Weltanschauung die Anerkennung einer lückenlosen Gesetz- und Regelmässigkeit im ganzen Reiche des Weltgeschehens. Und die Frage, die uns im Folgenden hauptsächlich beschäftigen wird, ist also die, ob und wie mit der Annahme einer solchen Gesetzmässigkeit das Gebet und die Gebetserhörung vereinbar seien. Kann derjenige, der in gierigen Zügen an der Quelle modernen Geisteslebens getrunken hat, noch getrost beten, ohne sich den Vorwurf einer Inkonsequenz des Denkens zuzuziehen?

Diese Frage zu prüfen, wenn möglich, zu beantworten, ist vielleicht nicht uninteressant, jedenfalls aber berechtigt. Zwar pflegt man gelegentlich zu sagen, das Denken dürfe, wie überhaupt in Sachen der Religion, so auch in Gebetsangelegenheiten nicht das letzte Wort haben; denn das Gebet sei ein Stück „heiliges Land“ der Religion, das kein Grübeln und Vernünfteln antasten und keine Kritik ungestraft betreten soll; das Gebet, die innigste und zarteste Regung der frommen Seele, sei und bleibe ein *Mysterium,* das kein Denken je ergründen werde. Diese Ansicht ist auch ausgesprochen in einer Erzählung des schweizerischen Protestantenblattes (1893, S. 342), wo ein orthodoxer Vormund einem liberalen Christen die Hand seines Mündels versagt, weil die Reformer ja „nicht beten können“, resp. weil „ihr Gebet nur eine Art dramatischer Monolog zur Selbsterbauung“ sei. Doch die Liebe macht bekanntlich erfinderisch, und der mutige Freier erwidert seinem Gegner zu dessen nicht geringem Erstaunen: „Wenn ich mich an Gott wende, so ist er mir der starke Herr des Lebens, und die Philosophie hat mir nichts drein zu reden. Die Philosophie ist überhaupt so unbefugt wie die Dogmatik über den Wert eines persönlichen Gebetes zu urteilen. Dieses hat seine Heimat auf einer Insel, an der die philosophischen und dogmatischen Wässerlein vorüberfliessen, ohne es zu erreichen.“ Ohne den Bedenken, die in solchen Worten Ausdruck finden, alle Berechtigung absprechen zu wollen, möchten wir doch erwiedern: Wenn das Gebet vor dem Forum des „gesunden Menschenverstandes“ — welch letzterer in den philosophischen und dogmatischen Wässerlein doch auch etwas mitfliessen dürfte — als töricht erfunden wird, dann wird bei einer nicht geringen Anzahl von Menschen ein eifriges Gebetsleben nicht mehr möglich sein.

Dieses Faktum ist denn auch bereits eingetreten. Denn nicht nur haben schon Pfarrer von Amt und Würden Abschied genommen, weil ihnen das Gebet anstössig war, sondern gross dürfte auch die Zahl derer sein, die dem Christentum durchaus nicht fremd gegenüberstehen, sondern im Gegenteil auch Christen zu sein meinen, bei denen aber doch ein herzliches Beten und darum auch

Digitized by Google

ein kräftiges religiöses Leben nicht mehr gedeihen will, weil das Gebet ihnen fast mehr als zur Hälfte eine Unvernünftigkeit zu sein scheint. Viele Christen zählen das Gebet zu den problematischen Dingen, etwa zum Zeremoniellen in der Religion, das man allenfalls mitmachen, aber auch ungestraft unterlassen kann. Und Kant's Wort „dass ein Mensch (im Gebet) mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vorderhand in den Verdacht, dass er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe“, dürfte heute bei mehr Menschen seine Zustimmung finden, als wir wohl ahnen. Darum wird es Pflicht der Theologie bleiben, die Einwände, die gegen die Vernünftigkeit des Betens und die Möglichkeit der Gebetserhörung erhoben werden, zu prüfen und das Gebet vielleicht gegen manchen Vorwurf, den man dagegen erhebt, in Schutz zu nehmen, und das wird nicht anders geschehen können, als durch denkende Interpretation und Konstatirung des Tatsächlichen.

Man fürchte also nicht, dass eine denkende Erfassung unseres Problems unser Gebetsleben schädigen werde. Wird nicht umgekehrt unser Gebetsleben sich nur inniger und reiner gestalten, wenn wir selbst klare Einsicht in dasselbe haben? Stammt denn die Wahrheit nicht aus Gott? Zu sagen, dass derjenige, welcher sich denkend über das Gebet Klarheit verschafft hat, nicht mehr herzlich beten könne; zu sagen, dass ein gedankenloses „Drauflosbeten“ nützlicher und erspriesslicher sei, als ein durch Denken geläutertes, hiesse ja behaupten, dass ein Blinder den Weg besser finde als ein Sehender. Allerdings wird man durch das blosse Theoretisiren die Menschheit noch nicht zum Beten bringen. Nicht dogmatische Erörterungen, sondern vielmehr die Not, die ernste Schule des Lebens und Leidens, dürfte in erster Linie zum Gebet antreiben. Eine Theorie über das Beten und Beten selber. ist zweierlei; aber dass viele wieder beten lernten, wenn sie nur erst eine vernünftige Theorie über das Beten hätten, bleibt dennoch wahr.

Zur genaueren Präzisirung unserer Aufgabe soll in der Einleitung nur noch das betont werden, dass wir hier also nicht fragen wollen, wie das alte oder das neue Testament, das Urchristentum oder die jetzige christliche Kirche, der Protestantismus oder Katholizismus über das Gebet und die Gebetserhörung reden und lehren, sondern wir fragen in erster Linie, wie wir Menschen des 19. Jahrhunderts mit der Lebenserfahrung, der Gottes- und Welterkenntnis, die wir besitzen oder besitzen können, uns zum Gebete stellen, wobei ich es dem Leser überlassen muss, das Ergebnis mit der kirchlichen und biblischen Anschauung zu vergleichen und dasselbe ein „christliches“, respektive auch ein „un-

Digitized by Google

christliches" zu nennen. Es wird dabei bei jedem darauf ankommen, was er unter „christlich" versteht. Denn so weit sind wir ja noch nicht in der Theologie, dass wir einen einigermassen festen Begriff des „Christlichen" hätten; vielmehr hat ja jede Konfession, jede theologische Richtung, jede kirchenpolitische Partei wieder ihren besondern Begriff des „ächten Christentums."

I.

Unsere erste Frage ist die: was ist unter Gebet- und Gebetserhörung zu verstehen? Ohne Zweifel, man fasst unter den Begriff des Gebetes verschiedenes zusammen; es gibt einen engern und einen weitern Begriff von Gebet. Während der engere Begriff unter Gebet das Bitten und Flehen und allenfalls noch das Danken versteht, ist der weitere Begriff viel umfassender und bezeichnet mit dem Namen Gebet vorzüglich jene fromme Stimmung der Seele die Erhebung des Herzens in die Regionen des Ewigen und Unvergänglichen, jenes Seufzen der Kreatur nach Erlösung, jene Beziehung aller Erfahrungen auf Gott, jenes beständige Denken der Seele an ihren Schöpfer und jenes Erfülltsein von der Nähe Gottes. Der weitere Begriff versteht unter Gebet etwa das, was in Schleiermacher'scher Terminologie heisst: „Mitten im Endlichen sich eins wissen und fühlen mit dem Unendlichen, und was Paulus (1. Thess. 5, 17) vielleicht mit dem „*ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι*" gemeint hat. Wenn wir näher zusehen, so fällt dann der Begriff des Gebetes so ziemlich zusammen mit dem der Religion. „Fromm sein und beten, das ist eigentlich ein und dasselbige," so beginnt Schleiermacher seine Predigt über: „Die Kraft des Gebetes, insofern es auf äussere Begebenheiten gerichtet ist." Schramm, (Unser Glaube S. 397) sagt: „Beten heisst also nichts anderes, als die Luft der Ewigkeit atmen mitten in dem Staub und der Vergänglichkeit des Irdischen, beten heisst die Gemeinschaft des ewigen Gottes suchen, und die Seele eintauchen in die Fluten seines Geistes, seiner Liebe, seiner Erbarmung." Sehr instruktiv ist auch, wie sich H. Albrecht (Predigten S. 125) über das Gebet hören lässt. Einleitend konstatirt er die „Rarität" des Betens resp. Bittens unter den modernen Menschen und fährt dann fort: „Aber wie? Wenn wir das Gebet etwas weiter fassen als Gebetsstimmung, als heilige Stille der Seele, sollte unter uns auch so selten geworden sein? Nein, ... Sollte das nicht ein Gebet sein, wenn du unbefriedigt von Gewinn und Erfolg der Welt und von dem, was du in der Welt siehst, in dein Kämmerlein gehst und die Türe zuschliessest, und da so recht das Gefühl der Öde und Leere und Nichtigkeit des Irdischen durch deine Seele zieht? Fürwahr ein Gebet ist's, wenn du auf

Digitized by Google

Berges Höhen, ergriffen von der Grösse Gottes in der Natur emporgezogen wirst und ein Sturm der Begeisterung dich erfasst.... Ein Gebet ist darum auch die feierliche Stimmung des Schäfers im Sonntagslied: Das ist der Tag des Herrn. Ein Gebet ist's, wenn heilige Freude dich erfüllt, sei es über einen Sieg, den du über eine Versuchung davongetragen oder darüber, dass du mit deinem Scherflein eine Träne getrocknet und ein Stück Elend gestillt hast. Ein Gebet ist's wenn du empört von der Schlechtigkeit und Gemeinheit der Menschen und zugleich befriedigt von der richtenden Macht Gottes so recht die Wahrheit des Wortes in dir durchempfindest: Was der Mensch säet, das wird er ernten! In diesen Sätzen ist nun jedenfalls etliches unter den Begriff des Gebetes zusammengefasst worden, was nie unter diesen Begriff gehört Ueberhaupt dürfte man wohl auch hinter die Behauptung, dass Beten und fromm oder religiös Sein ein und dasselbe seien, im Namen der Religionsgeschichte ein Fragezeichen setzen.

Nun wollen wir zwar nicht um Worte und Begriffe streiten. nur scheint mir, das, was Schleiermacher und seinem Beispiel folgend andere Theologen unter dem weitern Begriff des Gebetes verstehen. jenes Denken an Gott, jenes sich Versenken in seine Majestät, jene fromme Betrachtung all seiner Werke und Taten, das sollte man nicht mit Gebet, sondern eher mit Contemplation, Andacht. religiöse Betrachtung oder sonstwie bezeichnen. Wer zwar gerne die religiöse Contemplation auch unter den Begriff des Betens subsumirt, dem soll das nicht verwehrt werden, nur soll er das Gebet im engern Sinn, die Bitte, von seinem Gebetsbegriff nicht ausschliessen; wenn aber einer einen weitern Begriff des Gebetes bloss darum aufstellt, weil das Bittgebet ihm anstössig erscheint und aus irgend einem Grunde nicht mehr in seine Weltanschauung passt, so würde das einer unstatthaften Verschiebung und Umdeutung religiöser Begriffe gleichkommen.

Und doch scheint die neuere Theologie stark nach der Seite hin zu tendiren, welche das Bittgebet als eine inferiore Art des Betens ansieht und in dessen Verschwinden eher eine Zu- als Abnahme der Religiösität erblickt. Schleiermacher (in der bereits erwähnten Predigt) will es seinen Zuhörern durchaus nicht vorenthalten, dass es ihm ein Zeichen grösserer und aufrichtigerer Frömmigkeit zu sein scheint, wenn dieses bittende Gebet (er predigt über „Jesus in Gethsemane") in unserm Leben nur selten vorkommt und auch dann unser Gemüt nicht lange beschäftigt"; das wahre Gebet ist nach ihm der Zustand, „wo der lebendige Gedanke an Gott alle unsere andern Gedanken, Empfindungen und Entschlüsse begleitet, läutert und heiliget." Und H. Lang (Stunden der Andacht, Bd. I, S. 267 f)

Digitized by Google

stellt ebenfalls fest, dass das Beten mit Worten und mit gefalteten Händen (also offenbar das Bittgebet) für seine Zeit und für erwachsene Menschen nicht mehr die natürliche Form des Betens sei, und er findet das ganz begreiflich. Denn „der Gott der kindlichen Zeit war verschwunden vor dem klarer gewordenen Auge, er war uns der allgegenwärtige Geist geworden, der alles erfüllt mit seiner Nähe, der „weiss, was wir bedürfen, ehe wir darum bitten", dem der Gedanke in unserm Geiste ist, wie das laute Wort, dem die fromme Gesinnung, das reine, aufrichtige Herz das einzige Gebet ist, das er verlangt". Nun haben zwar Schleiermacher und Lang das Bittgebet nicht *ganz* abgelehnt, das wissen wir wohl; aber beide wollen doch den Begriff des Bittens etwas stark eingeschränkt wissen; beide verurteilen mit Recht jene Art des Bittens, welche bei Gott den eigenen Willen unter allen Umständen durchsetzen möchte, ja sogar den göttlichen Willen umstimmen zu können meint und unter Erhörung das mirakulöse Empfangen äusserlich erbetener Güter versteht; aber dabei scheinen sie einen weitern Begriff des Gebetes doch besonders darum aufzustellen, weil der engere Begriff (das Bitten) überhaupt nicht mehr in ihre Weltanschauung passen will; beide protestiren ja auch mehr oder weniger gegen das Bittgebet im Namen der gereifteren Gotteserkenntnis und des religiösen Glaubens und suchen uns eine „höchste Stufe" des Gebetes anzupreisen, welche für den Frommen in seiner Vollkommenheit recht sein mag, aber für gewöhnliche Menschen nicht recht passen will. Denn uns den Rat zu geben: wir müssen nur fromm sein, dann werden wir schon recht beten; wir müssen nur alle Gedanken, Gefühle und Entschlüsse vor Gott überlegen und alles in Gottes Namen tun, das sei das wahre Gebet; zu behaupten: die beständige fromme Gesinnung und das reine Herz sei das einzige Gebet, das Gott verlangt, das ist bald gesagt und indertat ein schönes, erhabenes Ziel! Aber *wie* dieses Ziel erreichen? Offenbar sind doch viele Menschen der Ansicht, das Bitten und Flehen sei ein Hauptmotor, nicht müde zu werden und dem Ziel der religiösen und sittlichen Vollkommenheit näher zu kommen, und hier nun wird das religiöse Ideal mit dem wahren Gebet identifizirt. Wir hatten gemeint, den Leuten sagen zu müssen: betet recht, so werdet ihr religiös und sittlich stark, und hier wird die Sache umgekehrt und gesagt: seid nur religiös stark und vollkommen, und ihr werdet dann von selbst recht beten.

Es ist ein tiefer, Achtung gebietender Gedanke in dem „Beten ohne Unterlass" oder der Gebetsstimmung enthalten; aber wir möchten trotzdem am Begriff des *Bitt*gebetes festhalten; wir möchten gerade im Folgenden zeigen, dass auch dann, wenn wir durchaus

Digitized by Google

nicht mehr auf dem Standpunkte der „fides carbonaria“ stehen, wenn uns Gott nicht mehr über den Wolken tront auf goldenem, lichtumflossenen Stuhl, wenn er nicht mehr dem orientalischen Despoten gleicht, dessen Gnade durch ein Opfer erworben wird, oder dessen Wille durch stürmische Bitten umgestimmt werden kann, auch dann, wenn uns Gott der alles durchdringende, allgegenwärtige, allwissende Geist ist, und wir also auch eine gereinigte Gotteserkenntnis haben, dass auch dann noch *das Gebet als die an Gott gerichtete Bitte* nicht zu verschwinden hat, sondern in das Reich des Vernünftigen gehört, und das Bitten und Flehen auch heute noch für die in der religiösen Erkenntnis Fortgeschrittenen notwendig bleibt, wenn ihr sittliches und religiöses Leben nicht an der Schwachheit ihres Herzens und der Ohnmacht ihres Könnens scheitern soll, *notwendig und vernünftig* bleibt trotz all des Räsonnirens, das Theologen oder Nichttheologen gegen das Bittgebet vorbringen. Dabei ist es dann jedenfalls Nebensache, ob der Bittende bei der Arbeit oder zur bestimmten Gebetsstunde, im stillen Kämmerlein oder im Gotteshaus, mit erhobenen oder gefalteten Händen, knieend oder stehend, laut oder leise, redend oder in blossen Gedanken sein Anliegen vor Gott bringt. Wenn das Bitten sich nicht mehr mit unserer modernen Weltanschauung reimt, so könnten wir schwerlich mehr mit gutem Gewissen von Gebet reden, durch sollten denn vielmehr es eingestehen, dass das Gebet für uns ein überwundener Standpunkt sei, so gut wie das Opfer oder allerlei Zeremonienwerke, welche in der Geschichte der Völker vielleicht pädagogisch wertvoll waren, aber mit der Zeit doch verschwunden sind. In diesem Fall müssten wir dann aus unsern Liturgien alle Bitten fein säuberlich ausmerzen und an deren Stelle irgend eine religiöse Betrachtung vorlesen. Das wird nun so bald noch nicht geschehen; denn lebendige Religion drängt zum Gebet, zur Bitte. Selbst die höchste Stufe des Gebetes von Lang und Schleiermacher scheint mir wiederum zur Bitte zu führen. Wo ein Mensch alles im Namen Gottes ausführt, all seine Gedanken mit dem Gedanken an Gott begleitet, da wird es ihn auch zur Bitte treiben, z. B. zur Bitte um Kraft in der Versuchung, um Bewahrung vor der Sünde etc.; an Gott denken, das wird in ein mit Gott Reden, in Bitten ausmünden. Und gibt es nicht auch beim Frömmsten und Besten Zeiten des Niederganges in seinem religiösen Leben, wo er zur Bitte seine Zuflucht nimmt, um neugestärkt wieder auf die Sonnenhöhe seines Gottvertrauens zu kommen? Also: nicht nur eine inferiore Frömmigkeit, sondern auch das Ideal der Religion hält fest am Bittgebet oder führt zu ihm zurück.

In der Behauptung, dass das Bitten und Flehen ein Hauptmoment des Gebetes sei — selbstverständlich gibt es auch Lob-

Digitized by Google

und Dankgebete — werden wir auch bestärkt, wenn wir nach dem Ursprung alles Gebetes forschen und die Religionsgeschichte fragen, was man denn in den meisten Religionen unter Gebet versteht. Ein altes Sprichwort sagt: „Not lehrt beten“, und ohne Zweifel entspringt das Gebet einem Mangel, einem Gefühl menschlicher Ohnmacht. Wenn der wahrhaft fromme Mensch auch nicht bloss in der Not betet, so ist die Not, diese viel verkannte Beglückerin der Menschen, jedenfalls nicht bloss überhaupt ein Hauptmotor in der Entwicklungsgeschichte der Menschen gewesen, sondern sie hat auch das Verdienst, den Menschen den Weg des Gebetes gewiesen zu haben. Im Kampf mit den Naturgewalten, im Kampf ums Dasein mit den Mitmenschen oder im Kampf mit Sünde und Versuchung macht der Mensch die Erfahrung seiner eigenen Schwachheit, sieht sich nach Hülfe um und erbittet dieselbe von Gott, resp. von Göttern. Gebet ist also in erster Linie die an Gott gerichtete Bitte. Wenn der Samojede die auf- oder untergehende Sonne anbetet, wenn der Inder vor seinem Gott Indra oder der Perser vor Ahura-Mazda niederfällt, wenn der Hellene die Hände zum Zeus erhebt, der Israelite den Herrn der Heerscharen anruft, und der Christ mit einem „Abba“, „lieber Vater“, sein Gebet beginnt, so sind alle diese Gebete inhaltlich gewiss sehr verschieden, haben aber doch das Gemeinsame, dass sie alle vornehmlich Bitten sind. Das Gebet ist also jener Teil der Frömmigkeit, wo der Mensch in den innigsten Verkehr mit seinem Gott tritt, mit ihm redet, klagend sein Herz vor ihm ausschüttet und bittend von ihm Hülfe verlangt. Dank für empfangene Wohltaten führt zum Lob- und Dankgebet. Weil man aber von jeher die meisten Bedenken gegen das Bittgebet erhob, so soll dieses in unserer Besprechung besonders berücksichtigt werden

Wenn wir freilich die Bitte als ein Hauptmoment des Gebetsbegriffes bezeichnen und besonders dem Bittgebet unsere Aufmerksamkeit zuwenden, so treten wir damit der Theorie gegenüber, welche Ritschl und seine Schule vom Gebet aufgestellt haben. A. Ritschl entwickelt seine Ansicht über das Gebet in seinem Hauptwerk „Rechtfertigung und Versöhnung“ (III. Aufl. Bd. III, S. 605—610), und diese Ausführungen sind, wie jeder Leser derselben weiss, getragen von dem eifrigen Streben, dogmatisch, religionsgeschichtlich und biblisch-theologisch nachzuweisen, dass das christliche Bittgebet möglichst einzuschränken sei. Da wird gleich anfangs das Gebet dem Opfer gleichgestellt und behauptet (S. 605), dass es (das Gebet) „das Erzeugnis und die Probe des Entschlusses sei, die Unterordnung unter Gott anzuerkennen.“ Wirklich? Der Entschluss, sich dem Höchsten unterzuordnen, soll die Menschen je zum Gebete ge-

Digitized by Google

führt haben und immer noch dazu führen? Ist's, psychologisch betrachtet, nicht umgekehrt? Die Ergebung in den Willen Gottes mag oft der Erfolg des Gebetes sein, und das Gebet wird wohl für viele Menschen zu einer Probe, ob sie sich dem Willen des Höchsten unterordnen können oder nicht, ob sie z. B., auch wenn ihre Bitten nicht wörtlich in Erfüllung gehen, mit dem Psalmisten sprechen lernen: „dennoch bleibe ich stets an dir" oder aber, ob sie vertrauenslos über Enttäuschung klagen und dem Herrgott „den Sack vor die Türe werfen", aber die *Veranlassung* zum Gebet ist jedenfalls weit eher das glühende Verlangen, dass Gott dem Beter seinen Willen erfülle, als der Entschluss, sich unbedingt in den Willen Gottes zu schicken. Mit zwei Aussprüchen des Apostels Paulus (1. Tess. 5, 16—18; Phil. 4, 6) wird dann von Ritschl bewiesen, dass für die christliche Gemeinde das Danken „die allgemeine Form des Betens und dass das Bitten nur eine Modifikation des Dankgebetes ist", und vom Gebet des Herrn heisst es (S. 609), dass es „näher angesehen nichts weniger als das Muster einseitigen Bittgebetes sei. Denn in dem die Anrede des Vaters über alle einzelnen Sätze übergreift, so sind alle darin enthaltenen Bitten dem Danke untergeordnet, der den Inhalt der Anrede bildet." Ganz ähnlich heisst es im „Unterricht in der christlichen Religion" (§ 78—80): „In dem allgemeinen Begriffe des Gebetes sind die Bitte und der Dank nicht gleich gestellte Arten.... Vielmehr ist das Gebet als Ganzes und unter allen Umständen auf Dank, Lob, Preis, Anerkennung und Anbetung Gottes gestellt. Das Bittgebet ist eine *Abart* des Dankgebetes." Also: Bei Ritschl geht der Begriff des Gebetes fast vollständig im Danken auf; die Bitte wird, wenn nicht ganz daraus verbannt, so doch stark eingeschränkt; ja, wo die Bitte der Form nach noch anerkannt wird, ist sie in Wirklichkeit nicht mehr Bitte; denn sie soll ja nur zum Voraus „die Ergebung in den Willen Gottes" ausdrücken. Die ganze Theorie nähert sich dem „Gebete der Willenlosigkeit", [1]) wo der Betende ietwa also spricht: „Ich bitte dich, Gott, zwar um das und das, aber ch will es im Grunde gar nicht; ich will nur warten, mich ergeben und nehmen, was du mir gibst." Eine solche Theorie aber scheint mir, dem Gebete vonvornherein Kraft, Innigkeit und Wärme zu nehmen.

Aus was für Gründen Ritschl zu solchen Behauptungen über das Gebet gekommen ist, bleibe hier dahin gestellt; wir verweisen auf Prof. Bolliger's Antrittsvorlesung: „Die theoretischen Voraus-

---

[1]) *Anmerkung.* Davon möchten wir unterscheiden ein Gebet des „bedingten Willens" (Jesus in Gethsemane) und ein Gebet des „unbedingten Willens" wo der Mensch unter allen Umständen seinen Willen durchsetzen möchte (Luther am Krankenbett Melanchthons).

Digitized by Google

setzungen des Gebetes und deren Vernünftigkeit" (S. 25—30) und erwähnen noch folgende zwei Punkte.

Erstens: Wir bezweifeln, ob Gebet und Opfer nach Zweck und Bedeutung so zu coordiniren sind, wie es Ritschl tut. Aber, gesetzt auch! Sind sie dann immer Erzeugnis und Probe des Entschlusses, die Unterordnung unter Gott anzuerkennen? Das trifft ja nicht einmal beim Opfer zu. War denn nicht die ursprüngliche Bedeutung des Opfers die, dass der Opfernde durch das Opfer seinen Gott in den Kreis seiner Wünsche hereinzuziehen bestrebt ist, dass er im Opfer die Gemeinschaft mit Gott sucht, um diese Gottheit für seine menschlichen Unternehmungen und Zwecke zu gewinnen, um also *seinen* Willen zu erreichen und nicht um vor höherm Willen sich zu beugen? Und als der Gedanke der Darbringung und Huldigung im Opfer mehr hervortrat, da gab es freilich Dankopfer für empfangene Wohltaten, aber daneben auch Bittopfer, welche die Gottheit für neue Segnungen gewinnen sollten. (Vgl. Pfleiderer: Religionsphilosophie, Bd. II, S. 538).

Zweitens. Die biblische Begründung der Gebetslehre will uns bei Ritschl ganz und gar nicht einleuchten. Zugegeben auch, I. Thess. 5,16 bis 18 und Phil. 4,6 beweisen, dass das Danken im christlichen Gebete vor dem Bitten den Vorrang habe, so dürfte es denn doch in den Evangelien der Stellen mehr als zwei geben, welche zu einem ernsthaften und eindringlichen Bitten auffordern. Einstweilen steht Mth. 7,7 noch: „*bittet* (und nicht danket), so wird euch gegeben", und wenn das Gebet des Herrn mit seinen sechs Bitten nicht das Muster eines Bittgebetes ist, dann weiss ich nicht, wie ein solches Muster aussehen müsste; von den vielen Stellen aber alten und insbesondere neuen Testamentes, wo dem Bittgebet geradezu eine zauberhaft-mirakulöse Wirkung zugeschrieben wird, haben wir bei Ritschl nicht einmal eine Erwähnung gefunden. Der Wunsch ist schon mancher Exegese zu Gevatter gestanden, und so dürfte Ritschl bei Aufstellung seiner Gebetslehre (wie übrigens auch bei andern Lehren) vielmehr unter dem Zwang seiner dogmatisch-philosophischen Weltanschauung als unter dem Einfluss des „schlichten" Bibelwortes gestanden haben. Das ist niemanden zu verargen; nur soll man dann lieber seine Abweichung von der biblischen Lehre frei und offen konstatiren, als den Sinn der Bibelworte umdeuten. Auf alle diejenigen, welche auf dem Wege der biblischen Exegese das Bittgebet beseitigen wollen, könnte man wohl auch das Wort anwenden, welches im „Katechismus Rakowiensis" die Socinianer den Anhängern der Trinität entgegengehalten, und welches heisst: „graviter in eo errant, argumenta ejus rei afferentes e scripturis *male* intellectis."

Digitized by Google

Verstehen wir unter Gebet besonders die Bitte, so meinen wir mit der *Erhörung* des Gebetes den Erfolg, die Wirkung, den die Bitten haben. Wenn der Mensch im Gebete etwas von Gott verlangt, so wird nun die Frage die sein: aber bekommt dann der Beter etwas von Gott? Und wenn er etwas bekommt, *wie* bekommt er es? Durch ein Wunder oder auf dem Wege natürlicher Vermittlung? Ist die Gebetserhörung eine direkte, äussere oder eine indirekte, innerlich subjektive? Ist sie wirklich oder illusorisch? Besteht sie darin, dass der Beter, der anfangs sehnsüchtig bittend und stürmisch bei Gott anklopfte, allmählig ruhig wird wie das Kind in den Armen der Mutter, oder darin, dass er in stiller Resignation sich einfach in sein Schicksal ergibt?

II.

Man könnte die Frage nach dem Erfolg, der Wirkung des Gebetes so beantworten wollen, dass man sagt: alle Beter vom Anbeginn der Zeit bis heute hätten selbstverständlich an die Kraft, die Wirkung, die Erhörung ihrer Gebete geglaubt, wobei das „wie" der Erhörung für den Frommen durchaus gleichgültig sei. Man könnte sagen: Der Beter fühlt sich durch das Gebet gehoben, gestärkt, beruhigt, und das ist genug; das „wie" geht uns nichts an. Man wird sich vielleicht auf die unmittelbare, innere Erfahrung, das Mysterium der Gebetserhörung berufen und sich auf jene anfangs (S. 161) erwähnte Insel zurückziehen, an der die dogmatischen und philosophischen Wässerlein spurlos vorüberfliessen. Ich fürchte nur, dass bei mehr denn einem die Wogen des Zweifels jene Insel längst weggespült haben. In unserer Zeit, wo dem Gebet so oft der Vorwurf der Torheit und Erfolglosigkeit gemacht wird, ist das „ob" und „wie" nicht mehr gleichgültig. Wohl wird der Beter, so lange er an die Vernünftigkeit des Gebetes glaubt und von einer Wirkung derselben überzeugt ist, gestärkt; aber wenn er zu zweifeln beginnt, ob am Ende seine gedachte Erhörung nicht blosse Illusion sei, so wird sein Gebetseifer immer mehr abnehmen. Und wer verbürgt ihm, dass sie nicht Illusion sei? Eben eine innere, unmittelbare Erfahrung! Ich gestehe, dass ich dagegen sehr skeptisch gestimmt bin. Was haben die Leute (Theologen und Nichttheologen) im Lauf der Jahre nicht alles für unmittelbare, innere Erfahrung ausgegeben! Und noch heute ist der Katholik unmittelbar einer Inspiration der Mutter Gottes gewiss, während manche Protestanten durch innere Erfahrung vom erhöhten Christus allerlei wissen und mit ihm verkehren; der Papst Pio nono hat bekanntlich seine Unfehlbarkeit auch „gefühlt", und es hat schon Dogmatiker gegeben, welche aus innerer Erfahrung Sühntod und Sündlosigkeit Jesu

Digitized by Google

Christi, kurz alles Mögliche und Unmögliche abgeleitet haben. Alexander Schweizer sagt (Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen, Bd. II, § 201, 2): „Der Glaube als religiöses Leben baut wesentlich auf innere Erfahrung und ergreift oder postulirt, was den innern Menschen erfahrungsgemäss fördert, beruhigt und heiligt, ohne hierin der Wissenschaft das entscheidende Wort zuzuschreiben oder vor ihren Ansprüchen in Gebieten, die sich nicht für alle scharf und genau Denkenden beweisen lassen, sich zu beugen.“ Ähnlichen Thesen wird man in der neuern Theologie häufig begegnen. Soviel Wahrheit in ihnen enthalten sein mag, so könnte einer doch aus solchen oder ähnlichen Behauptungen Konsequenzen ziehen, welche natürlich Alex. Schweizer selbst abgelehnt hätte.

Wenn nämlich der eine dieses und der andere jenes innerlich erfährt, was ist dann noch wahr? Wird da unser Glaube nicht allzustark und willkürlich den Schwankungen und Bedürfnissen des Individuums preisgegeben? Wer gestattet uns denn, allles, was im Laufe der Jahre bei geschärfterem Denken sich als Irrtum manifestirt hat, abzulehnen? Etwa das vernünftige Denken, die Naturerkenntnis oder die Psychologie? Nicht doch, das wäre ja Wissenschaft, und die darf (nach der Meinung vieler Theologen) der innern Erfahrung nicht drein reden! Wenn einer eine Mariaerscheinung hat und innerlich derselben gewiss ist, werden wir mit moderner Psychologie kommen und seine Vision natürlich erklären dürfen? Nein, denn die Wissenschaft darf nicht das letzte Wort haben. Wenn einer einen auferstandenen, zum Himmel gefahrenen und erhöhten Herrn erfährt oder postulirt (weil der seinen innern Menschen irgendwie fördert, heiligt oder beruhigt), wer will etwas dagegen haben? Der Glaube baut ja auf innere Erfahrung. Seit Schleiermacher hat die Theologie freilich viel von unmittelbarer Gewissheit des Gefühls, von innerer Erfahrung, Mysterien und Postulaten des Glaubens geredet; aber die theologische Wissenschaft wird sich doch immer wieder fragen müssen, ob diese Begriffe wirklich der Fels seien, auf den sich eine sichere Theologie aufbauen lässt. Ein Glaube, der bloss in der Unbestimmtheit des Gefühls entstanden ist und lebt, ist zu wenig sicher, und eine Theologie, welche bloss auf Postulate und subjektive innere Erfahrungen aufbauen will, kommt schwerlich über den Zweifel und den willkürlichen Subjektivismus hinweg und kann sich gegen Aberglaube und Unglaube nicht mit Erfolg wehren; „denn — sagt Dr. Kreyenbühl in Meili's theologischer Zeitschrift“, 1895, S. 71 — auch der Aberglaube wird erfahren, und auch der Aberglaube hat seine Geschichte; auch der Unglaube ist Sache der Erfahrung, und auch der Unglaube hat eine Geschichte seiner Dogmen.“ Die denkende

Interpretation muss zu aller (innern und äussern) Erfahrung hinzukommen; dann erst werden wir Illusion und Realität von einander unterscheiden können.

Auf die Gebetserhörung zurückkommend sagen wir also: jener genannte Glaube der Frommen, dass man, weil durch das Gebet gestärkt, der Erhörung unmittelbar gewiss sei, könnte ja Illusion sein, so gut wie sich die Völker über den Wert der Sühnopfer und Hekatomben, der Festtage und Prozessionen offenbar getäuscht haben, obwohl der Wert dieser Institutionen ihnen einst ebenfalls unmittelbar feststand. Es kann einer sich auch heute im Gebet an die hlg. Jungfrau stärken, durch allerlei Zeremonienwerke sich beruhigen, irgend eine unbegreifliche religiöse Wahrheit innerlich erfahren, wobei wir nicht anstehen, seine Glaubenserfahrungen teilweise für illusorisch zu erklären oder doch die Interpretation seiner Erfahrungen irrig zu nennen. Es besteht also mindestens das Recht, die Frage nach Möglichkeit und Wirklichkeit der Gebetserhörung genau zu prüfen und die Gründe, welche dagegen ins Feld geführt werden, genauer anzusehen. Wenn die Gebetswirkung bloss eine Art Autosuggestion oder Selbsttäuschung wäre; wenn der Beter, welcher der Erhörnng seines Flehens gewiss ist, bloss ein Betrogener oder ein Betrüger, ein Mensch mit krankhaftem Seelenleben ist, dann ist es ein Gebot der Wahrheit, mit dem Irrtum aufzuräumen. Denn die Wahrheit soll uns über Alles gehen: lieber eine poesielose, trockene Wahrheit, als ein noch so poetischer, idealer Irrtum.

Lassen wir die Einwendungen gegen das Gebet nun zum Worte kommen, so deuten wir nur an, dass eine atheistische Weltanschauung selbstverständlich zu allen Zeiten mit dem Gebet bald fertig ist. Wer keinen Gott hat, der wird konsequenter Weise auch nicht im Gebet in Korrespondenz treten mit ihm. Auch bei dem, der zweifelt, nur halb und halb an Gott zu glauben wagt, wird sich nie ein gesundes, anhaltendes Gebetsleben entfalten; vom zweifelnden Beter gilt immer noch Jak. 1,7: „solcher Mensch denke nicht, dass er etwas von dem Herrn empfangen werde“. Und wenn unsere Zeit wirklich arm an Gebet sein sollte, so kommt es wohl auch daher, dass man keinen Gott hat, zu dem man beten könnte. Man betet nicht mehr, weil man keinen Adressaten mehr kennen will, den man anflehen könnte. So wenig ein Bedrängter ein Bittschreiben an einen fingirten Wohltäter sendet, so wenig wird ein Verständiger im Ernste beten, wenn er nicht eines erhörenden Gottes gewiss ist. Das Gebet ist ja nicht ein Monolog, ein Beten „in die Luft hinaus“, sondern ein Dialog. Und wenn wir von allen modernen Nichtbetern Rechenschaft über ihr Tun verlangen könnten, so würde wohl ein

Digitized by Google

beträchtlicher Teil derer wenigstens, die überhaupt schon darüber nachgedacht haben, uns antworten:

„Da ich ein Kind war,
Nicht wusste wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie mein's
Sich des Bedrängten zu erbarmen“,

nun ich ein „Mann“ bin, weiss ich nichts mehr von einem Ohr, das mich hört, von einem Auge, das mich bewacht und von einem Herzen, das für mich schlägt, und ich habe darum zu beten aufgehört. Wie die Religion überhaupt, so setzt auch das Gebet die Wirklichkeit Gottes voraus Ob und wie der Glaube an Gott begründet sei, das zu untersuchen ist natürlich nicht Zweck und Aufgabe dieser Arbeit.

Aber ist unter der Voraussetzung des Gottesglaubens die Möglichkeit einer Gebetserhörung selbstverständlich? Nein! Gesetzt auch, wir hätten auf irgend einem Wege die Überzeugung von einem allmächtigen, allgegenwärtigen, allweisen und allliebenden Gott erhalten, die Zweifel an der Gebetserhörung sind darum noch nicht erledigt. Wir haben ja bereits angedeutet, dass die Theologen gerade im Namen des gereinigten und gereifteren Gottesglaubens sich schon oft gegen das Gebet gewendet haben. Auch wer an Gott glaubt, kann dem Gebet Bedenken verschiedener Art entgegenbringen.

Das Losungswort unserer Zeit heisst *Arbeit,* und da wenden sich denn viele ernste Vertreter der Arbeit gegen das Gebet, weil dieses in ihren Augen das Gegenteil der eigenen Arbeit, ein Verzagen an eigener Kraft und ein Zeichen menschlicher Trägheit ist. Diese Männer werden uns sagen: Das Gebet hilft nichts; denn was für Güter wir auch im natürlichen und sittlichen Leben erhalten, wir bekommen sie nur durch eigenes Streben; auf einem andern Wege als dem der eigenen Anstrengung, etwa durch Bitten von Gott etwas empfangen zu wollen, ist darum unfromm und töricht. Kant („Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, Reklamausgabe von Karl Kehrbach S. 212) sagt: „Das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als ein Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (Fetischmachen); denn es ist ein bloss erklärtes Wünschen, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der innern Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also *nichts getan,* und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird.“ Die Anschauung, die im Gebet bloss ein Surrogat der Arbeit erkennt und es darum verwirft, kommt heute noch gerade bei tatkräftigen

Digitized by Google

Menschen vielfach vor, und sie ist klassisch ausgedrückt in Göthe's Prometheus, der, indem er auf seinen Kinderglauben als auf einen schönen, aber törichten Traum zurückblickt, dann zu sich selber spricht:

„Wer half mir
Wider der Titanen Übermut?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?"

Um weitere Gründe gegen das Gebet anzuführen, die sich mehr an der Oberfläche bewegen, deuten wir noch kurz folgende an: Es wird einer vielleicht hinweisen auf die so oft sich widersprechenden Bitten verschiedener Menschen oder uns darauf aufmerksam machen, dass so oft ernste Bitten frommer Beter nicht in Erfüllung gegangen seien, dass die Menschen schon oft um die törichtesten Dinge gebeten haben, die zu erhalten für sie und andere ein Unglück gewesen wäre, und aus solchen Tatsachen schliesst einer vielleicht auf die Torheit des Gebetes überhaupt. Ein anderer wird Leute nennen, die als eifrige Beter bekannt, dennoch in ihrem Leben weder glücklich noch sittlich seien, während andere, die nicht beten, in ihrem sittlichen Leben relativ hoch stehen, und er wird daraus auf einen höchst zweifelhaften Wert des Bittgebetes schliessen. Ein dritter endlich weist uns hin auf das oft so sinnlose Plappern bei Heiden und Christen, Protestanten und Katholiken, Juden und Mohamedanern, weist uns hin auf den Unfug der Gebetsmühlen in Tibet, der Ablass- und Rosenkranzbeterei der katholischen Kirche oder auf die Gebetswoche der evangelischen Allianz, und die Missbräuche sind ihm gelegener Anlass, gegen Religion überhaupt und das Gebet insbesondere seine Stimme zu erheben. Wir kommen noch einmal auf diese Bedenken zurück; vorläufig bemerken wir nur: auch in Sachen des Gebetes dürfte das Wort gelten: abusus non tollit usum, und eine Karrikatur des Betens ist noch kein Grund, das Gebet überhaupt zu verwerfen.

Tiefer aber als die vorgenannten Gründe dürften folgende Einwände gehen, die das denkende fromme Gemüt gegen die Erhörung des Bittgebetes erhebt. Es gibt eine ganz bestimmte Anschauung von Gebetserhörung, die zwar in Köpfen von Theologen und Laien noch immer spukt, aber auch das Gebet bei manchem in Misskredit bringt, obwohl diese Anschauung sich auf die Schrift (alten und neuen Testamentes) berufen kann. Man versteht nämlich unter Gebetserhörung oft nichts anderes als ein von Gott gewirktes Wunder, wohl verstanden nicht etwas bloss Wunderbares (mirabile), sondern ein Wunder im biblischen und altdogmatischen Sinn (mira-

Digitized by Google

culum). Dass Moses zu Gott schreit, und der Herr ihm den Felsen zeigt, aus dem er Wasser schlagen soll; dass die Israeliten in der Not allemal zu Jahwe um Hülfe schreien, und er ihnen dann äusserlich den Sieg verleiht (Richterbuch); dass Elia für den toten Sohn der Witwe den Herrn anruft, und der Sohn lebendig wird; dass derselbe Elia um Dürre bat, und es drei Jahre nicht regnete, während nachher auf sein Gebet hin die Schleusen des Himmels sich öffneten; dass Jesus am Grabe des Lazarus bittet, und der Tote darauf aufersteht; dass die Gemeinde für Petrum bittet, und dieser durch einen Engel befreit wird, darin meint man oft die Erhörung des Gebetes so recht sehen zu müssen. Der freundliche Leser wird mit Leichtigkeit die Beispiele aus der Bibel vermehren können und es zugeben, dass man oft in der Gebetserhörung ein allem gewöhnlichen, erfahrungsgemäss uns bekannten, gesetzmässigen Geschehen direkt zu widerlaufendes, ein *abnormes* Geschehen, ein Wunder erblickt. Dass Gott auf das Gebet eines Menschen hin das Gesetz der Schwerkraft oder des Beharrungsvermögens, Gesetz von Ursache und Wirkung aufhebt; dass er auf Bitten hin Tote wieder auferweckt und gleichsam modo physico seinen Geist austeilt, darin erst sehen auch heute noch vielfach Christen und Nichtchristen echte und wahre Gebetserhörung. Man liebt es ja, in gewissen theologischen Kreisen, den „Gott, der Wunder tut“ für solidarisch zu erklären mit dem „Gott, der Gebete erhört“, ohne zu ahnen, welchen Schlag man dadurch der Lehre vom Gebet versetzt. Gottfried Keller sagt in seinem „grünen Heinrich“ einmal, als, nachdem er gebetet hatte, ihm durch einen Mann Hülfe erschien: „Ich konnte die Vorstellung eines langen Drahtes nicht unterdrücken, an welchem der fremde Mann auf mein Gebet herbeigezogen sei“, und wenn nun bei den „Grossen im Lande“ immer noch solche Anschauungen vorkommen, wie muss es dann erst bei den Kleinen aussehen!

Denn soviel scheint mir sicher zu sein, dass die Wunderanschauung und Wundertheorie in Sachen des Gebetes, welche ja doch das Gebet selbst zu einer Wünschelrute und zu einem Zaubermittel macht, von einer grossen Zahl denkender Christen einfach abgelehnt wird, weil wir Menschen von heute dem Wunder gegenüber uns überhaupt kritisch verhalten. Letzteres wird sehr deutlich auch durch die gläubige oder halbgläubige Theologie gezeigt, wie sie Bernhard Weiss und Beyschlag vertreten. Denn wenn das Wandeln Jesu auf dem Meere zu einem Wandeln *längs* des Meeres wird, und der Wein auf der Hochzeit zu Kana im kritischen Augenblick durch ein paar Diener aus dem Nachbarhause gebracht wird, so ist das in meinen Augen nicht nur nicht mehr ein Mirakel, sondern nicht einmal mehr ein Mirabile. An solchen Beispielen natürlicher Wundererklärung,

Digitized by Google

wie sie bei Weiss, Beyschlag u. a. vorkommen, merkt man ja deutlich, wohin die Theologie in Sachen des Wunderglaubens tendirt. Auch soll man nicht behaupten, was wir hier mit Wunder bezeichnen, decke sich nicht mit dem biblischen Wunderbegriff, und was hier gegen das Wunder gesagt sei (dass nämlich die Menschen im Grossen und Ganzen sich ablehnend dagegen verhalten), das treffe das Wunder im biblischen oder religiösen Sinn nicht. Denn trotz oft gehörter, entgegengesetzter Behauptung halte ich daran fest, dass der biblische und altdogmatische Wunderbegriff sich so ziemlich decken. Man behauptet zwar vielfach, die Bibel kenne das Wunder im Sinne eines Durchbrechens des Naturgesetzes nicht; denn die Bibel wisse überhaupt nichts von einem Naturbegriff und Naturgesetz. Aber wenn die Bibel nichts weiss von einem Naturgesetz, warum haben denn die Leute gestaunt, wenn ein Wunder geschehen war? Warum haben sie ein solches Ereignis nicht als ganz selbstverständlich hingenommen? Der Unterschied der biblischen Betrachtungsweise von der unsrigen ist nur der, dass die Bibel Naturgesetze kennt, welche gelegentlich auch durchbrochen werden können, während wir zum Begriff des Naturgesetzes das Kriterium der Allgemeingültigkeit und Unverbrüchlichkeit rechnen. Auch nach biblischer Anschauung ist demnach das Wunder nicht bloss ein factum extraordinarium, es geht nicht bloss contra naturam adhuc cognitam, sondern contra naturam überhaupt, und wo ein Wunder geschieht, wird also — wie die alten Dogmatiker sagten — ein Naturgesetz vorübergehend suspendirt. Übereinstimmend mit der hier vertretenen Meinung sagt z. B. auch E. Ménégoz („Der biblische Wunderbegriff“, übersetzt von Dr. theol. Aug. Baur, S. 11): „Ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass der biblische Wunderbegriff in nichts von dem uns geläufigen volkstümlichen, altherkömmlichen Begriff sich unterscheidet, der in dem Wunder eine Verletzung der Naturgesetze, eine Aufhebung oder Abweichung von denselben sieht. Das Wunder wird stets als ein übernatürliches Eingreifen Gottes in die natürliche Ordnung der Dinge angesehen.“ Und weil man an vielen Orten unter Gebetserhörung gerade so ein Wunder versteht, zweifeln viele Leute überhaupt an der Möglichkeit der ersteren.

Ein weiterer Einwand gegen das Gebet drückt sich etwa in folgender Form aus: Ist nicht im Namen der Religion, welche doch Abhängigkeitsgefühl, Beugung des menschlichen Willens unter den Willen der Vorsehung ist, zu verlangen, dass des Menschen Bitten, in denen er doch seinen eigenen Willen Gott gegenüber geltend macht, verstummen? Wenn vollendete Frömmigkeit Resignation, ruhige Ergebung in den Willen Gottes durch! ist, ist dann nicht in Gebetsangelegenheiten der „Weisheit Anfang“, einzusehen, dass ich

Digitized by Google

Mensch mich in jedem Falle in den heiligen Liebeswillen Gottes einfach zu fügen habe, darum anzunehmen, was Gott mir geben will, geduldig zu warten, bis er mir seine Gaben schenkt, statt in Bitten und Flehen meinen eigenen Willen Gott gegenüber geltend zu machen? Sokrates, der Heide, soll die Götter nur gebeten haben, sie möchten ihm das Gute geben, weil sie doch am besten wüssten, was das Gute für ihn sei. Muss darum nicht christliche Frömmigkeit dem Beispiel der Heiden folgen und vollends das Bittgebet einschränken, weil ja Gott im Regimente sitzt und alles gut und wohl hinaus führt auch ohne menschliches Beten?

Gesetzt aber, alles bisher gegen die Gebetserhörung angeführte sei illusorisch, der Zweifler wird noch einmal zu einem mächtigen Schlage ausholen, indem er die Allwissenheit Gottes und dessen Liebe miteinander kombinirt und sagt: Als der Allwissende weiss Gott, was für den Menschen stets das Beste ist; als der Alliebende will er dem Menschen in jedem Augenblicke das Beste geben; folglich bekommt der Mensch auch ohne Bitten, was zum Heile des Leibes und der Seele von Nöten ist. Und wenn wir doch bitten, so scheinen wir an einen Defekt des Denkens und des Gottvertrauens zu leiden. Denn wir scheinen im Gebete einem allwissenden Wesen sagen zu wollen, was wir bedürfen, und das wäre töricht; und von einem Wesen, das uns liebt und ohnehin das Beste geben will, etwas zu verlangen, scheint Mangel an Gottvertrauen zu sein, scheint doch, als ob wir mit unsern Bitten jeweilen eine Änderung (Beschleunigung, Verlangsamung oder Aufhebung) des göttlichen Liebeswillens bezwecken wollten. Indertat ist ja die Vorstellung oft die, als ob durch eindringliches Bitten Gott seinen Willen ändere und dadurch uns erhöre; „Das Gebet bewegt mit Macht den Arm, der die Welt bewegt“, hört man ja gelegentlich sagen. Andere nehmen gerade an einer solchen Vorstellung von Gebetswirkung Anstoss. Denn Gott ist ihnen der ewige, unveränderliche und unwandelbare, und sie finden es unter der Würde Gottes, auf menschliche Bitten hin seinen Willen zu ändern und wie ein Mensch erst dann zu geben, wenn er gebeten wird. Also scheint abermals gerade ein reifer, vollendeter Gottesglaube der Möglichkeit und Angemessenheit der Gebetserhörung zu widersprechen.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus.

Von Oskar Pfister, Vikar in Wald, Ct. Zürich.

Motto:

„Sehet auf diejenigen, welche einen hohen Grad von jener anziehenden Kraft, die sich der umgebenden Dinge bemächtigt, in ihrem Wesen ausdrückten, zugleich aber auch von dem geistigen Durchdringungstriebe, der nach dem Unendlichen strebt und in alles Geist und Leben hineinträgt, so viel besitzen, dass sie ihn in den Handlungen äussern, wozu jener sie antreibt."
(Schleiermachers Reden, 1. Aufl., S. 8)

Die geschichtlichen Bedingungen.

Als Biedermann im Jahre 1837 in die theologische und philosophische Welt eintrat, beherrschten vor allem zwei gewaltige Erscheinungen das religionswissenschaftliche Denken, und von ihnen nahm es seinen Ausgang, zu ihnen blickte es immer und immer wieder zurück: *Schleiermacher* und *Hegel* [1]). Kants direkter Einfluss war bereits von den beiden andern Gliedern des grossen religionsphilosophischen Dreigestirns stark in den Hintergrund gedrängt worden, zumal die wertvollsten Elemente seiner Philosophie in den Systemen der jüngeren Schüler, gerade auch Schleiermachers und Hegels, fortlebten. Es ist daher unsere nächste Aufgabe, diese beiden Grössen mit einigen Zügen zu skizziren.

Goethe sagt einmal: „Um Epoche zu machen, bedarf es zweier Dinge: Eines guten Kopfes und einer grossen Erbschaft" [2]). Wenn wir das Wirken Schleiermachers und Hegels unter diesem doppelten Gesichtspunkt in's Auge fassen, so bemerken wir alsbald, dass *das Erbe* beider ungefähr das nämliche war. In geringem zeitlichen Abstand von einander geboren (1768 und 1770), gingen beide durch das theologische Studium hindurch, um nach Ablauf desselben mit grösstem Eifer der Philosophie obzuliegen. Während einer Reihe von Jahren (1818—31) wirkten sie sogar an derselben Lehranstalt, der Berliner Universität. Es waren daher vielfach verwandte Umgebungen, in welche beide Denker versetzt wurden, und so verschiedenartig auch die Beanlagung beider sein mochte, so finden wir sie doch in manchen Stücken verwandt auf ihr Milieu reagiren.

---

[1]) Vergl. Pfleiderers Rel.-philos. beurteilt von *A. E. Biedermann* Prot-Kztg. 1878 S. 1036. [2]) Goethe, Gespräche mit Eckermann, herausg. von Moldenhauer, I 177.

Digitized by Google

Wir sehen sie einig vor allem in der Bekämpfung des Vulgärrationalismus und des geistlosen Schriftbuchstabentums [1]), und es dürfte schwer zu entscheiden sein, wessen Feindschaft gegen sie tiefer wurzelte. Dass nichts eifriger zu verhüten gesucht wurde, als das Hinausschweifen transscendenter Phantasie in's Alpenland des Unendlichen [2]), dass man der unruhigen Psyche immer von Neuem ihre stets wachsenden Flügel beschnitt, dass Wächter ihr bestellt wurden, weise Pädagogen und Hirten, die sie hüten mussten vor Excessen, damit sie immer recht gemütlich hingrase, da unten in den Marschgegenden des Angenehmen und Praktischen [3]) —, hätte der Titanengeist *Hegels* sich nicht aufbäumen müssen gegen diese zwerghafte Mikrologie? Dass nur ja kein Ton angeschlagen werden durfte, der ein Heimweh errege zum Land der Wunder und Ideale, dass nur ja nicht Religion und Kunst das unendliche Sehnen aufrühren sollte im Gemüte und wieder ein Verlangen entzündete nach dem Geiste, der die Welt richtet und nur aus dem Tode des Endlichen des Lebens Quelle rieseln lässt, dass unmittelbar, so wie es geht und steht, das liebe Ich, das nach Glückseligkeit unendlich schmachtende Herz hinüberschweben werde auf einen anderen Planeten oder Fixstern, wenn es hier seine Sinnlichkeit abgenutzt habe, dass dort, ach ja! dort der Jubel und die Glückseligkeit erst recht angehen werde, wenn nun die lieben Anverwandten sich alle wiederfinden und einander mit unendlicher Rührung in die immateriellen Arme sinken — [4]) dieser, ganze schale, satte Optimismus und Endämonismus der zeitgenössischen Theologie, sollte er nicht auch *Schleiermachers* Ekel und Abscheu hervorgerufen haben? [5]) Mit Hegel zählte ja auch er zu der Reihe „jener grossen, heroischen Gestalten, die in allen ihren Bewegungen, ihrem ganzen Gesichtsausdruck, ihrer fragenden Stirne, ihrem flammenden Auge nur Eines verrieten, dass sie Suchende waren, und dass sie das eben inbrünstig suchten, was die Schaar der Zufriedenen zu besitzen wähnte“ [6]). Beide hatten zu gut in der Schule *Kants* gelernt, um der „heiteren“ Göttin Vernunft fröhliche Hekatomben darzubringen, oder der Autorität einer petrefakten Orthodoxie den starken Nacken zu beugen.

Und doch, so einmütig wir *Schleiermacher* und *Hegel* finden in herzlicher Abneigung gegen angebliche Aufklärung sowohl als offizielle Verknöcherung des lebendigsten Inhaltes, so schroff stehen sich die beiden Geister gegenüber, was die *Art der Polemik* gegen den gemeinschaftlichen Feind anbetrifft.

---

[1]) C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie. 3. Aufl. S. 14. [2]) Vergl. *Hegel*, Religionsphil, 1. Aufl., Bd. I, 70. [3]) Vergl. *J. W. Hanne*, Schleiermacher als religiöser Genius Deutschlands, S. 23. [4]) Ib. S. 25. [5]) Vergl. Schleiermacher, „Reden“ S. 270. [6]) Vergl. *Friedr. Nietzsche*, Unzeitgemässe Betrachtungen I 188.

Digitized by Google

In gemeinsamer Verachtung gegen das fröhliche Puppenheim der naiv-dreisten Aufklärung zog sich Schleiermacher in den sakrosankten Hain, das *τέμενος ἀπρόσιτον* des Gefühls, Hegel in die stolze Festung eines omnipotenten Denkens zurück. Ersterer war nach seinem eigenen Worte *Herrnhuter höherer Ordnung*, letzteren könnte man mit demselben Rechte einen *Rationalisten höherer Ordnung* nennen. War jener ein genialisch feuriger *Romantiker des Gefühls*, so ist Hegel ein tief mystischer *Romantiker der Reflexion.* Schleiermacher schrieb im Programm seiner philosophisch-theologischen Tätigkeit, den „Reden", unter dem Drang der unmittelbarsten Gefühle *eine Reihe lyrischer Gedichte*, die weniger durch das Band logischer Folgerichtigkeit, als durch die gemeinschaftliche Herkunft von ein und demselben Geistesleben unter einander zusammenhängen, Hegel dichtete nur *das eine, riesige Weltepos des dialektischen Prozesses.*

Es ist der verkörperte Gegensatz des Gefühls und des Intellekts.

Diese Behauptungen sind durch eine kurze Darlegung der Grundgedanken beider Denker zu erhärten. Das Gebiet, das *Schleiermacher* der Religion eigentümlich zuweisen will, ist das *Gefühl.* [1]) Mit Wissen hat es die Religion gar nicht zu tun. [2]) Es ist das Ein und Alles der Religion, alles im *Gefühl* uns Bewegende als ein und dasselbe zu *fühlen.* [3]) Die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen, noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des *Gefühls.* [4]) — *Hegel* schreitet gänzlich andere Bahnen. „Religion ist Bewusstsein, Wissen für das Wissen, Geist für den Geist oder auch: sie ist Wissen von Gott, und dass er ist." [5]) Die Überzeugung seiner Zeit, dass Religion *eben dies* sei, dass der Mensch unmittelbar von Gott *wisse,* bedarf für ihn keines Beweises, keiner Erhärtung. [6]) Darum, dass der Inhalt im Gefühl ist, ist er noch nicht wahrhaft, noch nicht an und für sich, nicht gut und vortrefflich in sich. [7]) „Wenn das Sein Gottes in unserem Gefühl nachgewiesen wird, so ist es darin ebenso zufällig, wie jedes andere, dem dieses Sein zukommen kann." [8]) Das Gefühl ist nur die tierische, sinnliche Form. [9]) Zuzugeben ist höchstens: Zuerst hat der Mensch vielleicht religiöses Gefühl, vielleicht auch nicht; ist aber ersteres der Fall, so ist allerdings das Herz der Keim, aber wie bei einem vegetabilischen Samenkorn der Keim nur die embryonale Existenzform der Pflanze, so ist auch das Gefühl nur diese eingehüllte Weise der Religion, [10]) jedenfalls aber kann im Gefühl

[1]) Reden. ed. Pünjer S. 57 (2. Aufl.). [2]) Ib. 46. [3]) Ib. 60 (2. Aufl.). [4]) Glaubenslehre, 6. Aufl., S. 6. [5]) Hegel, Religionsphilosophie, 1. Aufl. Bd. I, S. 42. [6]) Ib. I 4. [7]) Ib. 76, [8]) Ib. S. 88. [9]) Ib. 10. [10]) Jb. 74, 100.

Digitized by Google

das Sein Gottes keineswegs unmittelbar aufgewiesen werden, [1]) weder nach seinem selbstständigen Sein, noch nach seinem Inhalte. Wenn wahr ist, was im Gefühle ist, so müsste alles wahr sein, Apisdienst u. s. f. [2]) Eine der deutlichsten Stellen der „Religionsphilosophie", welche sich auch mit den Gedanken der Phänomenologie und Encyclopädie in der Wertung und Beurteilung der Religion am nächsten berührt, mag hier erwähnt werden, weil wir ihrer später wieder bedürfen: „Die Religion ist diese Tätigkeit der *denkenden Vernunft* und des *vernünftig denkenden* (sic): sich, als Einzelnen, als das Allgemeine setzen und sich als Einzelnen, aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur dass bei ihr dies Tun, welches Religion ist, in der Form des Denkens erscheint, während die *Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft* in der Weise der Vorstellung stehen bleibt." [3]) Wie die Epigonen dieses „Stehenbleiben" auffassten, werden wir später sehen.

Mit der *psychischen Internirung* der Religion hängt auf's engste zusammen die Frage nach der *Quelle* des frommen Bewusstseins und seiner Vermittelung. Schon in der ersten Auflage der „Reden" *Schleiermachers* finden wir die Behauptung: „Anschauen ist und bleibt etwas einzelnes, abgesondertes, die *unmittelbare* Wahrnehmung, weiter nichts. So die Religion, . . . alles in ihr ist unmittelbar und für sich wahr." [4]) Ebenso behauptet Schleiermacher noch 31 Jahre später, in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre: „Unser Satz will der Meinung entgegentreten, als ob das Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen von Gott bedingt sei." [5]). *Hegel* vertritt die gegenteilige Meinung: Religion ist durchaus nichts ursprüngliches, sondern sie ist überhaupt nur, weil wir Denkende sind. [6]) „Der Verdacht, dass Gott *durch* das Denken nur *im* Denken ist, muss schon dadurch aufsteigen, dass der Mensch nur Religion hat, nicht das Tier" [7]), kurzum, wir treffen hier das direkte Gegenteil *Schleiermachers*, der aus einem *ursprünglichen* und unabhängigen Handeln Gottes (des Universums, des Weltgeistes) auf den Menschen das fromme Bewusstsein hervorgehen lässt, [8]) während *Hegel* zwischen Sub- und Objekt desselben als vermittelndes Organ zwischeneinschiebt das Denken [9])

Sehr scharf tritt uns die Antithese der beiden Geister auch auf dem Gebiet der *Erkenntnistheorie und Metaphysik* entgegen.

---

[1]) Ib. 78. [2]) Ib. 85. [3]) Ib. 117. [4]) Schleiermachers Reden 61. [5]) Glaubenslehre, 6. Aufl. 19. [6]) Relphil. I 26, 30. [7]) Ib. 75. [8]) Reden 53 (1. Aufl.) 63 (2 ff. Aufl.). [9]) Ausser den oben zitirten Stellen verweise ich auf Seite 12 der Relphil., die sich mehrfach in ein polemisches Verhältnis zu spezifisch schleiermacher'schen Ideen setzt (vergl. Schleiermachers Dialektik § 222. § 216 u. a.).

Digitized by Google

Schleiermachers gesammte Theologie ruht auf Kants Ablehnung einer über die blosse Erscheinungswelt hinausreichenden Erkenntnis,[1]) womit also auch auf Erkenntnis Gottes Verzicht geleistet ist. „Der Idee Gottes nähert man sich nicht“.[2]) Nun aber bedürfen wir eines transscendentalen Grundes für unsere Gewissheit im Wollen, wie im Wissen.[3]) Wie haben wir jedoch diesen transscendentalen Grund, der gleich Gott ist, zu denken? Wir erhalten keine andere Antwort als: Er ist das Sein, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind, die Einheit ohne Vielheit,[4]) die reale Negation aller Gegensätze,[5]) die Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze,[6]) die Identität von Denken und Sein,[7]) des idealen und realen[8]) und dergleichen. Wegen dieser Transscendentalität und Indifferenzirtheit Gottes ist auch Gott nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im *Gefühl* anzutreffen, indem das Denken immer an den Gegensatz gebunden ist.

Im Gegensatze zu *Spinoza,* dessen Substanz in der Summe der unendlichen Attribute aufging,[9]) im Gegensatze auch zu *Schelling,* nach welchem die absolute Identität des Idealen und Realen das einzig wahrhaft Seiende, und die Dinge, an sich ohne Realität, nur in der Substanz wahrhaft sind,[10]) sucht Schleiermacher der Identität von Gott und Welt (letztere im Sinne einer Totalität der Gegensätze[11]) ängstlich auszuweichen,[11]) sichtlich um einerseits dem Odium des Pantheismus zu entgehen, andererseits durchdrungen vom Eindruck der menschlichen Individualität, die er nicht mit Spinoza zum blossen modus herabsetzen kann. So behauptet er nun Gott als absolute, unterschiedslose Einheit aller Gegensätze, als transscendentalen Grund, in welchem sie alle zusammenkommen, und dennoch lässt er die Welt mit Einschluss aller Gegensätze neben ihr bestehen! „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott.“[12]) Schleiermacher übersieht, dass er sich bei seinen Bestrebungen in Widersprüche verwickelt: Wenn das Absolute in *unterschiedsloser* Einheit das konkret Differenzirte in sich befasst, so verlieren eo ipso die Gegensätze, damit auch die Individuen, ihre Realität. Wenn nun neben dieser *allumfassenden* Einheit eine andere Einheit real bestehen gelassen wird, welche die Gegensätze tolerirt, (die Welt) so ist das augenscheinlich eine contradictio in adjecto, denn als oberste Einheit umschlösse Gott auch die Welt, deren Gegensätze damit aufgehoben, für irreal erklärt wären.[13]) Wir sehen

---

[1]) Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. I, 101. [2]) Dialektik § 222, 1. [3]) Dialektik § 214. [4]) Dialektik § 523. [5]) Dialektik § 219,1. [6]) Dialektik S. 433. [7]) Dialektik S. 500. [8]) Dialektik S. 158. [9]) Spinoza, Ethik, I. Teil. 6. Def. [10]) Pünjer, Bd. I. Schürer, Schls. Rel.-Begr. u. d. phil. Vorraussetz. dess. S. 9 f. [11]) Dialektik § 219,1; S. 526, [12]) Dialektik § 433 f., 167. [13]) Vgl. E. Schürer S. 11 ff.

Digitized by Google

hier den Kant'schen Dualismus zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich in seiner ganzen Blösse und Dürftigkeit.

Trotz dieser individualistischen Tendenz [1]) und einer anderorts stark zu Tage tretenden *teleologischen* Neigung lässt sich Schleiermacher im allgemeinen in ein sehr nahes Verhältnis zu *Spinoza* und *Schelling* setzen. In *Hegel* tritt uns dem gegenüber ein Epigone *Leibnitzens* und *Fichtes* entgegen. Weder substantia constans infinitis attributis nach spinozistischer Fassung,[2]) noch Indifferenz der Gegensätze oder Identität von Geist und Materie nach der Weise *Schellings* und *Schleiermachers* ist ihm das Absolute, sondern *Geist*. „Geist aber ist dies: sich zu manifestiren, für den Geist zu sein.“[3]) „Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist.“ [4]) Gott ist nicht neidisch, dass er sich nicht mitteilt. Gott ist dies, sich zu offenbaren, offenbar zu sein.[5]) Konnte *Schleiermacher* dem bekannten Haller'schen Worte von der Unmöglichkeit erschöpfender Naturerkenntnis beipflichten, so würde die Stelle in *Hegels* Geist zu ergänzen sein:

„In's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist —“
„*Es sei denn, dass mit ihr du eines Wesens seist.*“

Damit sehen wir beide in fundamentalem Gegensatz. Auf den kosmischen Prozess als eine Selbstentfaltung des Geistes und seine Identität mit der logischen Auswirkung des endlichen Gedankens aus sich selbst heraus einzutreten, ist hier nicht der Ort.

Damit wäre in den Umrissen das *antithetische Verhältnis zwischen Schleiermacher und Hegel* skizzirt, und zwar in der Schroffheit, mit welcher es zunächst auf die Mit- und Nachwelt zu wirken berufen war. Im Interesse unserer speziellen Aufgabe jedoch, wie der historischen Gerechtigkeit, müssen wir noch einen Augenblick bei unserer Aufgabe verharren, um das eigentliche Wesen der Antithese ins richtige Licht zu setzen. Was *Hegel* vom Studium der Philosophie rühmt, dass es die Scheidewände, die absolut trennen sollen, durchsichtig macht, dass man, wenn man auf den Grund sieht, absolute Übereinstimmung findet, wo man meint, es sei der grösste Gegensatz,[6]) gilt bis zu einem gewissen Grade auch von dem Verhältnis seiner Religionsphilosophie zu derjenigen *Schleier*-

[1]) Man vergleiche besonders Schleiermachers Monologen S. 11: „Mein Tun ist frei, ja du bist überall das Erste, heil'ge Freiheit!“ [2]) Spinoza, Ethik I, 6. [3]) Man muss sich hüten, dieses Bonmot für eine erschöpfende Real-Definition zu nehmen; an einem andern Orte heisst es wieder: Geist ist dies, sich zu entwickeln, zu unterscheiden bis zur Wirklichkeit (Hegel, Religionsphil. II, 278). [4]) Religionsphil, II. 157. [5]) Ib. I, 59. [6]) Ib. I, 14 f.

Digitized by Google

machers. Leider müssen wir uns hier auf ganz wenige Nachweise beschränken, doch hoffen wir immerhin dartun zu können, dass *die Differenz zwischen beiden Systemen von Haus aus und im Kerne durchaus nicht so fundamental ist,* als die summarische oder von der persönlichen Verkettung mit diesen Ideenkreisen geblendete Betrachtung annimmt, und dass daher für eine Synthese beider Gedankengänge die Aufforderung in diesen selbst gelegen war.

Hegel tadelt an *Schleiermacher* mit ganz besonderem Nachdruck die Ausschliessung des Gedankens aus dem religiösen Akt. Gewiss ist dieser Protest gegen die Bestimmung der Religion als „Gefühl an sich", wie er es etwa auffasste, gegen ein reines oder schlechthiniges Gefühl vollständig berechtigt, denn ein solch ausschliesslich formelles Gefühl ist eine unpsychologische, unhistorische Fiction. Allein ist denn wirklich das „Gefühl" *Schleiermachers* so aller vorstellungsmässigen Elemente bar, wie sein Gegner ihm insinuirt? — Nein. Nie und nimmer könnte sonst *Schleiermacher* die Religion in der ersten Auflage seiner „Reden" eine „Anschauung des Universums" nennen, niemals würde er noch in der zweiten „Anschauung" und „Gefühl" promiscue gebrauchen! Vielmehr ist das religiöse „Gefühl" durch und durch mit theoretischen Ingredienzien durchsetzt.[1]) Wie eine prophetische Apologie klingt der Passus der „Reden": Welches einzelne Talent oder Vermögen immer aus der Totalität des menschlichen Geistes herausgegriffen werde, es bringt keineswegs abgeschlossen seine Werke hervor, vielmehr wird jedes von der zuvorkommenden Liebe und Unterstützung der anderen bewegt und durchdrungen, dass man sich an der Unterscheidung der herrschend hervorbringenden Kraft muss genügen lassen.[2]) Jeder Moment des Lebens ist ein zusammengesetztes aus jenen dreien (Denken, Fühlen, Wollen), wenngleich zweie davon nur als Spuren oder Keime vorhanden sind.[3]) „Erkennen, Gefühl und Handeln sind nicht einerlei und doch unzertrennlich".[4]) Wegen ihrer *inneren Einheit* und Gleichheit streben sie ineinander überzugehen; so entspringt z. B. aus der inneren Einheit des Menschen mit dem ihn erregenden Universum als ein eigener Zweig des Lebens auch das Handeln,[5]) und ebenso wird der Gefühlszustand, welcher die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Äusserungen *wesentlich* ausmacht, in das Denken aufgenommen.[6]) Die Betrachtung ist der Religion sogar wesentlich, und wem nicht der Sinn offen für das

---

[1]) Dies erkannte schon Biedermann, Freie Theologie S. 180, vor ihm Vatke u. a. Vergl. auch Joh. Rehmke, die Welt als Wahrnehmung und Begriff. S. 61 f. [2]) Reden S. 34. [3]) Glaubenslehre S. 9. [4]) Reden S. 57. [5]) Reden S. 73. [6]) Glaubenslehre S. 13.

Digitized by Google

Leben der Welt, der kann auch nicht fromm sein.[1]) Ja sogar die harmonische Gesetzmässigkeit des Weltalls sollen wir im unmittelbaren Gefühle haben?[2]) Sollte dies nicht zur Genüge beweisen, *dass Schleiermacher ein theoretisches Moment im religiösen Akte tatsächlich anerkennt?*[3]) Wenn *Bender* sagt; „Das Gefühl ist Erkennen, es ist so gut wie der Verstand Ausdruck der Vernunft in der Natur“,[4]) so ist dies allerdings ein sehr starker Ausdruck, den *Runze* mit Recht ablehnt,[5]) aber immerhin wird niemand leugnen, dass *Schleiermacher* das Gefühl nicht, oder doch nicht immer und durchweg so stark isolirte, als *Hegel* ihm zuschob.

Damit ist gleichzeitig die angebliche Unmittelbarkeit des frommen Bewusstseins durch *Schleiermacher* selbst stark verdächtigt worden. Wenn die Religion ein Anschauen des Universums,[6]) nun so ist eben doch das Auge ein vermittelndes Medium! Wenn ein verschlossener Sinn mit „zugeschlossener Stumpfsinnigkeit“ identisch,[7]) so schlägt eben die Betrachtung zum Unendlichen erst die Brücke! — Aber noch mehr! *Schleiermacher* bekämpft sich sogar verbis expressis: „Das Unendliche können wir *nicht unmittelbar* und durch sich inne werden, sondern immer nur *mittelst des Endlichen.*“[8]) — Ferner: Wenn „die ewige Welt auf die Organe unseres Geistes so wirkt, wie die Sonne auf das Auge,[9]) so ist es doch eben — wir können es trotz der Warnungstafeln nicht anders fassen — *die Sonne,* die auf uns einwirkt, nicht etwas, das „hinter dem Vorhang bleibt,[10]) keine völlig transscendente Potenz. Ebenso wenn Schleiermacher von einer *Offenbarung des*

[1]) Reden S. 46. [2]) Reden S. 92. [3]) Vergl. auch *Braasch*, Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen Reden. Jena, 1883, S. 63. Den von Braasch beigebrachten Belegen kann zwar nur zum kleinsten Teil Beweiskraft zugeschrieben werden; gerade diejenige unter ihnen, die in der angeführten Fassung das „gegenständliche Wissen“ der Religion zu einer fast gänzlich intellektualistischen Leistung des Gefühls macht, ist nicht ganz korrekt vermerkt. Braasch führt nämlich an: „Das Feinste in der Geschichte nimmt das Gefühl wahr“ (S. 64), während das Original lautet: „ . . . wie denn auch das Feinste und Zarteste in ihr nie wissenschaftlich, sondern nur im religiösen Gemüt kann aufgefasst werden“, und „im Gefühl“ ist doch nicht vollkommen gleich „vom Gefühl“! Dennoch behält Braasch Recht mit der Behauptung, es habe sich ein mehr oder weniger grosses Stück gegenständliches Wissen in Schleiermacher Gefühl hineingestohlen. Zu seinen Argumenten vergl. besonders Reden S. 106, den Gedanken, dass in unserem Gefühl die Ahnung einer höheren und innigeren, schönere Gestalten erzeugende Vermählung des Geistes mit der Materie sich vorfinde. Dass sogar auch im „schlechthinigen“ Abhängigkeitsgefühl ein gegenständliches Moment, das Woher dieser Abhängigkeit, mitgesetzt ist, hebt *Pünjer* richtig hervor. [4]) *Bender*, Schleiermachers Theologie I, S. 34. [5]) *Runze*, Sches. Glaubenslehre in i. Abhk. von seiner Philosophie S. 74. [6]) *Bender*, I, 19. [7]) Reden S. 46. [8]) Reden S, 135. [9]) Reden S. 70. [10]) Dialektik § 135.

Digitized by Google

Universums in jedem Augenblicke redet,[3]) so wird es uns immer schwer fallen, diese Offenbarung anders als im Sinne einer *Selbstoffenbarung* zu verstehen, denn zu der Unterscheidung eines *Phänomenalgottes* und eines *Gottes an sich* will sich Schleiermacher allem Anschein nach doch nicht versteigen. Wir haben es somit augenscheinlich mit einer Gottesoffenbarung im Sinne einer gewissen *Selbstmanifestation* zu tun. Selbstverständlich ist damit von einer erschöpfenden Erkenntnis und begrifflichen Erkennbarkeit des göttlichen Wesens noch keine Rede, wohl aber von einer partiellen. Auch von der Glaubenslehre hören wir mit Verwunderung, dass *Schleiermacher* ein ursprüngliches, von allem Gefühl unabhängiges *vollkommenes Wissen von Gott* keineswegs bestreiten, sondern nur bei Seite stellen will als etwas, womit es die christliche Glaubenslehre niemals zu tun haben kann.[4]) Lässt also *Schleiermacher* das Universum mit völligem Verzicht auf Erkennbarkeit Gottes *Knecht Ruprecht spielen?* Auch auf diesem Punkte finden wir abschwächende Gegenbehauptungen; gegen die Bejahung der Frage in der Dialektik[5]) appelliren mehrere richtige Stellen anderer Werke unwiderleglich an das natürliche Bewusstsein.

Gewiss bleibt eine bedeutende Differenz bezüglich dieses Punktes zwischen *Schleiermacher* und *Hegel* bestehen. Allein sie ist nicht so gross, dass der eine den religiösen Inhalt für völlig unvermittelt, der andere aber für vermittelt erklärte, vielmehr beruht sie darin, dass jener die lebendige *Betrachtung* dieser das *Denken der spekulativen Vernunft* das appercipirende Organ der Religion bilden lässt. Niemand wird behaupten wollen, dass diese Standpunkte *essentiell* sehr stark differiren, der zugibt, dass die Betrachtung auch denkend, das Denken auch betrachtend sein kann.

Es bliebe hiemit die *metaphysische Antithese* allein übrig. Ohne uns über den beträchtlich grossen Unterschied der ausgebildeten Theorien hinwegtäuschen zu wollen, können wir doch selbst hier eine gewisse prinzipielle Verwandtschaft nicht in Abrede stellen. Auch *Schelling*, dessen Bestimmung des Absoluten derjenigen *Schleiermachers* ziemlich nahe kommt, bestimmt seine Indifferenz der Gegensätze als Geist, konnte nicht auch dem *Theologen* eine derartige Enderklärung vorgeschwebt haben? Es darf uns daher nicht allzu sehr in Erstaunen versetzen, wenn das Universum, Ganze, Eine gelegentlich auch Welt*geist*, Gott genannt wird,[6]) ist es doch nichts anderes als eine Umprägung der *Schelling*'schen Weltseele.

All diese Annäherungen Schleiermachers gegen Hegel, so verborgen sie auch teilweise sich vorfinden und so leidenschaftlich sie

[3]) Reden S. 56. [4]) Glaubenslehre S. 19 f. [5]) § 216,8. [6]) Reden, S. 84, I. Aufl. (1799), verteidigt in den Anmerkungen S. 140, (1821); S. 243 (1. u. 2. Aufl.), 167 (1.—3. Aufl.).

Digitized by Google

von beiden verläugnet werden, sind in den prinzipiellen Ausgangspunkten des Systems begründet, sind durchaus nicht bloss zufällig. *Ebenso aber ist die Denkweise Hegels von derjenigen seines grossen Gegners bei weitem nicht so verschieden, als man gewöhnlich annimmt.* Ich weise auf die folgenden mit Absicht aus möglichst verschiedenen Lebensphasen des Philosophen gezogenen Stellen:

Im August 1796 schrieb Hegel, damals Hauslehrer in Tschugg bei Erlach, Kanton Bern, an seinen Freund Hölderlin ein eigenes Gedicht, betitelt „Eleusis", dem ich zwei Stellen entnehme:

„Mein Aug' erhebt sich zu des Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschaun.
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermesslichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen und staunend fasst
Er dieses *Anschau'ns* Tiefe nicht.
Dem Sinne nähert *Phantasie* das Ewige,
Vermählt es mit Gestalt . . . ."

„Auch diese Nacht vernehm ich, heilge Gottheit, dich.
Dich offenbart mir oft auch deiner Kinder Leben.
Dich *ahn'* ich oft als Seele ihrer Taten!
Du bist der treue Sinn, der fromme Glauben.
Der einer Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt"[1])

Wir begegnen in diesem Hymnus einer religiösen Stimmung, die derjenigen *Schleiermachers* in den „Reden" genau entspricht, höchstens dass die Form des Ausdrucks sich noch viel heftiger gegen den Willen unklarer Gefühle sträubt. Das Vergessen aller übrigen Lebensmomente, das völlige Verlorensein im Anschauen der Ewigkeit, die Blendung des erst nachträglich hinzutretenden Gedankens, das bewunderungsvolle Ahnen der Gottheit, dieses Ahnen im Tun des *Menschen,* all das sind Züge, die sich Punkt für Punkt in den „Reden" *Schleiermachers* finden, man vergleiche vor allem die Beschreibung des actus mysticus, der Geburtsstunde der Religion.[2])

Doch haben wir hier noch nicht eine Theorie, sondern nur einen plötzlichen Gefühlsausbruch des heimweherfüllten Herzens. Systematisch gedacht sind dagegen folgende, einem Manuskripte

---

[1]) Rosenkranz S. 78. S. 80. [2]) Reden S. (178. Aufl.), S. 55 (2. Aufl.).

Digitized by Google

Hegels aus dem Jahr 1800 entstammenden Reflexionen: „Das denkende Leben hebt aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich Entgegengesetzten heraus das Lebendige, vom Vergehen freie, nicht eine Einheit, eine *gedachte* Beziehung, sondern alllebendes, allkräftiges, unendliches *Leben* und nennt es Gott. Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, — denn dies sind nur Produkte der blossen Reflexion und als solche ist ihre Trennung absolut — sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion.“ [1])

Gerade auf dem Punkte, wo wir bei Schleiermacher nur eine verhältnismässig geringe Annäherung gegen Hegel'sche Gedanken aufweisen konnten, gewahren wir somit bei seinem Antipoden ganz überraschend analoge Anschauungen. Da aber die erwähnten Stellen für Biedermann ausser Betracht fallen (die Biographie Hegels von Rosenkranz erschien erst 1844), müssen wir uns nach weiteren Belegstellen umsehen.

Die Religionsphilosophie *Hegels* (frühestens 1821) sagt an einer berühmten Stelle: „Der Gegenstand dieser Disziplin ist der absolut höchste, diejenige Region, worin alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe. Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse finden ihren letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewusstsein, *Gefühl Gottes*. Sie ist so der Anfang und das Ende von allem.[2]) In ihr entladet sich der Geist aller Endlichkeit, *sie* gibt die Befriedigung und die Befreiung; sie ist „absolut freies Bewusstsein, das Bewusstsein der absoluten Wahrheit und so selbst *wahrhaftes* Bewusstsein; als Empfindung bestimmt, ist sie der *Genuss*, den wir *Seligkeit* nennen; als Tätigkeit tut sie nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestiren, die Herrlichkeit desselben zu offenbaren. Die Völker überhaupt haben dann dies religiöse Bewusstsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen, aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank

---

[1]) Rosenkranz S. 94 f. [2]) Ähnlich betrachtet auch *Schleiermacher* die Religion für die Voraussetzung der Kunst, des Wissens und des ethischen Tuns. (Reden S. 49 ff.). Am stärksten die 1. Aufl.: „Spekulation und Praxis haben zu wollen, ohne Religion, ist verwegener Übermut, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können.“ — „Sonach steht (bei Schl.) die Religion über der Wissenschaft und Sittlichkeit, beide vereinigend und mit ihrem Geiste durchdringend“. (Theodor oder des Zweiflers Weihe, anonym 1822, [von De Wette] I. S. 230).

Digitized by Google

der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem *Aether*, es sei im gegenwärtigen *Gefühl* der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser *Region* des Geistes strömen die Lethefluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz der Ewigkeit verklärt." [1])

In gleichem Sinne und mit ähnlicher dithyrambischer Beredtsamkeit redet *Hegel* an einer Reihe von Orten,[2]) und es wäre sehr einseitig, wenn man seine wahre und wirkliche Auffassung und Beurteilung der Religion in jenen Aussagen erblicken wollte, welche die Religion kaum über *Schopenhauers* lückenbüsserische „Volksmetaphysik" [3]) hinausgehen lassen. Allerdings sprechen die kritischen Xenien (1803—1806), die Phänomenologie (1806), die Encyklopädie (1816/1817 gelesen) und andere Schriften ziemlich offen das Postulat aus, die Philosophie müsse den Verlust der Religion ersetzen, resp. die mangelhafte Stufe der Religion als Vorstellung in die absolute des Denkens, der Philosophie aufheben. Selbst die Religionsphilosophie scheut sich nicht, die Religion ein stehen gebliebenes Denken, das durch die adäquat denkende Philosophie überflügelt werde, zu nennen.[4]) Anderseits aber schreibt das gleiche Werk der Religion die höchste Stellung zu. Ausser den oben angeführten Passus vergleiche den Ausspruch: „Das letzte ist, dass die Religion überhaupt die *höchste Sphäre* des menschlichen Bewusstseins ist, es sei Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht als in die Region der absoluten Wahrheit." [5])

Dieser Sachverhalt ist nicht anders erklärbar, als dass bei *Hegel* zwei völlig verschiedene Religionsbegriffe vorliegen:[6]) ein spezieller, der die Religion mit bestimmten begrifflich-dogmatischen Ausprägungen des frommen Bewusstseins identifizirt, und ein allgemeinerer, der die Religion nicht an solche Einschachtelungen reflektirender Art bindet, und eher mit unserem Worte „Religiosität" bezeichnet würde. Der erstere ist vom Boden des Systems aus gewonnen, letzteren hat die lebendige Erfahrung unmittelbar diktirt. Wir haben eine *Proklamation* und eine *Beichte* vor uns, und die beiden wollen sich nicht decken. Ein weitsichtiger Kopf hätte gleich anfangs erwarten können, dass die Geschichte sehr bald diese Verquickung zweier Begriffe sprengen und in ihre Componenten auflösen werde.

---

[1]) Hegel, Religionsphil. I, 3 f. [2]) z. B. I, 52, 61, 165. [3]) *Schopenhauer*, Parerga und Paralipomena V, 338 ff. Welt als Wille und Vorstellung II, 190, vergl. S. 192 den Satz: „Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen." [4]) Religionsphil. I, 117. [5]) Ib. I, 30. [6]) So auch Seydel, Religionsphil. S. 25.

Digitized by Google

Mit diesen Ausführungen glauben wir die behauptete vielfache innere Verwandtschaft *Schleiermachers* und *Hegels* erwiesen zu haben. Es bleibt uns nur übrig, zum Verständnis des eigentümlichen Verhältnisses ein abschliessendes Votum abzugeben.

Bereits stellten wir Schleiermacher und Hegel als Herrnhuter und Rationalist höherer Ordnung einander gegenüber, als Romantiker des Gefühls und der Reflexion. *Das ist die psychologische Fundirung des Gegensatzes*, den die Geschichte hervortrieb. Hier Vorwiegen des Gefühls, dort des Intellekts. Das Gefühl ist seiner Natur nach gerne passiv, das Denken aber aktiv — so wie Schleiermacher sein Gefühl in kindlicher Passivität sich von den äusseren Einflüssen erfüllen lassen,[1] das Denken Hegels aber schwingt sich in kühnem Fluge auf eigenen Fittigen empor zu den Höhen der Gottheit, dass jede Schranke falle zwischen dem endlich Bedingten und dem Allbeherrschenden. Es ist der Gegensatz des demütigen Frommen und des stolzen Weisen, hier seliges Genügen, wenn und dass Gott sich zum Menschen herniederbeugt, dort ungestilltes Verlangen, bis der Mensch Gott gleich geworden und ihm ins Angesicht schaut, also jener nämliche Unterschied, der die morgenländische und die abendländische Christologie,[2] den semitischen und indogermanischen Gottesglauben[3] charakterisirt. — *Schleiermacher* schreitet nach einem Bilde von *David Strauss*[4] im Philosophen- und Rhetorenmantel einher; ja, aber in diesem Gewande verbirgt sich ein religiöser *Rousseau*, und seine Predigt lautet: „Zurück zur Natur![5] Weg von Metaphysik und Moral, hin

[1]) Reden S. 137. [2]) Harnack, Grundriss der Dogmengeschichte, S. 242. [3]) Ernest Renan, De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation. [4]) David Friedrich Strauss, Schl. u. Daub, zuerst Halle'sche Jbb. 1839, dann in den „Charakteristiken und Kritiken". [5]) Vergl. namentlich auch die dritte seiner „Reden", z. B. S. 175: „Seht, wie das himmlische Gewächs (der Religion) ohne euer Zutun mitten in euern Pflanzungen gedeiht. *Stört es nicht und rauft es nicht aus.* „S. 153": Das Universum bildet sich selbst seine Betrachter und Bewunderer." „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder andern, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt wird . . . ., so müsste sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln" (154). Wer hindert das Gedeihen der Religion? Antwort: Die verständigen und praktischen Menschen von heutzutage! . . „Von der zarten Kindheit an misshandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren." (154). Man sieht, dass Schleiermacher nicht nur im allgemeinen die Mission Rousseaus aufnahm, sondern von den Ideen dieses Mannes tief durchdrungen war. Gerade die angeführten Sätze, erinnern sie nicht im höchsten Grade an die Grundsätze des Emil: Il faut laisser (aux enfants) l'usage de toutes les forces que la nature leur donne, et dont ils ne sauraient abuser." „Il faut, dans les secours qu'on leur (aux enfants) donne, se borner uniquement à l'utile réel . . ." (Rousseau, Emile, Paris 1874, p. 48) und ähnliche Fundamentalideen?

Digitized by Google

zur Quelle eigener Erfahrung, zur Anschauung des Universums." Den Sophisten nicht unähnlich, möchte er mit *Protagoras* ausrufen: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, nur dass dieser *ἄνθρωπος* eben der mit objektivem Inhalt angefüllte, der inspirirte und nicht der vernunftmässig messende Mensch ist. *Hegel* dagegen gleicht *Sokrates*, der, obwohl ein Todfeind selbstvergnügter Autoritätsvergötterung, dennoch mit aller Kraft den atomisirenden Tendenzen der Subjektivisten entgegentrat. Wie Sokrates bekämpfte auch Hegel die individualistische Willkürherrschaft seiner Zeit, die massloser Zersplitterung entgegenzueilen drohte,[1]) wie jener fand er einen unerschütterlichen Damm gegen die Anarchie des Gefühls in der gemeinschaftbildenden Macht des Gedankens. *Schleiermacher ist ein zweiter Rousseau, Hegel ein zweiter Sokrates auf dem Gebiete der Religionsphilosophie.* Jener begeisterte als Prediger die Menge, seine Cultusstätte war das Gotteshaus; dieser aber erbaute sich einen eigenen Tempel: die Philosophie.[2])

War ein Unterschied in der geistigen Beanlagung beider Denker von Anfang an gegeben, so drängte die extrembildende Macht der Geschichte darauf hin, den Unterschied zum Gegensatz zu steigern. Die ursprüngliche *Präponderanz* von Gefühl oder Denken, wie wir sie bei *Schleiermacher* wie *Hegel* gefunden haben, wurde zur Behauptung des *ausschliesslichen* Eigentumsrechtes jeder dieser Funktionen auf die Religion. Indem ersterer sich der theologischen Laufbahn zuwandte in richtiger Erkenntnis seiner Berufung, war sein Interesse bleibend an das religiöse Phänomen als eine geistige Grundtatsache gekettet, Hegel dagegen als Philosoph, und zwar als spekulativer Philosoph sah sich einem weit grösseren Umkreis von Tatsachen gegenüber. Darum ist *Schleiermacher* induktiver Empirist, ausgehend von der unmittelbar vorliegenden frommen Erfahrung, die er nicht erst durch ein System garantirt zu haben braucht,[3]) *Hegel* aber gelangt, den Boden der Empirie verlassend, erst als *Biograph der Idee*, indem er ihre „logischen" Bahnen verfolgt,[4]) zu der Etappe der Religion, woselbst er aber nicht verweilen darf. — Infolgedessen fasst Schleiermacher das religiöse Leben mit Betonung der *Subjektivität* vorwiegend von der psychologischen, Hegel von der metaphysischen Seite, wobei die *Objektivität* der Religion hervortritt. So gerieten beide, indem sie ein einzelnes, ob auch hervorragendes Moment des religiösen Prozesses herausgegriffen und diese Resultante zum organisirenden Prinzip eines Lehrsystems erhoben, in Einseitigkeit, besonders da die ge-

[1]) Wenn es schon heisst: „Quot capita, tot sententiae", was für eine Anarchie müsste erst aus der Betonung des Gefühls hervorgehen! [2]) Religionsphil. I, 5. [3]) Reden 63. [4]) Religionsphil. I, 60.

Digitized by Google

schichtliche Lage, der Rationalismus mit seinem trockenen, der Religion allen Saft aussaugenden Moralismus, die Orthodoxie mit ihrer die lebendige Religion gleichfalls erstickenden Vergötterung des Intellekts, die Gefahr einer zur völligen Negation übertriebenen Opposition erheblich gemacht hatte. *Hegel* wurde zum *Scholastiker*, (auch seine Verachtung der Empirie erinnert ganz an die mittelalterliche Weltflucht), *Schleiermacher* zum *Agnosticist*, er verzichtet auf Erkenntnis Gottes.

Doch waren es fruchtbare Einseitigkeiten, die sich gegenseitig ergänzten, und es ist ein treffliches Bild, wenn der Volksmund sie „Salz und Pfeffer" nannte.[1]) Und wenn die beiden grossen Geister sich auch im persönlichen Verkehr gegenseitig abstiessen, so gilt eben das Wort:

„Zwei Männer sind's, ich hab es lang gefühlt,
Die darum Feinde sind, weil die Natur
Nicht *einen* Mann aus ihnen formte." [2])

Die Nachwelt aber dankt der Geschichte für diese Entzweiung.

Hegels System erfuhr sehr bald eine fast unerhörte Anerkennung. Die Welt der Gebildeten machte sich mit ihm bekannt und murmelte in staunender Ehrfurcht Hegel'sche Zauberformeln. Selbst von Schleiermachers Schülern gingen viele, und zwar gerade von den begabtesten, wie z. B. *Rosenkranz*, in's Hegel'sche Lager über. Die Hegel'sche Eiche entzog der Schleiermacher'schen Palme die Nahrung. *David Strauss* schildert jene Zeit mit dem folgenden Anfangsworten seiner Glaubenslehre: „Es waren schöne, hoffnungsreiche Friedenstage für die Theologie, mit welchen das vierte Jahrzehend unseres Jahrhunderts sich eröffnete. Dem langen Hader zwischen Philosophie und Religion schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt, und das Hegel'sche System wurde als Kind des Friedens und der Verheissung ausgerufen, mit welcher eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen sollten. Weltweisheit, die stolze Heidin, unterwarf sich demütig der Taufe und legte ein christliches Glaubensbekenntnis ab, wogegen der Glaube seinerseits keinen Anstand nahm, ihr das Zeugnis vollkommener Christlichkeit auszustellen." [3]) — So war es indertat. Man eilte zum Hegelismus wie zu einem mächtig aufblühenden Bankhause, das unentgeltlich seine Anteilscheine ausgibt. Selbst

[1]) Friedr. Todt, Die theologische Fakultät der Universität Berlin, 1896. S. 5. [2]) Goethe, Torquato Tasso III, 2. [3]) Dav. Strauss, Die christliche Glaubenslehre I, S. 1 f.

Digitized by Google

die orthodoxesten Männer kamen gelaufen, Leute, die es dem äusseren Anscheine nach eigentlich gar nicht nötig gehabt hätten. Aber wenn man zu den Renten des Glaubens auch noch die Zinsen des Kulturkapitals einziehen konnte, warum hätte man sie denn verschmähen sollen? Das neue Leihinstitut übte folglich eine mächtige Anziehungskraft aus. Bankdirektor *Marheinecke,* seit 1820 der Kollege *Schleiermachers* als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin, hängte die hehren Namen der Trinität, der Menschwerdung Gottes und andere zugkräftige Titel aus und drückte der herbeiströmenden Menge, die mistrauisch, aber bewundernd vor dem stolzen Geschäftshause der Firma Hegel stehen blieb, als ermutigenden Prospekt des neuen Unternehmens das Apostolikum in die Hand. [1]) „Nur mutig hereinspaziert", rief *Göschel* und zeigte dem staunenden Volke ein unfehlbares Rezept, vermittelst dessen man aus echt Hegel'schen Dokumenten beispielsweise die leibliche Verklärung beweisen konnte. Wer das Experiment nicht fertig brachte, weil er es nicht begriff, freute sich dennoch und verkündete nicht weniger stolz der zweifelnden Mitwelt als neueste Errungenschaft der endlich, endlich zum Schauen durchgedrungenen Vernunft, dass andere es konnten. Der Jurist *Stahl* wusste der Firma beinahe ein Patent als königlich preussische Staatsbank auszuwirken, die rosigste Laufbahn schien ihren Adepten bestimmt. Hegel war der Mann des Tages, der Prophet der Weisen und Unmündigen, die Säule der Herrschenden, der grosse Schirmherr der Gläubigen. In seinem Namen segneten sich die Parteien der Erde.

Aber o weh! Die Herrlichkeit war von kurzer Dauer. Die Verschiebung des geistigen Kapitals war zu schroff, als dass die Krisis lange hätte ausbleiben können. Die Hegel'sche Philosophie trug den Keim der Opposition in sich. In dem linken Flügel des Riesengebäudes siedelten sich radikale Gesellen, rohe Jakobiner an, Leute, die es insgeheim sogar mit der exakten Forschung hielten und — welche Verhöhnung des Patriarchen — bei der Naturwissenschaft borgten. Die Spaltung wuchs immer mehr, und bald war es dazu gekommen, dass die äusserste Linke den Namen des Christentums lästerte, während die Rechte das apostolische Glaubensbekenntnis als Compendium des Hegelismus ausrief. Frauenstädt, Daumer und andere forderten von der Philosophie das offene Bekenntnis, dass zwischen der Philosophie und Religion eine unübersteigliche Kluft bestehe. *Strauss* sezirte nach den anatomischen Grundsätzen Hegels das christliche Dogma und wies Glied für Glied Fäulnis und Verwesung nach, und wie gar der Name *Feuerbach* erschallte, da

[1]) Vergleiche Marheinecke, Lehrburch des christl. Glaubens, 2. Auflage, 1836.

Digitized by Google

war's, als ob der Feuerruf erklungen wäre in den prunkenden Räumen. Zionswächter *Hengstenberg*, der in seiner 1827 gegründeten „evangelischen Kirchenzeitung" schon lange von unheimlichen Dingen orakelt hatte, stiess laut ins Schlachtenhorn und verkündete den regierenden Kreisen, welch giftige Natter sie am ahnungslosen Busen genährt hatten. Selbst der so bescheidene, sanfte Neander besann sich auf sein jüdisches Blut und donnerte in blindem Fanatismus[3]) wider den Moloch der Philister, den Gott der Hegelianer. Auf der anderen Seite gingen die Radikalen über Feuerbach noch weit hinaus, Stirner und andere rechneten ihn zu den „Theologen, gläubigen Heuchlern, knechtischen Naturen",[4]) und mit grimmiger Ironie liess der radikalste der Radikalen, *Bruno Bauer*, anonym seine „*Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen*" erschallen,[5]) ein komisch boshaftes Zerrbild pietistischer Entrüstung. Es war ein heilloses Wirrwarr, eine regelrechte Revolution! In hellen Schaaren stürzten zuerst die Orthodoxen aus dem wankenden Gebäude des Hegelismus, denn lieber wollen sie das Nebenprofitchen moderner Bildungselemente preisgeben, als den Heiligenschein uralter, durch Jahrhunderte erprobter Rechtgläubigkeit gefährden. Ihnen folgten raschen Laufes die Junghegelianer, die im eigenen Hause alles kurz und klein geschlagen hatten, und daher ohne Schmerzen auszogen; denn gemütlich war es ihnen in den weltfeindlichen Klostermauern des imposanten Gebäudes doch nie gewesen.

Im Zentrum aber verharrte unentwegt ein kleiner Trupp kernhafter Leute, stark genug, um sich gegen rechts und links selbständig zu behaupten, einsichtig genug, sich durch keine Schlagwörter imponiren zu lassen, Männer wie *Vatke*, *Zeller*, *Erdmann*, *C. Schwarz* u. a., der grösste *systematische* Denker unter ihnen aber war wohl *Vatke*, der Lehrer Biedermanns.[6]) Diesen Männern verdankt es die Firma Hegel, dass noch heute ihr Bankerott

---

[1]) Biedermann, H. Lang S. 41. [2]) *Biedermann*, Vortr. S. 134 (F. Chr. Baur). [3]) Bei jenem bekannten Gebartstagständchen vom 16. Januar 1841, vergl. Biedermann. Erg. S. 393 [4]) *Carl Schwarz*, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. Aufl. 1861, S. 207. [5]) Vergl. Überweg III, 417. *J. Kreyenbühl scheint* sich in seinem Buche „Die Notwendigkeit und Gestalt einer kirchlichen Reform", S. 54, über den Sinn und Zweck dieses 1841 anonym erschienenen Buches zu irren. Das Buch ist durchaus ironisch (Vergl. *K. Hase*, Kgsch. III, 2. Teil, S. 512). Oder kennt der gelehrte Verfasser eine andere Schrift dieses Namens? [6]) Es ist ungemein zu bedauern, dass Vatke diese Stellung nicht von allen Seiten zugeschrieben wird. Selbst das zweibändige Werk von Pünjer würdigt diesen geistvollen Denker keiner eingehenden Besprechung. Soll es Vatke in der Religionsphilosophie ergehen wie mit seinen alttestamentlichen Leistungen?

Digitized by Google

nicht unbestritten anerkannt ist, sondern dass noch immer höchst dankenswerte, obschon nicht racenreine Leistungen aus ihr hervorgehen.

Mit einem Worte sei auch der *treibenden Kräfte* in diesem Umschwung gedacht. Wir haben in *Hegel* selbst widersprechende Elemente aufgedeckt und dem starren Gefüge des Systems zuwider den lebendigen Pulsschlag der persönlichen Erfahrung vernommen. Allein in *Hegel* selbst war die letztere im Allgemeinen gebunden. Hegel hatte in potenzirtester Form das Prinzip ewiger Entwicklung proklamirt und dennoch das Denken in angeblich ewige, eiserne Fesseln gelegt und zur Ruhe gebracht. Dagegen empörte sich der gesunde Sinn, die reale Wirklichkeit, das ewig frei sein wollende Denken. Gewiss, wir haben in der nachhegelschen Dekadenz nichts anderes als *die Reaktion des vergewaltigten Realismus.*[1])

Suchen wir nach den Vermittlungen dieses Realismus, so finden wir insbesondere, nicht ausschliesslich, deren zwei: *Schleiermacher* und *die Naturwissenschaft. Dav. Strauss, Ferd. Christian Baur, Feuerbach* waren Schleiermacherianer, bevor sie zu Hegel hinübertraten.[2]) Die Hegel'sche Philosophie allein hätte keine solche Erscheinungen hervorrufen können.[3]) Vor allem die kritischen Arbeiten von David Strauss hatten an Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu ein zum Teil grossartiges Vorbild, und sie waren es, die 1831 Strauss von Tübingen nach Berlin zogen.[4]) Aber ebenso waren es Schleiermachers Anschauungen über das Wesen der Religion, die Strauss Jahrzehnte lang, zumal in der letzten Zeit, beeinflussten. Ich mache darauf aufmerksam, dass die vielumstrittenen *„Wir" des „alten und neuen Glaubens" niemand anders sind als die „Ihr" der Schleiermacher'schen „Reden".*[5]) *Strauss hob den Handschuh auf, den Schleiermacher den gebildeten Verächtern der Religion hingeworfen hatte und bewies aus der eigenen Theorie des Redners, dass der Vorwurf der Irreligiosität ungerechtfertigt gewesen*, gewiss wenigstens nach dem Schleiermacher'schen Religionsbegriff.[6]) — Auch *Feuerbachs Illusionstheorie* ist durch und durch von den Gedanken des grossen Reformators der neueren Theologie erfüllt, und so sehen wir denn hier die Antithese Schleiermacher-Hegel von der destruirenden Seite aus verwertet.

---

[1]) *C. Schwarz*, S. 202. *L. Feuerbach* erstrebt in seinem „Wesen des Chr." nur die pneumatische *Wassertherapie* der *natürlichen Vernunft* (S. VIII). [2]) Ib S. 27. [3]) Ib. S. 27. [4]) Ib, S. 27. Einen andern Grund erzählt *C. J. Kambli.* Dav. Fr. Strauss, S. 8. *H. Benecke*, W. Vatke, S. 71. Die grosse Beeinflussung Strauss' durch Schleiermacher jedoch S. 75. Vergl. Hausrath I 67, 63. [5]) *Man vergleiche nur z. B. „Reden" S. 2 mit „Alt. u. n. Glauben" S. 198 ff.* (12—14. Aufl.). [6]) Strauss S. 98 ff.

Digitized by Google

Sehr einseitig aber ist es, die Anteilnahme der *Naturwissenschaften* an der Zersetzung des Hegelismus zu unterschätzen, wie es meistens geschieht. Die von Hegel expropriirte empirische Forschung rächte sich durch verzweifelte Angriffe auf die Spekulation. Nicht umsonst sollte Hegel im Jahre 1801 die Existenz der ohne sein Wissen am 1. Januar desselben Jahres durch Piazzi bereits entdeckten Ceres aus spekulativen Gründen als unwahrscheinlich abgelehnt haben.[1]) Feuerbach beruft sich fortwährend auf naturwissenschaftliche Tatsachen.[2]) Schon der zweite Satz seines „Wesen des Christentums" handelt von der Religiosität des Elephanten[3]), und der dritte vergleicht unter Berufung auf Cuvier die elephantische Intelligenz mit der des Hundes;[3]) die Methode der analytischen Chemie leitet ihn auf seinen Untersuchungen,[4]) das gegenwärtige Aufblühen des Empirismus und Materialismus[5]) war sichtlich ein Stimulus zu seiner gesamten Schwankung vom Hegelismus zum Materialismus.

Als nun dieserrnassen der Hegelismus ins Wanken geriet, als nun einmal der spröde Panzer der apriorischen Begriffs-Dialektik vor den Lanzenstichen der historischen Kritik und den Schwerthieben der Naturwissenschaften rissig geworden war und Stück um Stück abfiel, was Wunders, dass man wieder zur Tarnkappe des Schleiermacher'schen Gefühlsprinzips griff, um vor Stich und Hieb geborgen zu sein? Das taten denn auch viele Theologen und zogen sich auf den Gefühlsstandpunkt zurück, in ein Schneckenhaus, das allerdings niemand kontroliren und bekriteln kann, da niemand in dasselbe hineinsieht. Und merkwürdig, wie leicht das formlose Vacuum des Gefühls sich mit dem buntesten Inhalt füllte! Die Bilder der Aussenwelt, Kirchenlehre, Kritik, Wissenschaft zogen mit hinein in das Schneckenhaus und gaben sich plötzlich als die ureigendsten Innenfunde des Subjekts. — So beobachten wir also entsprechend dem Rückschritt des Hegelismus ein neues Anwachsen Schleiermacher'scher Grundsätze, eine Reihe von Synthesen dieser beiden Koryphäen, namentlich in Süddeutschland und der Schweiz.[6]) Die genialste unter ihnen aber, eine durchaus als Neuschöpfung zu bezeichnende Arbeit, ist das System A. E. Biedermanns.

---

[1]) *Falkenberg*, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., 394 f., *Rosenkranz*, S. 154 f. [2]) *Wesen des Chr.* S. 1, 3, 6, 10, 36, 48, 275 u. a. [3]) Feuerbach, Wesen des Chr. S. 1. [4]) Ib. S. VI. [5]) Ib. S. 275 f. [6]) *Biedermann*, Aufs. S. 110, *Schwarz*, S. 27.

Digitized by Google

Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem Hebräerbrief.

Von lic. theol. Herm. Kutter, Pfarrer in Vinelz (Kt. Bern).

(Schluss.)

Die Wirksamkeit der προσφορα im Heiligtum hängt also von der Kraft der vorhergegangenen θυσια ab. Ist diese wertlos wie im A. T. so gilt auch jene nichts. Ist sie dagegen wirksam, dann hat auch jene Bestand. Darum mussten im A. T. immer wieder προσφοραι dargebracht werden, weil die θυσιαι stets unkräftig blieben. Jesu θυσια geschieht nur ἅπαξ. Darum ist auch seine προσφορα im Himmel einmalig, das heisst: *Jesus hat im Gegensatz zu den alttestamentlichen Opfern mit seinem Tode den Tod überwunden, darum braucht er nicht oftmals zu leiden. Der Kreislauf des Todes hat jetzt aufgehört und in gerader Linie kann sich die προσφορα Gott entgegenbewegen, vor dessen Tron sie auf ewig gültig ist.* Das ist auch hier wieder der Grund von der so „auffälligen" Selbstständigkeit des blossen Opfers Jesu, während die Bemerkung,[1]) man könne eben Jesu Kreuzestod auch schon als προσφορα ansehen, eigentlich nichts beweist und zu ihrer eigenen Stütze Zuflucht zu jener Unterscheidung zwischen zwei Standpunkten nehmen muss, die ihre eigene Verlegenheit an der Stirne trägt. So haben wir auch hier wieder *die Selbständigkeit des Todes Jesu* darin gefunden, dass derselbe dem Tode ein Ende gemacht hat. Aber wie oben, ist es auch hier zum Vorschein gekommen, dass Jesu Tod als solcher noch nicht das eigentliche Heilsgut verschafft, sondern nur die Bedingung, den Boden dafür. (Vgl. wie V. 25 u. V. 26 προσφορα und θυσια einander entgegengehalten werden). Kap. X, 10.

3. Kap. X,10.

„In welchem Willen wir geheiligt sind durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für allemal".

Über ἐφάπαξ vgl. das soeben Gesagte. προσφορα heisst hier der Kreuzestod und nicht θυσια, aus keinem andern Grunde, als weil derselbe auch so genannt werden kann, wie so wird sich sogleich zeigen. Da unsere Stelle mit Ausnahme eben des Wortes προσφορα

---

[1]) von *Riehm.*

Digitized by Google

aus dem Obigen erklärt werden kann, so wenden wir uns nun diesem Worte, d. h. der Betrachtung des Kreuzestodes Jesu unter dem Begriff der sühnenden Darbringung zu. Haben wir schon oben das sühnende Element im Tode Jesu nicht geläugnet, so heben wir es hier angesichts des Ausdruckes προσφορᾳ ausdrücklich hervor. Jesu Tod war indertat nicht nur ein Sieg über den Tod, sondern auch eine Sühne. Darum kann die Blutsprengung nicht von ihm getrennt werden und *Riehm* hat durchaus Recht mit der oben angeführten Bemerkung, „dass die zwei im schattenhaften, irdischen Vorbilde notwendig auseinanderfallenden Akte der Opferdarbringung bei Jesu in *einen* Akt zusammenfallen". Diese Bemerkung stört unsre Unterscheidung zwischen Tod und Blutsprengung durchaus nicht. Im Gegenteil, wir können, ausgehend von unsrer Grundanschauung, *eine noch viel engere Verbindung* von beiden herstellen als *Riehm*, welcher in den angeführten Worten diese Verbindung nur *formell* erklärt, d. h. durch den Hinweis auf Jesu Vollkommenheit der alttestamentlichen Opferdarbringungen gegenüber. Aber diese Vollkommenheit selbst macht er nicht *inhaltlich* namhaft. *Der eigentliche Grund, warum Christi Tod auch sühnhaft ist liegt in nichts anderem als in seinem Charakter der Todesüberwindung selbst.* Der Tod ist der Sünde Sold. Nimmt also Jesus den Tod auf sich, so thut er es nicht nur zur Vernichtung des Todes, *sondern auch zur Sühne für die Sünde,* die ja eben durch diese Bezahlung ihres Soldes vor dem Angesichte Gottes gesühnt ist. *So ist nun Gott genug getan, dessen Ansehen ja darauf gerichtet ist, ein Verhältnis zwischen der Gemeinde und sich herzustellen, wo die Sünde ausser Kraft gesetzt ist.* Aber nicht an Gott hat Jesus mit seinem Tode etwas bezahlt, — wie wenn Gott nur *so* hätte gnädig sein wollen — *sondern er hat sozusagen der Sünde ihren Tod zurückbezahlt und sie damit unwirksam gemacht.*

Das Verhängnis der Sünde und des Todes war eine durch menschliche Schuld hervorgebrachte geschichtliche Tatsache. Das ist nun die Gerechtigkeit Gottes, dass er die Verschlingungen und Verkettungen der irdischen Geschichte nach den einmal vorhandenen Gesetzen ihrem Laufe überlässt und sich darum nur durch eine in ihre Wirrsale eintretende aber sie auf dem Wege eines sich von selber ergebenden natürlichen Resultates überwindende Heilstat aussöhnen lässt. *Der göttlichen Gerechtigkeit geschieht dadurch genug, dass Christus in das über die Sünde verhängte Geschick eintritt.* Nicht einen beleidigten Gott söhnt Christus aus, sondern er tut der in dem irdischen Geschick der Menschen waltenden Gerechtigkeit Gottes genug, indem er in menschlicher Teilnahme alle Folgen dieses Geschickes trägt, dieselben aber überwindet und so eine bis dahin

Digitized by Google

durch Sünden- und Todesherrschaft verhinderte Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zustande bringt. [1]) Von einer Stellvertretung und einer Übernahme unserer Strafen [2]) finden wir nichts. Die Strafen der Menschen hat Christus allerdings getragen. Aber nicht die, „welche die Gerechtigkeit Gottes den Sündern *hätte* auferlegen müssen," [3]) sondern die, welche die Menschen *wirklich* trugen. Sie waren ja schon im Weh des Todes und Knechte infolge ihrer Todesfurcht. Kap. II, 15. Nicht *ἀντι ἡμων*, sondern *ὑπερ ἡμων* hat Christus den Tod erlitten." [4]) Es ist eben in dem, was Christus tat, beides unmittelbar eins: Erlösung und Versöhnung. *In seiner ungeteilten Persönlichkeit trägt er den Sieg über den Tod zur Schau, was nichts anderes ist, als eine Genugtuung für die im Sterben der Menschen sich manifestirende Gerechtigkeit Gottes.* Darum gehört sein Blut zu seinem Tode und kann es Eph. I, 7 heissen *ἐν ᾧ ἔχομεν την ἀπολυτρωσιν δια του αἱματος αὐτου.*

Ja, eben darum kann man das Eingehen Jesu, *δια του ἰδιου αἱματος* Hebr. IX, 12 ebenso gut zu seiner irdischen Stellung rechnen, wie zu seiner himmlischen, insofern, wie *Riehm* sagt, am Kreuze das anfieng, was sich im Himmel fortsetzte. Schon am Kreuze kommt nämlich das verströmte Leben des Heilandes zum Vorschein; allein, weil es ein ewiges Leben ist, so betätigt sich dasselbe erst im Himmel, worüber später.

Zurückblickend von hier auf die Symbolik des alttestamentlichen Kultus erkennen wir nun seine Schattenhaftigkeit vollständig. Es ist das Charakteristische des Schattens, dass er nur die leere Form des Körpers wiedergibt und dass er uns deshalb verführt, auf die *blosse Form*, nicht auf den *Inhalt* zu schauen. Die Form ist aber an sich sinnlos. Indem man dies nicht recht erkannte, ist man immer wieder dazu gekommen, *in beiden Testamenten eine Parallele zu finden.* Schaut man auf den Inhalt, *so sind beide Testamente total von einander verschieden.* Das eine nämlich *hat* Inhalt, das andere *nicht.* Das eine beruht auf dem realen Sieg über den Tod, das andere müht sich im Schatten des Todes ab. Nur der Tod ist

---

[1]) Damit ist auch die Antwort auf die Frage Riehms gegeben: Wie man erklären wolle, dass das Leiden Jesu auch zu seiner Opferdarbringung gehöre, wenn man sich nicht entschliessen könne, darin eine Genugtuung für die Gerechtigkeit zu sehen. — Was Riehm in demselben Zusammenhang vom stellvertretenden Aufsichnehmen der Sünden sagt, ist ohne den Gedanken der Todesüberwindung als der eigentlichen Busse unverständlich — „die Sünden Anderer tragen" ist ein an sich unverständlicher Gedanke. (Riehm S. 544).
[2]) Im altkirchlichen Sinne. [3]) *Riehm,* a. a. O. S. 546. [4]) So auch *v. Hofmann,* Schriftbew. II S. 320 f.

Digitized by Google

es, dessen Herrschaft die alttestamentlichen Opfer zu einer blossen Zeremonie stempelt. Wie wenig ceremoniell aber der Opfertod an sich ist, das sehen wir an Jesu, dessen Tod *der einzig denkbare Weg*, zur Vollkommenheit zu führen, war. In Jesu Opfertod ist *Heilsarbeit*, in den alttestamentlichen nur sozusagen ein ernstes gottesdienstliches Spiel. Indem man versäumt hat, dies auseinander zu halten, ist man dahin gekommen, die Betrachtung des Todes Jesu unter dem Schema des Opfers als unangemessen und als blosse Accomodation an die damaligen Vorurteile auszugeben. Allein die Hingabe Jesu in den Tod ὑπερὴμων findet ihre Erklärung nicht in irgend einer tiefsinnigen Idee, die man so oder anders wenden kann, sondern in der einfachen Erwägung, *dass Jesus darum ein Opfer für uns wurde, weil er dadurch den Tod überwand und so der Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Beziehung des Todes auf die Sünde manifestirt, genug getan hat.*

3. *Die Bedeutung des Selbstopfers Jesu für sein Hohepriestertum.*

Nachdem wir die Kraft des Todes Jesu als eines Opfers für die sündige Menschheit in seiner Todesüberwindung und in der damit gegebenen Sühne für ihre Sünden aufgezeigt, müssen wir die Bedeutung dieser Tatsache für das Hohepriestertum Jesu ins Auge fassen. Opfer und Hohepriester sind ja bei Christus eins und es ist gegen alle Intention unseres Briefes, wenn die *Socinianer* dies leugneten, indem sie das Hohepriestertum erst mit der himmlischen Stellung Jesu beginnen liessen, im irdischen Leiden und Sterben dagegen bloss eine Opferhandlung sehen wollten. Allerdings bringt Jesu im Himmel kein Opfer mehr dar nach Art der irdischen Selbsthingabe. Aber das beweist nicht, dass letztere keine hohepriesterliche Handlung gewesen sei. Dagegen ist namentlich der Abschnitt V,1—10, wo, wie wir gesehen haben, Jesus Hohepriester und Opfer eines sind und auch von diesem Selbstopfer durchaus als von einer hohepriesterlichen Leistung geredet wird. [1]) Wir setzen diese Identität ohne weiteres voraus, da, so viel wir sehen, in der neuern Zeit niemand sie mehr in Frage gestellt hat. Ist dem aber so, dann muss für das Hohepriestertum Jesu gelten, was wir für sein Opfer gefunden haben. Wir folgen nun der im I. Teil gemachten Einteilung und betrachten 1) das Hohepriestertum Jesu nach der Analogie mit dem alttestamentlichen; 2) nach der Differenz.

[1]) Die einzelnen Gründe gegen die socinianische Ansicht, s. b. *Riehm* II 466.

Digitized by Google

1) Wir haben es hier nur mit dem erwähnten Abschnitt V,1—10 zu tun. Die Hülfskräftigkeit Jesu wird im weitern Verlauf zur Sprache kommen.

Oben fiel es uns auf, dass Jesu Selbstopfer nicht eine Sühne für die eigenen Sünden gewesen sei, sondern eine *Bitte um Abwendung des Todes.* Stand also der alttestamentliche Hohepriester einem sündigen Zustande gegenüber, den es zu sühnen galt, so Jesus dem ihm nahetretenden Tode, den es zu überwinden galt. Bei beiden ist die Bedingung für das Opfer der Gemeinde das vorangegangene Selbstopfer. Was aber beide fühlen, ist durchaus verschieden. Der alttestamentliche Hohepriester fühlt seine eigene Sündhaftigkeit, für die er vor dem Gemeindeopfer zu opfern hat, — er fühlt sich stehen unter dem Verhängnis der allgemeinen Sündhaftigkeit und kann nichts anderes tun, als ein Opfer für sich darbringen, nur damit ihm diese Sündhaftigkeit vor dem Angesicht des heiligen Gottes nicht zum Verderben gereiche. So offenbart er seine Schwäche von vorneherein darin, dass er nicht auf sich zu nehmen vermag, *was die Kraft der Sünde und ihren Bestand erhält,* sondern sich mit einrechnet in die Herrschaft der Sünde. Er steht dem sündigen Verderben nicht als der Sieger gegenüber, sondern als der von vornherein Besiegte, welcher nur dadurch, dass er zuerst für sich selbst ein Opfer bringt, die Ermächtigung erhält, das Volk zu sühnen. Darauf weist auch die Getrenntheit des alttestamentlichen Hohepriesters von dem Opfertier hin, indem er in seiner Zuflucht zum Tiere beweist, dass er selber keine der Gemeinde dienende Kraft habe. So ist auch seine Vertretung vor Gott eine unwirksame. *Er schafft,* so können wir sagen, nichts vor dem Angesicht Gottes, er *kämpft für nichts,* er schiebt gleichsam immer nur die Gnade Gottes in die Länge; aber es gelingt ihm nicht, einen definitiven Zustand herauszukämpfen, in welchem die Gnade Gottes wirklichen Bestand gewinnen könnte. Hohepriesterliche Vertretung, d. h. Aufsichnahme dessen, was die Gemeinde drückt, ist das aber nicht. Vielmehr tritt sie erst dann in Kraft, wenn sich der Hohepriester mit der *realen Not* der Gemeinde zu schaffen macht, wenn er die Steine, die auf den Herzen liegen, wirklich angreift und fortträgt. *Hohepriesterliche Schwachheit ferner ist nicht jene, die sich in der eigenen Sündhaftigkeit unwirksam macht, sodass erst durch das Opfer für die eigenen Sünden die Bedingung hohepriesterlichen Einstandes wieder hergestellt werden muss, sondern jene, welche in der Teilnahme an dem Geschick der zu Vertretenden entsteht und zwar dann, wenn sie in der Arbeit zur Wegschaffung dieses Geschickes begriffen ist.* Eben das ist es, was wir an *Jesu* sehen. Seine hohepriesterliche Vertretung ist Arbeit. Er steht vor

Digitized by Google

der Aufgabe, den Tod auf sich zu nehmen. Der *Tod* ist es aber, welcher die Sünde immer wieder in ihrer Kraft erhält. *Er ist* die eigentliche Not der Welt, der Stein, der auf den Herzen lastet. So ist auch des Heilandes Selbstopfer ein eigentliches Ringen mit dem Tode (Luk. XXII.44), seine Schwachheit *die Last schwerer Arbeit, die ihm aus der Gemeinschaft mit uns erwächst.* Nicht passiv, nein in höchster Aktivität sehen wir ihn so vor dem Angesicht seines Vaters im schweren Gethsemanekampfe, welcher seiner darauffolgenden Arbeit am Kreuze vorangeht. So fühlt Jesus nicht eigene Sünde, sondern die Not der Welt; nicht nur den momentanen Jammer der Sündensühne — Bedürftigkeit, sondern den grossen Jammer des Todes, in welchem alle Welt liegt und dessen Herrschaft eine Gemeinschaft mit Gott in Wahrheit und Ewigkeit unmöglich macht. *Darum ist er Hohepriester und Opfer in einer Person, weil er nun dieses Todesgeschick auf sich nehmen will, um es durch die übermächtige Kraft seines unauflöslichen Lebens zu überwinden.* Was im alten Testament nur im schwachen Schattenrisse vorhanden war, das stellt Jesus in Wahrheit dar, weil er in seiner hohepriesterlichen Vertretung der Todeskämpfer und Überwinder ist. — Wenn man einwendet, so gefasst, rücke die eigentliche Idee des Hohepriestertums zu sehr in die peripherische Bedeutung der blossen Hülfeleistung hinaus, so ist dagegen zu bemerken, *die Idee des Hohepriestertums ist ja gerade Hülfe; eine Hülfe aber, die nicht nur von Aussen hilft, sondern die dadurch wirksam wird, dass sie die ganze Not der Gemeinde auf sich nimmt.* Die blosse Stellvertretung, der blosse Einstand für die andern ist nur ein Teil, nur die conditio des eigentlichen Hohepriestertums und nur, weil man sich zu sehr vom alttestamentlichen Vorbilde beeinflussen liess, ist man dazu gekommen, Jesu Hohepriestertum als blosse Passivität aufzufassen. Da spricht man denn von einem „Tragen des Zornes Gottes", von einer „Opfersühne", die Christus an unserer Stelle auf sich genommen, die man aber nicht anders als „sachlich", wie *Ritschl* [1]) sagt, als sachliches Aequivalent für die Sünden der Menschen aufzufassen versteht, wobei dann die in den angeführten Ausdrücken enthaltenen richtigen Gedanken verloren gehen. Nein, nicht nur das *passive Dulden* und Büssen für unsere Sünden sehen wir in der Selbsthingabe Jesu, sondern die *aktive Vernichtung* des Todes; *und seine Stellvertretung als Hohepriester kommt eben dadurch zu ihrer höchsten Betätigung, dass Jesus eine Tat im Leiden für uns vollbringt. In dieser Tat der Übernahme des Todes liegt alles das mit beschlossen, was die oben ange-*

[1]) Rechtf. und Vers. III, 3. Auflage, S. 440 ff.

Digitized by Google

führten Ausdrücke meinen. Im Tode offenbart sich ja das Zorngericht Gottes gegen die sündige Welt. Im Tode kommt das Verderben der Sünde zum Vorschein. Jesus gibt also beidem Recht, dem Gerichte Gottes und der Gerechtigkeit, welche Tod und Sünde auf einander bezieht. Allein, nicht indem er den Tod passiv erduldet, befriedigt er einen beleidigten Gott, der *dafür* jenes Gericht und jene Gerechtigkeit aufhebt; *vielmehr indem er den Tod überwindet und die Sünde abtut, bringt er die Gerechtigkeit Gottes, die sich wegen der Sünde der Menschen immer nur negativ betätigen konnte, zu ihrem Vollbestande, ihre positive Entfaltung in dem neuen Gnadenreiche, dessen Elemente gerade die positive Gerechtigkeit Gottes ist, ermöglichend.*[1]) Das ist denn seine Genugtuung, die er Gott leistete, nicht dass er ihn gleichsam beschwichtigte, sondern dass er durch Überwindung des Todes im Erleiden desselben — womit zugleich die Sühne des Gerichts gegeben war — der Gerechtigkeit Gottes einen Ausweg aus dem blossen Gerichte in seine beseligende Gemeinschaft mit uns verschaffte (cf. Röm. III εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης).

So ist Jesu hohepriesterliche Vertretung nicht Sühne eines zornigen Gottes im Himmel, sondern Versöhnung des sich im Todesgericht auf Erden manifestirenden Gottes durch freiwillige Unterstellung unter dieses Gericht und Verwandlung desselben aus blosser Negativität in positive Heilserweisung durch Überwindung der dazwischen stehenden Schranke *des Todes.*

In eben demselbem Abschnitte V. 1—10 kamen wir zu der Betrachtung, dass die hohepriesterliche Leistung Jesu auf Erden die Grundlage sei des himmlischen Hohepriestertums Jesu vermöge der in ihr liegenden Hülfstat. Wir kamen auf diese Betrachtung durch den engen Anschluss, womit V. 9 Jesu ewige Hülfskräftigkeit an sein Leiden und Sterben angeknüpft wird. Wir müssen nun den Grund dieses Anschlusses, mit andern Worten, die die irdische und himmlische Stellung Jesu mit einander verbindende Brücke ausfindig machen, deren Vorhandensein ganz von selber den im Anfang unserer Einleitung berührten Streit zwischen Socinianern und Orthodoxen gegenstandslos macht. Warum, fragen wir, kann von der irdischen zur himmlischen Stellung sofort übergegangen werden? *Riehm* hat trotz einer sorgfältigen Erwägung beider Ansichten, der socinianischen und der orthodoxen, doch keinen befriedigenden Grund für seine Entscheidung, dass nämlich in beiden

[1]) Davon, dass Jesus mit seinem Tod die Gerechtigkeit Gottes positiv nicht bloss negativ zur Erfüllung gebracht habe — reden *v. Hofmann* und *Ritschl*, während *Riehm* die Gerechtigkeit Gottes lediglich negativ, im Sinne der kirchl. Lehre fasst.

Digitized by Google

eine Wahrheit liege, angegeben, sondern hat einfach die Tatsache dieser doppelten Stellung vorausgesetzt. Durch unsere obigen Erörterungen ist es uns aber leicht gemacht, den wahren Grund zu finden. *Derselbe liegt indertat nirgends anders als in dem Sieg Jesu über den Tod.* Mit demselben ist die Schranke, die himmlisches und irdisches auseinandertrennt, gefallen. Hat also Jesus den Tod überwunden, so folgt daraus seine himmlische Stellung von selbst. Nicht nur weil Jesus eine *ζωη ἀκαταλυτος* hat, lebt er weiter (wie *Riehm* sagt), sondern weil er den Tod überwunden hat, lebt er *für uns* weiter. Sein unauflösliches Leben im Himmel würde uns nicht helfen, könnte also nicht unter der hohepriesterlichen Vertretung geschildert sein, wenn zwischen ihm und uns noch der Tod sich befände. Aber nicht, dass Jesus weiter lebt, ist wichtig, sondern dass er im Himmel Hohepriester für uns ist. Darum heisst es V. 9 *και τελειωθεις ἐγενετο πασιν τοις ὑπακουουσιν αὐτῳ αἰτιος σωτηριας αἰωνιου.*

So ergibt sich seine hohepriesterliche Hülfe im Himmel aus dem, was er auf Erden vollbrachte. Während im alten Testament die Vertretung im Allerheiligsten darum eine unwirksame war, weil sie blosses Tierblut hineinbrachte, Blut eines Geschöpfes also, dessen vorhergegangener Tod dem Reich des Todes keinen Abbruch tat, ist die Vertretung Jesu im Himmel darum gültig, weil sein vorangegangener Tod dieses Reich stürzte und einen Zustand herbeiführte, da die von ihm vertretene Gemeinde für das Leben Gottes aufgeschlossen ist. So ist es richtig, was *Riehm* sagt, angefangen habe auf Erden Jesu hohepriesterliche Stellung, aber dies nicht bloss im Sinne eines gewöhnlichen Anfangs, sondern im Sinne eines *grundlegenden.* — Hieher gehört auch, was wir über die Blutsprengung Jesu im Verhältnis zu seinem Tode zu sagen haben.[1]) Eines ist mit dem andern gegeben. Der blosse Tod Jesu wäre nicht heilskräftig, wenn er nicht der Tod des *berufenen Hohepriesters* wäre, der ja eingesetzt ist, sühnhaft zu vermitteln. Nun aber stirbt Jesus *den* Tod, welcher in ausdrücklicher Übernahme des im Tode waltenden Gerichtes Gottes besteht, der also die Lösung des durch Verschlingung der Sünde in den Tod entstandenen Knotens zu seiner besonderen Aufgabe hat. *Jesus stirbt nicht nur als der Gerechte, der das Geschick seines Volkes erlebt, aber auch nicht nur als gottesdienstlicher Hohepriester, sondern als beides zusammen.*[2]) Das macht seinen Tod zu einem sühnhaften, indem Gott nun diesen Tod ausdrücklich will zur Vollendung des zwischen ihm und seinem

---

[1]) Oben behandelten wir diese Verbindung unter dem Begriff des Opfers, hier unter dem des Hohenpriesters. [2]) *v. Hofmann,* Schriftbeweis II. S. 193.

Digitized by Google

Volke bestehenden, aber bis dahin nur lose angeknüpften Verhältnisses. Darum legt der Verfasser des Hebräerbriefs den Nachdruck auf das *Darbringen des Blutes Jesu, weil in demselben erst das neue Verhältnis Gottes zu seinem Volke ausdrücklich als von Gott anerkannt zum Vorschein kommt*, wie ja auch die alttestamentliche Blutsprengung nur dadurch Bestand hatte, dass sie Gott eingesetzt und immerwährend anerkannt hatte. Das im Tode Jesu verströmte Leben anerkennt Gott ein für allemal, als die Vermittlung zwischen sich und der Gemeinde. Und dies darum, weil es eine *ζωη ἀκαταλυτος* ist, welche im Erleiden des Todesgerichtes nicht unterging, sondern das ihr unterstellte unselige Menschengeschick in die gottgewollte Freiheit und dadurch in den Umgang mit Gott führte, welcher allein der göttlichen *δικαιοσυνη* angemessen war. Die Blutsprengung selber darf jedenfalls nicht als das Hineintragen des wirklichen Blutes in den Himmel gedacht werden. [1]) Auf diese Vorstellung führen die Ausdrücke des Hebräerbriefes nicht. Vielmehr reden sie nur von einem Eingehen *δια του ιδιου αἱματος* IX,12, also „inkraft“ oder „mittelst“. Sie fällt zusammen mit dem Hingang Jesu zu Gott, mit der Darbringung seines Lebens an Gott, obschon sie, wie *Riehm* sagt, schon am Kreuze angefangen hat. Mit diesem Hingang zu Gott fängt nun sein Hohepriestertum *κατα την ταξιν Μελχισεδεκ* an, zu dem wir jetzt übergehen.

So hört im alten Testament der Gottesdienst gerade da auf, wo Jesus anfängt: *im Allerheiligsten.* Beschränkte sich der Eintritt in dasselbe für den alttestamentlichen Hohepriester auf eine kurze Blutsprengung, so *bleibt Jesus im Heiligtum*, nachdem er mit einem male abgetan, was sich im alten Testament in eine endlose Kreisbewegung zurückbeugte. Vermöge dieses Bleibens kann er denn auch *die wahren Heilsgüter* spenden.

2. Das Hohepriestertum Jesu κατα την ταξιν Μελχισεδεκ.

a. An sich Kap. VII,26—VIII,13.

b. In seinen Heilsgütern Kap. IX—X,18. Auf Grund von VII,13—24.

a. Jesus ist im Himmel, zur Rechten Gottes als der Lebendige. Er ist die *δυναμις ζωης ἀκαταλυτου*, welche seiner Vermittlung zu Grunde liegt, wie wir das schon oben beschrieben haben. *Dieses Leben ist es, welches in seiner Todesüberwindung zum Vorschein kommt.* Wir wissen, dass Jesus der lebendige Hohepriester ist, der in seinem Leben alle Elemente des zwischen Gott und uns bestehenden Verhältnisses vereinigt, weil er den Tod zu nichte ge-

[1]) Wie viele Lutheraner im Interesse des luth. Abendmahlsdogmas meinten. So namentlich *Stier* cf *Riehm* S. 522 Anm.

Digitized by Google

macht. Nicht die Todesüberwindung konstituirt die Macht seiner Persönlichkeit, vielmehr ist das Umgekehrte der Fall. Aber, dass Jesus diese Persönlichkeit ist, kommt uns zum Bewusstsein und zum Verständnis *erst im Anblick seiner Todesüberwindung.* Der Gegensatz zwischen Tod und Leben, der Jesum und die alttestamentlichen Hohepriester kennzeichnet, und die nunmehrige Geltung des Lebens im Hohepriestertum Jesu kommen in der Auflösung der Todesmächte durch Jesum zum Vorschein. Einen *solchen* Hohepriester haben wir nötig[1]): einen, der nicht durch die Herrschaft des Todes verhindert ist, die gottangemessene Mittlerschaft auszuüben. Aber in diese ungehinderte Betätigung seiner Persönlichkeit hat ihn erst seine Todesüberwindung eingeführt, *die also für ihn zunächst Einführung in die Freiheit Gottes war.* Das war die Erhörung seiner schmerzvollen Bitte, dass Gott ihm sein Leiden zur *Todesüberwindung,* nicht nur zur Todesabwendung ausschlagen liess, kraft welcher er nun erst sein ewiges Leben zur Anwendung bringen kann. Jetzt in der Unverworrenheit mit allem Tode ist er der Vollendete,[2]) für den der Reiz zur Sünde nicht mehr vorhanden ist, weil er nicht mehr im Leben des Fleisches steht. Darum hat er auch nicht mehr nöthig, für sich und die Gemeinde zu opfern, weil er den Tod überwunden hat, unter dessen Herrschaft jene Opfer immer wieder notwendig wurden.[3]) Jetzt kann er gar nicht auf Erden mehr sein,[4]) es hat sich nun herausgestellt, dass sein Hohepriestertum nur da gilt, wo die Lebensmacht Gottes regiert. Darum war auch sein hohepriesterliches Werk auf Erden nicht nach der τάξις Aarons, sondern, wenn auch in verborgener Weise der Anfang der *τάξις Μελχισεδέκ, ein Lebenswerk,* nicht ein Werk des Todes. Vorzüglicher wird deshalb auch sein Dienst, seine λειτουργία im Himmel genannt,[5]) weil sie nun nicht bloss ein Versuch zum Dienst ist, wie das alttestamentliche Hohepriesterum, sondern ein Dienst, der jetzt auf Grund der vollbrachten Sühne erst sich entfalten kann, indem Jesus die Macht überwunden hat, welche stets dawider gewesen war, die Macht des Todes.

Aber worin besteht nun die λειτουργία? — *In der Entfaltung der durch die Verheissung in Aussicht gestellten Heilsgüter.* In unserem I. Teil war unser Augenmerk darauf gerichtet, was die Heilsgemeinde daran hat, dass Jesus Hohepriester nach der τάξις Μελχισεδέκ ist. Die Vergleichung mit dem alten Testament brachte mit sich, dass dies nur mehr *der Form* nach geschehen konnte. Wir halten uns nun *zuerst* an das damals gefundene, *dann* stellen wir uns auf den Standpunkt

[1]) Kap. VII. 26. [2]) Kap. VII, 26. [3]) Kap. VII, 27. [4]) Kap. VIII, 1–5. [5]) Kap. VIII, 6

Digitized by Google

des erhobenen Heilsmittlers selbst, von hier aus begreifend, was seine Stellung den Seinen bedeutet, *inhaltlich* und abgelöst von der Vergleichung mit dem alten.

b. Das Hohepriestertum Jesu in seinen Heilsgütern. IX—X,18. [1])

Wir fragen 1) Wie ist jene behandelte ἀθετησεως προαγουσης ἐντολης und ἐπεισαγωγη κρειττονος ἐλπιδος zu begreifen? und antworten nach dem von uns aufgestellten Resultat

a. Die von vornherein bestehende Unvollkommenheit der alten Ordnung hat ihren Grund in ihrer Knechtung unter den Tod.

b. Die einmalige und ein für allemal zu geschehende Darbringung des Blutes Jesu ins himmlische Heiligtum hat ihren Grund in der Todesüberwindung Jesu.

c. Die Reinigung der Herzen von toten Werken durch das auf Grund des vollendeten Opfers Jesu im Himmel dargebrachte Blut Jesu und der Dienst des lebendigen Gottes finden ihre Erklärung in der Todesüberwindung Jesu, womit die toten Werke zu existiren aufgehört haben.

2. Wie ist zu begreifen, was wir über den ἐγγυος κρειττονος διαθηκης gesagt haben?

a. Gleichzeitig können darum bei Christus alle im alten Testament zerstreut verkommenden Blutsprengungen sein, weil er der Todesüberwinder ist.

b. Die καινη διαθηκη ist darum ein für allemal erschlossen für die Heilsgemeinde, sodass nun ein ungehemmter Strom von ihr ausgehen kann, weil Christus den Tod überwunden hat, der ja, wie wir gesehen haben, immer dazwischen stand.

c. Die sündentilgende Tat, worauf sie beruht, ist zugleich Todesüberwindung, wodurch jene selber erst gültig wird.

d. Die reale Herrlichkeit, in welcher Jesus erscheinen wird auf Erden, ist nichts anderes als das Offenbarwerden seiner Todesüberwindung.

3. Wie ist die ἀπαραβατος ἱερωσυνη in letzter Instanz zu verstehen?

a. Die alttestamentlichen Opfer kommen darum nie zur Ruhe und sind darum unfähig, Sünden zu tilgen, weil sie vom Tode beherrscht sind.

---

[1]) *Mehr der äussern Form nach.*

b. Jesus hat den Boden beschafft, auf welchem der endgültige Heilswille Gottes beruht durch seine Todesüberwindung.

c. Jesu Hohepriestertum ist aus eben demselben Grunde kein Kreislauf ohne Ruhe mehr. Sein einziges Opfer, womit er denselben zu Ende gebracht hat, ist zugleich Todesüberwindung und desshalb das Ende der alten Opfer.

d. Jesus kann zur Rechten Gottes sitzen, weil er den Sieg über den Tod in den Händen hat.

e. Die Beschaffenheit der Heilsgemeinde (Sündenvergebung) entspricht deshalb dem himmlischen Hohepriestertum Jesu, weil Jesus den Tod überwunden hat.

Wir haben das ganze Schema sofort folgen lassen, weil die meisten Punkte darin ihre Erledigung durch das oben Ausgeführte erhalten. Nur die beiden Punkte 1,c und 3,e bedürfen noch einer näheren Erläuterung. Indertat kommt schliesslich alles darauf an, *wie die Heilsgemeinde nun dem Hohepriestertum Jesu z. r. r. M. entsprechend aussieht.* Wir haben oben den Bestand der Heilsgemeinde dahin angegeben, dass in ihr völligeGemeinschaft mitGott, völlige Gotteserkenntnis und völlige Sündenvergebung regieren (Reinigung der Gewissen von toten Werken, Dienst des lebendigen Gottes). Wir fragen nun, wie sind diese Heilsgüter möglich?

Völlige Gemeinschaft mit Gott[1]) will doch nichts anderes sagen, als ein völlig ungehinderter Umgang mit Gott, in dessen Betätigung nichts mehr störend eingreift, ein Teilhaben also an alle dem, was Gottes ist. Nun ist aber Gott ein Gott des Lebens. Nur die zum Leben Berufenen sind daher fähig, in seiner Gemeinschaft zu stehen, während die Toten Gott entbehren. Wir haben oben gesehen, dass im alten Testament eben darum eine Gemeinschaft mit Gott unmöglich war, weil der Tod regierte. Sein Dazwischentreten machte ein Lebensverhältnis Gottes zu seiner Gemeinde illusorisch. Wir sind daher im Rechte, wenn wir nun *umgekehrt die bestehende Gemeinschaft mit Gott darauf zurückführen, dass zwischen Gott und der Gemeinde keine Todesherrschaft mehr besteht.* Eben darauf werden wir durchs zweite geführt: *völlige Gotteserkenntnis.* Es ist das Charakteristische des Todes, dass er alles vor der Erkenntnis des Menschen ins millionenfache zersplittert. Darum spricht

[1]) *Dem Inhalt nach.*

Digitized by Google

man von toter Masse, da wo kein Zusammenhang in einem Erkenntnisstoffe herrscht, von lebendiger Erkenntnis dagegen da, wo ein einheitlicher Plan durch allen Stoff geht. Daher die millionenhafte Menge der heidnischen Götzen, weil der Mensch in seinem naturhaften Erkennen bei der denkenden Verarbeitung des Geschöpflichen nach Intellekt und Willen bald ermattet und daher nie aus der Verwirrung des Irdischen heraus *die gerade Linie Gott entgegen finden kann.* Daher auch die Menge einzelner Zeremonien und Satzungen im alttestamentlichen Kultus. Erkenntnis und Leben gehören zusammen. Gott erkennen kann nur der, welcher lebt. *Ist also der neuen Heilsgemeinde völlige Gotteserkenntnis verheissen, so kann dies nur darum sein, weil sie ein Leben ihr eigen nennt, das mit dem Tode unverworren bleibt.* Dieses Leben ist aber vorhanden, seitdem wir Jesum, den Todesüberwinder, als unsern Hohepriester begrüssen.

Blicken wir endlich noch kurz auf *die Sündenvergebung*, die Reinigung der Gewissen von toten Werken, so ergibt sich uns das nämliche Resultat. Sünde und Tod hängen aneinander. Der Tod ist der Sünde Sold. So lange er regiert, hat sie immer wieder neue Kraft. Sie kann sich im Reich des Todes immer aufs neue betätigen, mag man das nun an der Hand des bildlichen Ausdruckes „Sold" sich so vergegenwärtigen, dass die Sünde immer wieder Geschöpfe hat, denen sie ihren Sold auszahlen kann, oder so, dass sie immer aufs neue durch Bezahlung des Soldes an sich selbst sich bereichert und ausdehnt. *Vergebung* der Sünde wird dann eintreten, wenn ihr dieses Gebiet genommen ist. Ist letztere doch selber nicht ein blosses Wort oder Verhältnis, sondern *eine neue Gerechtigkeit*, da „Gerecht gemacht durch den Glauben" und Sündenvergebungsbesitz dasselbe ist. Ist der Tod überwunden, dann ist der Sünde die Wurzel durchschnitten, dann fällt sie als Organismus sozusagen zusammen. *Regiert Vergebung der Sünde in der καινῃ διαθηκῃ, dann setzt dies einen neuen Lebensstand dieser διαθηκῃ voraus, in dem der Tod keine Macht mehr hat.* Vorhanden ist aber dieser seit der Todesüberwindung Jesu. Wir sagen also: *Auch die Beschaffenheit der Heilsgemeinde kann nicht anders begriffen werden, als durch die Tatsache der Todesüberwindung Jesu.*

Innerhalb dieser Heilsgemeinde können nun die *ἀγαθα μελλοντα* IX,11 ihren ungehemmten Verlauf nehmen. Was sind dieselben anders als immer neue *Lebensmitteilungen* Gottes an seine Gemeinde? Ihre Zuwendung, ihr Wirklichwerden in der Gemeinde ist nun die Aufgabe der himmlischen *λειτουργια* unseres Hohepriesters. Er *„erscheint vor Gott für uns"* (IX,24) er *„tritt für uns ein"* (VII,25) er *„hilft uns"* (II,18). Das alles sagt dasselbe. Sein

Digitized by Google

Dienst im Himmel ist nicht nutzlos, wie der alttestamentliche, sondern er besteht in realen Gaben, die er aus der Fülle des Lebens Gottes uns zuwendet.

Die alttestamentliche Opferdarbringung konnte es bloss bis zu einer immer erneuerten Wiederherstellung eines bloss äusserlichen Verhältnisses zwischen Gott und seiner Gemeinde bringen. Ein positives Verhältnis in Sinn eines reellen Austausches zwischen beiden, d. h. der Gebete der Gemeinde und der in Gaben bestehenden Erhörung Gottes, war noch nicht da. Geradedann, wenn es zur Entfaltung des Heiligtums Gottes in seiner Gemeinde hätte kommen sollen — beim Eingehen des Hohepriesters in's Allerheiligste — brach der Verkehr Gottes mit seinem Volke immer wieder ab. Jesus aber hat, vermöge seines Bleibens beim Vater, einen Heilsstand seiner Gemeinde beschafft, in welchem Mitteilungen dessen, was Gott ist, vor sich gehen. So sehen wir es in den ersten Christengemeinden, welche durch den heiligen Geist in eine ununterbrochene Lebenserfahrung Gottes gestellt waren. *Dieselbe seiner Gemeinde stets zu erhalten ist der Zweck der „Fürbitte" Jesu.* Nicht, den Sündern gnädig zu sein, kann Jesus bitten, weil Gott diese Gnade zum Fundament des neuen Heiles ein für allemal gemacht hat; sondern das andere wird der Gegenstand seiner *Fürbitte* sein, Gott möge seiner Gemeinde den Genuss seines Lebens in ununterbrochener Folgerichtigkeit gewähren. Das ist die *Hülfe,* welche Jesus den Seinen angedeihen lässt. Die Hülfe des alttestamentlichen Hohepriesters beschränkte sich auf die Zusicherung der Vergebung Gottes für alle im Laufe des Jahres begangenen Sünden in dem Sinne, in welchem damals von Sündenvergebung überhaupt die Rede sein konnte; die Hülfe Jesu ist nicht blos negativ, sondern betätigt sich darin, dass er den Seinen Kräfte des Lebens zuführt, welche sie für den Kampf inmitten der Welt der Versuchung (Kap. II, 18) stählen sollen. Darum heisst es in der angeführten Stelle: „Worinnen er gelitten hat, kann er denen helfen, die versucht werden". Sein Leiden stammte aus dem Reich des Todes, von dem er sich umgeben sah. Nun aber, da er es überwunden hat und auf Grund davon von Gott zum Hohepriester *κατα τ. τ. M.* (V, 9—10) berufen worden ist, besteht seine hohepriesterliche Hülfe gerade darin, dass er Leben spendet zum Bestehen in den Versuchungen der Todeswelt, deren Einflüsse immer wieder verunreinigend in die Gemeinde Gottes spielen, so lange sie auf Erden sich befindet. Diese Aktivität und Mitteilungskräftigkeit im Hohepriestertum Jesu hat im Gegensatz zum alttestamentlichen ihren Grund darin, dass Jesus durch seine Todesüberwindung jenes Verhältnis Gottes zu seiner Gemeinde hergestellt hat, innerhalb dessen nicht immer erneuerte Verlängerung

Digitized by Google

der Geduld Gottes (ἀνοχή Röm. III) bloss, sondern *positive Entfaltung des göttlichen Lebens für die Gemeinde gilt.*

Eben um dieser Todesüberwindung willen kann Jesus endlich auch μεσίτης Kap. VIII, 7 IX, 15 cf. Kap. III genannt werden. Mit Jesus hat eben desshalb eine καινὴ διαθήκη Bestand genommen, weil er mit seiner Todesüberwindung der Geltung der Todesherrschaft ein Ende gemacht hat. Sein Opfer am Kreuz vergleicht sich einer neuen *Schöpfung Gottes.* Mit ihm ist die Schöpfung des Lebens eingeleitet. Nicht blos ἔγγυος ist daher Jesus, sondern auch μεσίτης, *weil die neue Stiftung von ihm nicht blos verfügt und getragen wird, sondern in seiner Todesüberwindung überhaupt erst angefangen hat.* An diesen Anfang wurden wir auch bei Gelegenheit der Betrachtung von Kap. IX, 15 erinnert, wesshalb auch dort die „Bundesopfer" des alten Testamentes in den Vergleich mit dem Opfer Jesu gezogen wurden.

Blicken wir von da zurück auf die Bedenken der Hebräer! Sie stiessen sich an der Kreuzesgestalt Jesu und seiner Unsichtbarkeit. Was ihnen der Verfasser entgegenhält, haben wir gesehen. Schauen wir aber näher zu, so liegt in seiner Entgegnung nicht sowohl der Hinweis auf den Bestand des Hohepriestertums Jesu, als vielmehr *der auf dessen Grund.* Im II. Kapitel seines Briefes redet er nämlich von der zu erwartenden Herrschaft über die zukünftige Welt und über den Weg dazu in der Todesüberwindung Jesu. Jene Bedenken finden daher schliesslich ihre Erledigungen in dem Hinweis auf diese noch ganz abgesehen vom Hohepriestertum Jesu geltend gemachten Heilsgüter: Herrschaft über die zukünftige Welt- und Todesüberwindung. „Ihr stösst euch an der Leidensgestalt Jesu; aber ihr bedenkt nicht, dass sie nötig war, sollte der Tod überwunden werden! Ihr ärgert euch an der Unsichtbarkeit Jesu: aber ihr vergesset, dass sie eure Herrschaft über die zukünftige Welt eingeleitet hat"!

Zusammenpassend sagen wir:

Jesu Hohepriestertum ist darum auf ewig gültig, weil sich in ihm eine Überwindungskraft über den Tod offenbart die dem neuen Lebensverhältnis Gottes zu seiner Gemeinde zu Grunde liegt, weil es getragen ist von der Vernünftigkeit einer neuen Schöpfungstat, oder:

Dass Jesus der Todesüberwinder ist in seiner Leidensgestalt auf Erden, diese mit hohepriesterlicher Vertretung zunächst unverworrene Tatsache der Erlösung ist der letzte Grund der Eigenartigkeit des Hohenpriestertums Jesu.

Digitized by Google

Gebet, Gebetserhörung und moderne Weltanschauung.

Von Ernst Etter, Pfarrer in Arbon, Ct. Thurgau.

(Schluss.)

III.

So haben wir nun gesehen, dass der Zweifel, nachdem wir ihm in Gebetsangelegenheiten das Wort gegeben haben, über die Gebetserhörung hergefahren ist, „wie Simson über die Philister.“ Die einen Menschen glauben an keinen Gott und beten darum nicht; die andern glauben — in bestimmter Weise — an Gott und beten auch nicht, und die dritten — das darf man wohl auch sagen — glauben und beten, aber empfangen nicht, vielleicht — weil sie „übel bitten“. Wir wollen nunmehr einen positiven Versuch machen, unsere Frage zu lösen, und wo bisher Gesagtes unverständlich und rätselhaft blieb, wollen wir im Folgenden, so gut als möglich, die Rätsel zu lösen und das Unverständliche aufzuklären suchen.

Zwei Dinge stehen uns in Sachen der Gebetserhörung so fest wie irgend einem andern: erstens, dass unsere Bitten Gott nicht unsere Bedürfnisse zum Bewusstsein zu bringen brauchen, die er etwa sonst nicht kennte (Math. 6, 8); zweitens, dass unsere Bitten nicht eine Umstimmung des göttlichen Willens bezwecken wollen oder sollen, so dass Gott auf unsere Bitten hin uns etwas gäbe, was er uns nicht auch sonst geben wollte. Nein, das Gebet hat nur den Zweck, zu empfangen (Prof. Bolliger: „Die theoretischen Voraussetzungen des Gebetes und deren Vernünftigkeit S. 35), *ist aber auch ein unerlässliches Mittel, um zu empfangen.* Und darin besteht die Gebetserhörung, dass der Beter empfängt, was der Nichtbeter nicht empfängt; dass Gott dem Betenden gibt, was er ihm zwar sonst (ohne Gebet) auch geben möchte, aber nicht geben *kann,* und warum nicht geben kann? weil der Nichtbeter seine Augen verschliesst, sich von Gott abwendet und also nicht empfangen *will.* Man bemerke, dass ich nicht sage, der Beter empfange in jedem Falle gerade das, was er verlangt, sondern ich will nur das betonen und hervorheben, dass der Betende überhaupt etwas empfängt, und dass dieses Empfangen ganz begreiflich und natürlich ist. Beten ist eben nicht ein blosses „Worte Machen“, sondern ein *Wollen,* und Gebetserhörung ist Empfangen. Das, wovon Gott weiss, dass ich's bedarf, ehe ich bitte, und was er mir als der Gütige auch sonst geben möchte, empfange ich erst *durch mein Gebet,* weil ich es eben *im Gebet will.*

Digitized by Google

Doch hier wird nun gleich wieder ein Gegner einsetzen und uns entgegenhalten: Wie? Gott soll in seinem Walten und Wirken irgendwie von menschlichem Tun (in diesem Fall von Bitten) abhängig sein? Gott soll dem Menschen, der nicht betet, nicht geben können, was er ihm in seiner Allgüte doch auch gerne möchte zukommen lassen? Gott soll überhaupt etwas nicht können, weil der Mensch nicht auch will? Heisst das nicht, in allzu naiver Weise die göttliche Omnipotenz zu Gunsten der menschlichen Beschränktheit niederdrücken? Heisst das nicht in Anthropomorphismus verfallen, zu sagen, Gott sei in seinem Wirken an menschliche Tätigkeit gebunden? Diese Entgegnungen scheinen manchem schlagend zu sein, gründen sich aber doch nicht auf die Wirklichkeit. Ja es gibt Theologen und Philosophen, welche es unter der Würde des höchsten Wesens finden, dass der Mensch zur Weltregierung ebenfalls ein Wort zu sagen habe. In majorem dei gloriam wird die Allwirksamkeit Gottes möglichst hinaufgeschraubt, die Wirksamkeit des Menschen dagegen auf Null eingeschränkt. In wahrhaft fatalistischer Weise wird oft das Weltgeschehen auch unter Christen gedacht, und man will sich zuweilen nicht befreunden mit dem so ganz natürlichen Gedanken, dass Gott seine Zwecke allemal nur durch die passenden Mittel erreiche.

Gründen sich solche Überzeugungen auf die alltägliche Erfahrung? Wirkt Gott alles ohne Zutun der Menschen? Es geschieht offenbar manches in der Welt ohne Mitwirken des Menschen. Die Sonne geht auf und unter, der Mond leuchtet, der Hagel fällt, der Donner rollt, und der Blitz schlägt ein, ohne dass zum Zustandekommen dieser Dinge der Mensch etwas beitragen müsste. Es gibt im Reiche des physischen Geschehens oder der Natur eine Domäne, wo der Mensch nicht hinein zu regieren hat, obwohl auch in diesem Bereiche Gott nichts ohne die zureichenden Mittel (Zwischenursachen) schafft. Sehen wir aber auf das ganze grosse Gebiet menschlicher Kulturarbeit, so gewahren wir, dass die Zwecke Gottes schon nicht mehr ohne menschliche Mitwirkung realisirt werden. Dass genug Getreide wächst, Menschenkinder erzogen und gebildet werden, dass wir gesund bleiben, dieses und tausend andere Dinge moderner Kultur dürfte auch Wille und Ratschluss Gottes sein, und dennoch geschieht das alles nicht ohne entsprechende menschliche Tätigkeit. Gott bedient sich also schon hier bei der Verwirklichung seines Willens der Menschen als Zwischenglieder. Oder denken wir an den Begriff des Reiches Gottes. Dieses Reich fällt ja nicht urplötzlich vom Himmel, sondern damit es auf Erden komme, braucht es Menschen, verständige und gute Menschen. Also auch hier ist die Verwirklichung von Gottes Ratschluss von menschlichem Verhalten abhängig. Und eine der herrlichsten Wahrheiten des Christentums ist eben die,

Digitized by Google

dass die Menschen „Gottes Mitarbeiter“ sind (I. Cor. 3,9). Oder blicken wir auf das Heilsleben der Einzelnen. Ist denn sein Glücklich- und Seligwerden ein Erreignis wie Geburt und Tod, das der Mensch selber untätig über sich ergehen lassen muss? Gott will, dass jeder selig werde. Aber ist schon je einer selig geworden, ohne dass er es wollte? Die Dogmatik hat oft dergleichen Dinge behauptet, als ob der Mensch ein Stück Holz sei und zum Heil gelange, ohne dass er selber auch nur das Geringste dazu beitragen könne und müsse, und um zu exemplificiren, weist man gerne hin auf den „verlornen Sohn“ oder den „betenden Zöllner“. In Wirklichkeit aber müssen diese beiden doch auch etwas zu ihrer Seligkeit schaffen; der Sohn muss reuig heimkommen und der Zöllner um Vergebung bitten, bis ihnen das Licht der Gnade scheint. Das scheint wenig zu sein, ist aber doch viel für den, der weiss, was Busse, Reue und Glauben in den Gleichnissen Jesu besagen wollen. Also — darauf kommt es uns ja hier an — auch das Heil des einzelnen Menschen hängt nicht allein ab vom Ratschluss Gottes, sondern auch von der subjektiven Reaktion des Menschen.

So zeigt uns denn die alltägliche Erfahrung, dass Gott und Mensch zusammenwirken (oder doch zusammenwirken sollen) in der Welt. Ohne Gott als Urache geschieht zwar nichts, und des Menschen ganze Arbeit mag ja immerhin bloss ein receptives Verhalten (gegenüber den Gnadengaben Gottes), ein Schalten und Walten mit den Kräften und Gaben und Gütern Gottes sein, es gibt doch schon im Reiche des Physischen, besonders aber im sittlichen und geistigen Geschehen ein Gebiet, wo göttliches Wollen ohne entsprechendes menschliches Mitwirken nicht sich erfüllt. „Der göttliche Ratschluss ist kein Fatum, kein unbeugsames Schicksal, sondern ein Ratschluss, welcher in seiner Ausführung bedingt ist durch die freien Handlungen der Menschen“ (Martensen, Ethik, spez. Teil I, S. 210; 4. Aufl.). Und selbst wenn einer ein Vertreter deterministischer Weltanschauung wäre, würde er uns sicherlich das zugeben, dass die Verwirklichung göttlichen Wollens doch von dem (nach seiner Anschauung zwar determinirten) Verhalten menschlichen Wollens abhäng g sei.

Von solchen Erwägungen aus ist es nun nicht mehr absurd, sondern ganz natürlich, dass Gott den Betenden gibt und geben kann, was er ihm ohne Gebet nicht geben könnte. Der Betende tritt in Relation mit Gott, geht also irgendwie auf den Willen Gottes ein, und so kann ihm Gott vermittelst seines Gebetes geben, was er vorher schon ihm hätte geben wollen, aber nicht geben konnte; „ihm (dem Beter) kann regulären Ordnungen gemäss werden, was dem andern (Nichtbeter) verschlossen bleibt“ (Bolliger a. O. S. 35). Ja, es liegt in der Tatsache, dass der Beter Gaben Gottes empfängt,

Digitized by Google

die er sonst nicht erhielte, nichts, gar nichts, was dem sonstigen Geschehen in der Welt widerspräche. Man überlege! Dass wir alles, was um uns her ist und geschieht, sehen, ist an die Bedingung geknüpft, die Augen zu öffnen. Es könnten tausend Regenbogenfarben glänzen, und wir würden keine einzige gewahr, wenn wir die Augen nicht aufmachten. Immer müssen, wenn wir sehen oder hören wollen, von Seite des Subjektes gewisse Bedingungen erfüllt sein. Ganz so im Gebet. Dass Gott uns das Beste geben will, nützt uns allein noch nichts; wir besitzen es darum noch nicht, sondern müssen vorerst die subjektiven Bedingungen herstellen, damit es unser wird. Und das Gebet nun ist, wenn nicht die einzige, so doch jedenfalls eine solche subjektive Bedingung. Wir wünschen für uns in jedem Augenblick das Beste, wissen, dass uns dieses niemand gibt ausser Gott; folglich wird es doch sehr vernünftig sein, mit diesem Gott in Beziehung zu treten, und dieses geschieht unter anderem vornehmlich auch im Gebet. Und wenn einer sagen wollte: auch ich will die Gaben Gottes empfangen, will nichts anderes, als was nach Gottes Willen für mich das Beste ist, aber ich will das alles empfangen ohne Bitten (weil Gott, ob ich bete oder nicht, doch der Gütige bleibt und mir sowieso von seinen Gaben gibt oder geben muss), der wäre ebenso töricht wie der, welcher sagte: auch ich will der Sonne und der Sterne Pracht schauen, aber meine Augen öffnen, das will ich nicht, weil ja die Sonne auch ohnehin leuchtet, und die Sterne auch ohnehin erglänzen. Wir müssen mit Gott in Beziehung, Wechselwirkung treten und bleiben, um seine höchsten Gaben zu bekommen (Vgl. Drummond: „Das Naturgesetz in der Geisteswelt“, das Kapitel über geistige Umgebung). So gewiss die Sonne auch scheinen kann, wenn *ich* die Augen schliesse, so gewiss bleibt Gottes Liebeswille mir gegenüber vorhanden, wenn ich nicht bete; nur dass ich im letztern Fall die Gaben Gottes, die er vielleicht gerade mir bestimmt hat, nicht sehe, nicht begehre und darum auch nicht empfange.

Nunmehr dürfte es klar genug sein, dass man, auch wenn man dem Gebet eine ernst zu nehmende Wirkung zuschreibt, dabei doch nicht an eine Umstimmung Gottes zu denken braucht. Das Gebet ist einfach das Mittel, die Beziehung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes herzustellen, das Mittel, durch welches die Empfänglichkeit des Menschen für Gottes Gaben bekundet und gesteigert wird, sodass der Mensch nun empfangen kann und empfängt, was er nicht empfangen konnte, so lange er nach den ihm jederzeit angebotenen Gaben Gottes kein heiliges Verlangen bekundete. Und nunmehr dürfte es (nach dem über das Zusammenwirken von Gott und Mensch Gesagten) mit der *Weisheit und Liebe* Gottes sehr

Digitized by Google

wohl vereinbar sein, dass Gott unser Heil, das Empfangen und Besitzen der schönsten und grössten Lebensgüter, von unsern Bitten abhängig macht; ja, es kann uns das ebensowenig anstössig erscheinen, so wenig es uns anstössig erscheint, dass Gott unser leibliches Wohl vom richtigen Essen und Trinken abhängig gemacht hat. Ohne Zweifel gibt Gott viel und oft, ehe und ohne wir darum bitten; aber die höchsten Güter des Lebens empfängt doch erst der Beter. Zwar lässt der Allmächtige seine Sonne scheinen über Gute und Böse und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte, aber die Gaben seines Geistes hat er an die Bedingung geknüpft, dass der Mensch sich strecke und sehne nach dem Heil (Schramm: Unser Glaube, S. 402 und 403), und es ist darum unklug von einem Menschen, über die Erde zu wandeln, ohne im Gebet sich an Gott zu wenden. Nach göttlicher Ordnung besteht ein Wechselverkehr zwischen Geschöpf und Schöpfer, und es ist nicht gleich, ob der Mensch diesen Verkehr abbreche oder nicht. Wir sagen darum, *Gebet und Gebetserhörung passen ganz gut in unsere moderne Weltanschauung hinein;* sie reihen sich dem übrigen Weltgeschehen vollkommen an. Gott selber hat jedenfalls auch das Gebet aufgenommen in seinen „Friedensrat“. Wir sagen mit Kradolfer („Auf der Lebenshöhe“ S. 161): „Nein, wahrhaftig, das Gebet ist nicht ein Wort, das vom Himmel wie von einem ehernen Gewölbe machtlos abprallt und als ein höhnend Echo zurückgeworfen wird; es passt hinein in das Wesen und in den Willen Gottes, denselben verstärkend und seine Richtung bestimmen helfend“. Gott ist für den Beter ein anderer als für den Nichtbeter, gibt jenem, was er diesem nicht gibt, und das kann uns gar nicht befremden. Das hat ja seinen Grund nicht darin, dass der Beter Gottes Willen umzustimmen vermocht hätte, sondern darin, dass *der Beter seine Stellung zu Gott verändert hat;* darum ist Gott ihm gegenüber ein anderer. Gott wird für die verschiedenen Menschen jeweilen verschieden sein, je nachdem sich diese Menschen zu ihm verhalten. *Er* bleibt sich gleich und leuchtet in unveränderlichem Glanze über unser aller Leben als die Sonne ewiger Gnade und Vaterliebe; aber ein anderer ist Gott doch für den verstockten Sünder, ein anderer für den reuigen; ein anderer ist er für den Mohammedaner, ein anderer für den, der bloss in Worten sich zu ihm hält, ein anderer für den, der in seinen Wegen wandelt. Der Nichtbeter vergisst zu Zeiten Gott und bekommt darum nicht, was der eifrige Beter, das ist so natürlich, wie es natürlich ist, dass derjenige, der die Hand ins Feuer hält, sie eben verbrennt.

Nunmehr ist es Zeit, ein Wort zu sagen über das Verhältnis von Gebetserhörung zu den *Naturgesetzen.* Es hat sich im Denken

Digitized by Google

der Menschen im Laufe der Zeit eine grosse Veränderung vollzogen. Schon früher zwar dachte man sich das Weltgeschehen jedenfalls nicht als ein chaotisch sich vollziehendes, sondern nach bestimmten Ordnungen verlaufendes. Nur stellte man sich diese Ordnungen nicht als unverbrüchlich fest vor, sondern sie konnten interimistisch auch wieder einmal durchbrochen werden. Dass das Eisen gelegentlich auch im Wasser nicht untersinkt, und ein Toter wieder lebendig wird, war der ganzen alten Welt nichts Anstössiges. Heute hat sich die Vorstellung vom gesetzmässigen Geschehen in der Weise verdichtet, dass ein Durchbrechen der Ordnung uns als ein Unding erscheint. Das ganze Weltgeschehen stellt sich dem modernen Geiste als ein reguläres, nach bestimmten (vielleicht freilich uns zum Teil noch nicht bekannten) Gesetzen verlaufendes dar. Ja, was man zuerst bloss im Reiche der Natur gewahrte (das Gesetz), das erkannte man im Laufe der Jahre im Geistesleben auch; auch da überall ein gesetzmässiges Geschehen, und einer, der einen guten Namen trägt in der Zunft moderner Denker, hat sein Buch bekanntlich betitelt: „Das Naturgesetz in der Geisterwelt“. Und wenn die Religiösen der Neuzeit dieser Tatsache des regulären Geschehens freudig das Herz erschlossen, so meinten sie dem Glauben an den lebendigen und allmächtigen Gott dadurch durchaus keinen Eintrag zu tun; im Gegenteil, sie erblickten eben nicht nur in einigen (oft noch sehr zweifelhaften) Tatsachen der grauen Vorzeit eine Offenbarung Gottes, sondern sie erkannten in dem alltäglichen, gesetzmässigen Geschehen die Wirkungsweise des guten und heiligen Gottes, und sie wiesen die Annahme einer Durchbrechung des Naturgesetzes ab, weil sie es für unmöglich hielten, dass der unveränderliche Gott gelegentlich seinen eigenen Ordnungen zuwiderhandle, sich also sozusagen widerspreche.

Aber haben denn nicht die Anhänger dieser Naturgesetze neben anderem Wertvollen in der Religion auch der Gebetserhörung den Lebensnerv abgeschnitten? Wenn doch „im grossen und ganzen das Walten in der Natur und im Menschenleben nach unverbrüchlichen Ordnungen sich vollzieht“, kann man da mit dem Gebet noch etwas erreichen? Hören und lesen wir's denn nicht oft: „nachdem uns das Licht der unabänderlichen Weltordnung aufgegangen ist, haben wir zu beten aufgehört.“? Lauterburg („Warum ich aus Pfarramt und Kirche austrete“, S. 4) motivirt seine Ablehnung des Bittgebetes bekanntlich so: „Nun habe ich aber die Überzeugung, dass die Dinge in der Welt, und zwar auch in der geistigen Welt, nach ganz bestimmten, unabänderlichen Gesetzen verlaufen, in welche Gott nicht unseren persönlichen Wünschen zu lieb eingreift, weil diese Gesetze seine eigenen Grundsätze sind und, als vollkommen, gar keiner Änderung bedürfen.“

Digitized by Google

Man sagt dann oft, eben dieser Gesetzmässigkeit im Natürlichen wegen solle man blos noch um *geistige Güter* bitten. Ich begreife nicht recht, warum. Denn, wenn der Gesetzmässigkeit wegen das Gebet keine Wirkung haben kann, dann ist doch die Bitte um die sublimsten geistigen Güter eben so töricht wie die um materielle Güter, weil es auch im geistigen Geschehen eine Gesetzmässigkeit gibt, und die Gesetze des Geistes wohl ebensowenig eine Änderung oder Durchbrechung bedürfen und zulassen wie die des Natürlichen. Wenn er töricht ist, um das tägliche Brot oder um Gesundheit zu bitten, blos darum, weil alles gesetzmässig verläuft, dann ist es fast so töricht, um das Kommen des Gottesreiches, um Sündenvergebung oder ein reines Herz zu bitten, denn all diese Dinge bekommen wir dann, wenn's sein muss, d. h. wenn die unabänderlichen Gesetze es mit sich bringen.

Wie löst sich aber der Konflikt zwischen Naturgesetz und Gebetserhörung, der manchen zu drücken scheint? Wir haben schon im Bisherigen die Gebetserhörung dem regulären Geschehen einzuordnen versucht und sagen nun: Fest steht auch uns, dass Gottes Gesetze keiner Änderung bedürfen und kein Eingreifen erdulden. Wenn aber vielen die Gebetserhörung anstössig erscheint wegen der Gesetzmässigkeit des Weltverlaufs, so möchte ich namens derselben Gesetzmässigkeit das Gebet allen Ernstes in Schutz nehmen. Nicht um ein „Aufheben“ oder Durchbrechen eines Gesetzes handelt es sich bei der Gebetserhörung, sondern um das „Auswirken“ eines solchen Gesetzes und zwar eines Gesetzes im Geistesleben. Wenn es Gottes Gesetz ist, dass, wenn ich mich um einen Winkel von neunzig Grad drehe, mein Gesichtsbild ein durchaus anderes wird, als es vorher war, so ist es ebenfalls Gottes Gesetz und Ordnung — und entspricht durchaus der Psychologie und der Wirklichkeit —, dass, wenn ich mich zu Gott erhebe und ernstlich bete, die ganze Welt mir in einem andern Lichte erscheint als vorher; dass mein Denken, Fühlen und Wollen, die Totalität meines Innenlebens, mein Handeln, meine Stellung zu den irdischen Gütern, meine Arbeitslust und -Kraft, meine Treue, meine Geduld etc. eine andere wird, als sie ohne Gebet wären. Wo ein Menschenkind um die Kraft zur schweren Berufs- und Pflichterfüllung fleht und diese Kraft bekommt; wo ein anderes um Geduld und Trübsal bittet und diese Geduld ihm geschenkt wird; wo ein dritter um Verzeihung für seine Sünden oder um Bewahrung vor neuer Sünde bittet und so der Gnade Gottes gewiss und mit göttlicher Kraft erfüllt wird; wo ein viertes um Liebe zu seinen Mitmenschen bittet und die Geister des Hasses aus seiner Seele zu fliehen beginnen; wo ein fünftes um Gesundheit fleht, vielleicht diese Gesundheit nicht mehr erhält, aber doch Kraft,

Digitized by Google

sein Leiden zu ertragen: überall da liegen doch offenbar nicht zu läugnende Gebetserhörungen vor; aber bei diesen und allen andern möglichen Gebetserhörungen handelt es sich für denjenigen, der die Psychologie kennt, nicht im Geringsten um ein Durchbrechen des Naturgesetzes, sondern das alles vollzieht sich innerhalb der Gesetze der Natur und des Geistes. Wenn zu einer elektrischen Batterie neue Elemente hinzugefügt werden, so wird der elektrische Strom offenbar verstärkt, vielleicht in seiner Richtung und Wirkung geändert, aber die Gesetze der Elektrizität werden dadurch jedenfalls nicht alterirt. Und wenn durch das Gebet die sittliche Energie eines Menschen gestärkt wird, wenn dadurch sein Wille von seiner bisherigen Direktive geradezu ab- und einem andern Ziele zugelenkt wird, wenn sein Innenleben (und damit wohl auch teilweise seine Aussenwelt und Umgebung) durch das Gebet verändert wird, so sehe ich darin keinen Verstoss gegen ein Natur- oder ein Geistesgesetz. Wo ein Gebet erhört wird, wird kein Gesetz aufgehoben; wohl aber scheint mir da, wo nicht gebetet wird, ein wichtiges Gottesgesetz ignorirt und übertreten zu werden, nämlich das Gesetz, dass Gott erst dem das Beste geben kann, der im Gebet sich zu ihm kehrt, das Gesetz, das im Jakobusbrief also heisst: „Nahet euch zu Gott, so naht er sich zu euch" (Jak. 4,8; ähnlich Jer. 29, 13 und 14).

Wer einen abstrakten, nicht aus der Erfahrung geschöpften Gottesbegriff hat, wem die Augen über die Wechselwirkung der Geschöpfe unter sich und der Geschöpfe mit dem Schöpfer noch nicht aufgegangen sind, oder wer eine unrichtige Vorstellung von Naturgesetzen hegt, der muss sich eben seinen Gottesbegriff und seine Meinung zuerst durch die alltägliche Erfahrung korrigiren lassen, und dann ist ihm nicht mehr jede Gebetserhörung anstössig und fraglich. Eine antiquarische Gebetstheorie, welche das Wetter machen, Hagelschlag verhindern, Krankheiten unter allen Umständen wegbeten will, mag mit der Gesetzmässigkeit des Weltgeschehens in Konflikt kommen. Aber wahrhaftig, in diesen paar Bitten geht doch unser Gebet nicht auf; es gibt denn doch noch tausend andere Dinge, welche mit unserm Personenleben und menschlichen Willen irgendwie in enger Beziehung stehen, um die wir darum beten, und bei denen wir auf dem Wege gesetzmässiger und *psychologischer Vermittlung* erhört werden. Wo immer einer, der die moderne Anschauung der unverbrüchlichen, gesetzmässigen Weltordnung angenommen hat, nun darum dem Bittgebet meint entsagen zu müssen, so gilt ihm, was Kradolfer („Auf der Lebenshöhe" S 159) über die Fürbitte sagt: „Wir hoffen zu zeigen, dass in diesem Punkte das Glaubensbekenntnis des landläufigen Liberalismus einer Ergänzung und Verbesserung dringend bedürftig ist."

Digitized by Google

Unsere bisherigen Behauptungen über Vernünftigkeit des Gebetes und Möglichkeit der Gebetserhörung müssten vielleicht geändert, eingeschränkt oder gar fallen gelassen werden nur dann, wenn wir als Anhänger der Gesetzmässigkeit zugleich Vertreter des *Determinismus* wären. Hier streift unser Thema die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit, was wir hier nur andeuten wollen. Haben wir, oder dürfen wir gar im Namen der vollendeten Frömmigkeit keinen *eigenen* Willen haben und geltend machen, dann werden wir auch nicht im Gebet unserm eigenen Willen Ausdruck verleihen. Nein, dann werden wir nie zu bestimmter Zeit etwas wollen (auch nicht ein geistiges Gut), sondern werden stets warten, bis Gott uns etwas gibt, werden annehmen, was er uns gibt, uns demütig in all unsere Verhältnisse schicken und sie nie durch Bitten zu ändern suchen, auch da nicht, wo wir vorher meinten, unsere Lage, welche durch unsere Sünde und Schwachheit verschuldet sei, müsse dem Willen Gottes gemäss durch eigene Anstrengung geändert werden.

Doch, wird man uns entgegenhalten, auch als Determinist könne man noch beten, so gut, als es bei der Weltanschauung des Determinismus auch ein sittliches Streben gebe. Man müsse nur stets annehmen, man sei zum Vorwärtsstreben, zum Guten determinirt und man müsse nun glauben, man sei oft auch zum Beten bestimmt. Gut, dann bete ich allemal, wenn ich mich dazu gedrungen, determinirt fühle; aber allemal, wenn ich mich nicht dazu gedrungen fühle (und es kostet doch oft noch ordentlich Anstrengung, bis ich mich zu einem ernstlichen Beten aufschwingen kann), dann schicke ich mich auch darein mit dem Gedanken, dass ich jetzt eben nicht dazu determinirt sei, und wenn ich zufolge meines Nichtbetens gelegentlich in der Versuchung gefallen bin, dann trifft mich mindestens keine Schuld. Auch dürfte man dann keinem Menschen sein Nichtbeten zum Vorwurf machen. So weit ich sehe, werden eben mit dem Freiheitsbegriff das Gebet und immer auch noch einige andere wertvolle Begriffe der Ethik zu den Toten gelegt. Mindestens scheint mir durch eine deterministische Weltanschauung, gleichviel, ob dieselbe nun theologisch oder philosophisch begründet werde, aller Gebets*freudigkeit* der Lebensnerv abgeschnitten zu werden.

Sind wir dagegen von Gott mit dem Keim der Freiheit, mit einem Funken eigenen Wollens ausgestattet, so dürfen wir davon auch im Gebet Gebrauch machen, dürfen im Bittgebet unsern eigenen Willen Gott gegenüber geltend machen. Und die christliche Frömmigkeit verlangt auch nicht eine Beugung unter den Willen Gottes im Sinn des Determinismus; der Religionsbegriff des blossen Abhängig-

Digitized by Google

keitsgefühls leidet eben doch an Einseitigkeit. Stoische Resignation oder Quietismus und Christentum sind verschiedene Dinge.

Selbstverständlich ist aber unser Wille, dem wir im Gebet Geltung zu verschaffen suchen, nicht absolut, nicht Willkür, sondern *bedingt* und zwar bedingt durch den Willen Gottes. Ja, unser eigener Wille braucht auch gar nicht dem Willen Gottes zu widersprechen (wir können und sollen ja bei eigenem Willen durchaus auch bitten, was im Willen Gottes für uns liegt), und Gott wird unsere Bitten darum bloss soweit in Erfüllung gehen lassen, als ihr Inhalt seinem Willen conform ist. Wir werden darum vernünftigerweise nie mit Gewalt Gott unsern Willen aufdrängen wollen, mit ihm nicht „feilschen und markten", nicht hadern, wenn er unsere Bitten nicht sofort oder nicht wörtlich in Erfüllung gehen lässt. Vielmehr werden wir bei aller Gebetsfreudigkeit stets bedenken, dass wir kurzsichtige Menschen sind, die oft etwas bitten, das ihnen nicht einmal zum Besten gereicht, dass dagegen Gott allweise ist und uns ja stets das Beste gibt. Und so ziemt sichs denn, dass wir ausgesprochen oder stillschweigend doch all unsern Bitten das Wort beifügen: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst (Gebet des bedingten Willens. Vgl. S 168, vorige Nummer, Anmerkung).

Mit der dargelegten Theorie von Gebetserhörung ist man vielleicht doch nicht zufrieden. Man wird entgegenhalten, da könne man überhaupt nicht mehr von einer „Erhörung durch Gott" reden; denn das sei ja alles so ganz natürlich; diese Art von Gebetserhörung sei ja bloss ein Vorgang in der Seele des Beters, nach Art des Monergismus vom Betenden allein zustande gebracht, sei bloss eine Illusion, während die Ansicht doch sonst allgemein die sei, dass auf menschliches Bitten hin Gott etwas wirken müsse. Diesen Einwand kann man erheben vom Standpunkt der „gläubigen Theologie" wie vom Standpunkt des Atheismus. Kommt der Einwand von rechts, so antworten wir: Sonderbar, dass man immer noch meint, wenn Gott etwas wirken soll, so müsse das in der Form des Wunders geschehen; sonderbar, dass man immer noch meint, wenn wir Gott um das tägliche Brot oder um das Kommen des Gottesreiches bitten, so müsse das Brot wie Manna aus den Höhen herabfallen oder das Gottesreich aus den Wolken des Himmels kommen, und sonderbar, „dass uns die wahren, ächten Wunder so alltäglich werden können, werden sollen." Gewiss muss bei der Gebetserhörung Gott etwas wirken; das ist aber auch so, wenn wir *das Wunder im Sinne des Widernatürlichen* ablehnen. Oder ist denn das alltägliche, natürliche Geschehen nicht eine Wirkung Gottes? Heisst das an einen lebendigen Gott glauben, wenn man das gewöhnliche Geschehen ihm nicht zuschreibt, dagegen seiner Wirksamkeit bloss einige ausserge-

Digitized by Google

wöhnliche Taten vergangener und künftiger Tage reservirt? Einer hat einmal gesprochen, kein Sperling falle vom Dache und kein Haar vom Haupte des Menschen ohne Gottes Willen, und ein anderer sagte einst: „in ihm (Gott) leben, weben und sind wir“, und wenn nun für uns Gottes Wirksamkeit in allem und jedem Weltgeschehen, im natürlichen wie im geistigen, sich manifestirt, so sagen wir also mit Recht: Gott ist es, der in der Gebetserhörung auf die Seele des Beters wirkt; er lässt ganz regulärem Geschehen gemäss in dieser Seele Gedanken, Gefühle und einen Willen entstehen, die ohne Gebet nicht entstehen würden; Gott wirkt im Betenden Seelenzustände, welche sich darin äussern, dass derselbe anders handelt, als er sonst (ohne Gebet) handeln würde; dass er ein anderer Mensch wird, als er vorher war und ohne Gebet sein würde; das ist, was wir *die psychologische Vermittlung der Gebetserhörung* nennen.

Wenn wir also auch den supranaturalistischen Standpunkt in der Gebetserhörung voll und ganz ablehnen (und aus guten Gründen ablehnen), so halten wir doch daran fest, dass unsere Gebetserhörung von Gott gewirkt sei, und wenn wir auch den Gott, der Wunder (im biblischen und altdogmatischen Sinn) tut, nicht haben, so verfallen wir noch lange nicht dem Atheismus; der lebendige Gott, der Gebete hört und erhört, ist uns nur um so gewisser. Für den Fall aber, dass jemand unsern Begriff von Gebetserhörung beanstanden sollte, weil ja zu diesem Begriff das Moment des Irregulären und Mirakelhaften gehöre, so wollten wir gar nicht lange um Namen und Begriff streiten. Uns ist das Gebet die an Gott gerichtete Bitte, und unter Gebetserhörung verstehen wir die Reaktion Gottes auf dieses Bitten, den Erfolg, den die Aktion des Betens hat. (Vgl. S. 170, vorige Nummer). Möglich also, dass wir statt Gebetserhörung *Gebetswirkung* oder *Gebetserfolg* sagen sollten; die Sache bleibt sich gleich. So oder so, im dargelegten Sinn dürfte sich das Gebet „in und ausserhalb der Kirche“ mit der modernen Weltanschauung sehr wohl reimen. Wem aber unsere Art der Gebetserhörung zwar wirklich ist, aber doch noch etwas prekär vorkommt; wer gerne Raum für einige Gebetswunder hätte, dem möchten wir nur sagen, dass wir an unserer Meinung so lange festhalten, bis man uns durch Beispiele aus der Gegenwart eines andern belehrt, wobei wir nicht umhin können, bei der Konstatirung von Gebetswundern zu einer gewissen weisen Vorsicht zu mahnen.

Sofern man aber unserer auf dem Boden des natürlichen Geschehens und der Psychologie fundirten Gebetserhörung Wert und Bedeutung absprechen wollte, indem man sie als eine *Selbsttäuschung* hinstellte, weil der Beter etwas als von Gott empfangen annehme, was er eigentlich durch seinen eigenen Willen, die Kraft seiner

Digitized by Google

Seele sich verschafft habe, so sagen wir, diese Illusion wäre bloss dann da, wenn der Glaube an einen Gott, der mit seiner Wirksamkeit alles erfüllt, eine Illusion wäre. Wenn es keinen Gott gibt, dann wird der Mensch überhaupt nicht beten, und wer noch betet und zufolge dessen in seiner Energie gewaltig gestärkt wird, bei dem ist dann freilich seine vermeintliche Gebetserhörung eine Selbsttäuschung. Wenn es aber einen Gott gibt, ohne dessen Hülfe und Wirken nicht ein einziger Gedanke meiner Seele entsteht, dann ist unsere Gebetserhörung zwar ein innerer Vorgang der Seele, aber dabei nicht weniger eine Tat dieses Gottes, und die vermeintliche Illusion wird zur Realität.

Haben wir vorhin gegen eine Gebetslehre opponirt, die vom Gebete eine zauberhaft-mirakulöse Wirkung erwartet, so sagen wir auch noch ein Wort gegen eine Anschauung, welche uns in der Polemik gegen jene Lehre zu weit zu gehen und von der Wirkung des Gebetes fast zu gering zu denken scheint. Man hört manchmal sagen, dass Gott auch ohne unsere Bitten unsere Anliegen in seiner Weltregierung nicht unberücksichtigt lasse; man bestreitet, dass etwas geschehe oder geschehen sei, *weil* gebetet worden, das *ohne Gebet* nicht auch so geschehen wäre. Man will nichts wissen und hören von einem „objektiven Einfluss des Gebetes auf den Gang der Weltverhältnisse“, oder man nimmt Anstoss an der Behauptung, dass Gott die Geschicke des Beters anders leite als die des Nichtbeters. In Prof. Christ's „Lehre vom Gebet im neuen Testament“ heisst es z. B. (S. 93): „Sie (unsere Zeit) kennt keinen Gott, der erst durch menschliche Bitten zu dem, was er tun soll, bestimmt werden müsste, ja durch solche auch dahin umgestimmt werden könnte, etwas anders zu richten, als es gekommen wäre“, und anderorts (ebenfalls S. 93): „Gott als der ewige, Unveränderliche, der Allweise und Gerechte, der Gott der Ordnung, der nach bestimmten, unumstösslichen Gesetzen die Welt regiert, kann sein Wollen und Walten, seine Ratschlüsse und Fügungen nicht, auch nicht zum kleinsten Teil von menschlichen Bitten abhängig machen.“

Ausgeschlossen ist auch nach unserer Lehre ein Umstimmen Gottes oder ein Aufheben der göttlichen Naturordnung, und soweit in der angeführten Stelle blos Bitten gemeint sind, die nur auf Veränderung des Naturlaufes, Abwendung und Verschonung von Übeln und Leiden abzielen, entspricht die Behauptung vollkommen der Wirklichkeit. Ob ein Hagelwetter, eine Wassernot oder Ähnliches uns treffe, solche Fügung des Schicksals kann durch kein Gebet verhindert werden, ist also unabhängig von der Bitte. Da muss man vor der Erwartung wörtlicher Erfüllung der Bitten warnen, sonst wird das zuversichtlich betende Menschenkind manchmal kläg-

lich getäuscht zum Nachteil seines ganzen künftigen Glaubens- und Gebetslebens. Aber sofern die Stellen von Prof. Christ die Wirkung des Gebetes überhaupt beschreiben wollen, scheinen sie mir ihrem Wortlaute nach in der Negation und der Einschränkung der Gebetswirkung nicht mehr die volle Wahrheit zu treffen. Es gibt offenbar viele Fälle, wo um des Gebetes willen dasjenige geschieht, was wir bitten, wo der Mensch durch das Beten etwas erreicht, was er sonst nicht erreichen würde, wo Gott zufolge des Betens etwas anders lenkt und richtet, als es sonst gekommen wäre, und wo es sich also zeigt, dass unser Schicksal durchaus nicht unabhängig von unserm Bitten ist.

Sehen wir den Tatsachen ins Angesicht! Sittliche Energie, Lebensmut, Schaffensfreude sind doch da erst recht vorhanden, wo gebetet wird Wo aber solche Qualitäten sind, da wird sich dann im Leben manches anders gestalten, als wo diese Qualitäten fehlen. Bei allen Menschen, welche gebetet haben, ist vieles anders gekommen, als es ohne ihr Beten gekommen wäre; auch in unserm Leben geschieht vieles anders, wenn wir beten, als wenn unser Mund stumm bleibt. Durch das Gebet bekommen wir vieles (Kraft zur Arbeit, Widerstandskraft in Versuchung und Leiden etc.), was wir sonst nicht bekämen; zufolge des Betens handeln wir in unserm Leben anders, als wir ohne Beten handeln würden. Unsere moralische Gesundheit gehört auch zum Wollen und Ratschluss Gottes; diese Gesundheit wird davon abhangen, ob wir beten oder nicht beten; also ist doch in diesen (und ähnlichen) Fällen Gottes Wollen und Walten zum Teil und in gewissem Sinn abhängig vom menschlichen Bitten, und man darf von einem Einfluss des Gebetes nicht auf den göttlichen Willen (als Umstimmung), wohl aber auf „das objektive Weltgeschehen“ gar wohl reden.

Ich könnte das Lebenswerk eines Jesus, eines Paulus, eines Luther u. a. nicht begreifen, wenn ich nicht wüsste, dass diese Männer eifrige Beter gewesen sind. Haben aber diese Männer nicht das Weltgeschehen, die Geschichte, bedeutend beeinflusst seit den Tagen ihres Wirkens bis auf heute? Also hat an dieser Wirkung auch das Gebet seinen Anteil! Von solchen Erwägungen ausgehend kommt wohl auch Kradolfer (Auf der Lebenshöhe S. 164) zum Schlusse: „lasset in Gebet, Fürbitte und Danksagung euern Willen immer mehr von Gottes Willen durchdrungen werden, so steiget ihr empor zu Gottes Tron *und helfet ihm die Welt regieren*“.

Wir haben damit bereits den Einfluss des Gebetes auf die *äussern Verhältnisse* der Menschen berührt. Doch bedarf dieser Punkt noch der nähern Ausführung. Wir haben betont, dass der Beter, was er empfange, durch Vermittlung seines Innen- oder

Digitized by Google

Seelenlebens erhalte (andere Gedanken. Gefühle, neuen Willen); wir sind also für die subjektive, geistige, psychologisch vermittelte Gebetserhörung eingetreten. Aber wie nun? Bleibt die Erhörung rein subjektiv, oder führt sie auch zu einer objektiven Veränderung des Aussenlebens? Bleibt das Gebet eine Macht blos in der geistig-sittlichen Welt, oder vermag es auch in der natürlich-physischen Ordnung der Dinge gewisse Veränderungen hervorzurufen? Sollen wir bloss um geistige Güter und nicht auch um äussere Lebensgüter (Gesundheit, Vernunft, Erlösung von Übel und Leiden) bitten? Ja, sagt man uns oft, nur um geistige Gaben sollen wir flehen. Die einzig notwendige Bitte ist die „Bitte um den heiligen Geist“ (H. Lang); „der Einfluss des Gebetes erstreckt sich nicht auf das Reich der Natur, sondern nur auf das Reich der Gnade; die Natur wandelt gleichgültig gegen die Wünsche und Gebete der Menschen ihren grossen, notwendigen Gang“ (H. Lang); „im Reiche der Natur, da freilich vermag das Gebet nichts, aber im Reiche des Geistes vermag es alles“ (Kambli: Fromm und Frei [für Jünglinge] S. 191).

Freilich, eine plötzliche, wundermässige Veränderung der äussern Verhältnisse wird das Gebet nicht zustande bringen; die Erhörung wird immer zuerst eine geistige und subjektive sein. Aber ist unser geistiges Leben isolirt wie eine Insel auf fernem Ozean? Sind unser natürliches und unser geistiges Leben zwei von einander unabhängige Welten, oder besteht, wenn auch vielleicht uns noch oft rätselhaft, ein Zusammenhang zwischen der geistig-sittlichen und der natürlich-physischen Ordnung der Dinge? Treibt denn nicht manchmal die subjektive Veränderung über sich selbst hinaus und bewirkt auch eine Veränderung der objektiven Welt? Nehmen wir einmal die unserm geistigen Leben zunächst stehende Aussenwelt, den Leib oder von der entfernteren Aussenwelt diejenigen Verhältnisse, die mit unserm sittlichen Leben, unserm Denken und Wollen in unmittelbarer Beziehung stehen, dann werden wir sofort einsehen, dass dem Gebet ein Einfluss auf das natürliche, äussere Leben nicht abzusprechen ist. Dass zwischen geistigem und leiblichem Leben ein Zusammenhang besteht, wusste man schon längst; wer sich aber im Laufe der Zeit bereits daran gewöhnt hätte, blos das geistige Leben vom leiblichen (etwa als dessen Funktion) abhängig sein zu lassen, den dürften die neuesten Tatsachen und Erscheinungen auf dem Gebiete des Hypnotismus davon überzeugen, dass auch die Seele den Leib beeinflusst, ja dass diese Seele oft aktiv, bald heilend und bald zerstörend, in den leiblichen Organismus eingreift und sich so als wirkliches regens manifestirt. Und wenn nun das Gebet doch das seelische und geistige Leben beeinflusst, sollte es nicht auch heilend auf das leibliche Leben einwirken? Ja, sollte nicht das Gebet, das

Digitized by Google

doch ein Mittel ist, den Beter innerhalb der Ordnungen Gottes wandeln zu lassen, auf diese Weise den Betenden vor mancher leiblicher Gefahr und Krankheit prophylaktisch bewahren und so abermals seinen Einfluss auf das natürlich leibliche Leben besitzen?

Auch ich glaube nicht, dass sich ein Toter wieder lebendig beten, oder die ausgerenkte Achsel durchs Gebet wieder einrenken lasse (der Einfluss des Geistes auf den Leib ist nicht unbeschränkt); aber ich möchte doch nicht alle Krankenheilungen durch Gebete in Abrede stellen. Wo solche Heilungen im privaten Kämmerlein oder in öffentlichen Anstalten erfolgt sind und noch vorkommen, da sind es jedenfalls keine sog Gebetswunder, sondern sie sind psychologisch ganz gut denk- und erklärbar, und ein Wunder geschah dabei so wenig wie beim Wachsen eines Grashalmes.

Die Wirkung des Gebetes erstreckt sich nun aber nicht nur auf das Leibesleben, sondern auch sonst noch auf äussere Verhältnisse. Wir sagten, das Gebet läutere, hebe und stärke unsern Willen, unsere sittliche Energie. Unser Wille hinwiederum dirigirt doch zumteil unsere äussern Lebensverhältnisse. Ob dieser Wille so oder so, stark oder schwach ist, davon hangen teilweise unser tägliches Arbeiten, unsere Brauchbarkeit und Tauglichkeit für diese oder jene weltliche Stellung, unser Verdienst, unser Mangelleiden oder unser irdischer Wohlstand, unsere Sparsamkeit, unser Verhältnis zu den Mitmenschen (also unser Friede oder Unfriede) und hundert andere Dinge des alltäglichen Lebens ab. Von unserm geistig-sittlichen Zustand hängt unser Umgestalten, unser Eingreifen, unser Schalten und Walten in der Sphäre des natürlichen und physischen Lebens ab. Und sofern also das Gebet eine Macht ist im geistig-sittlichen Leben, insofern ist und bleibt es immer indirekterweise auch ein Faktor und eine Macht für unsere natürlichen und äussern Lebensverhältnisse.

Es wird selbstverständlich immer schwer sein, im einzelnen Fall dieses oder jenes äussere Ereignis ganz oder teilweise als eine Wirkung des Gebetes hinzustellen; der rechte Beter wird auch nicht so rechnen oder abzählen, sonst artet seine Frömmigkeit in Sophisterei aus. Man soll eben nicht unser geistiges Leben in einzelne Momente auseinanderreissen wollen; man soll nicht diesen oder jenen Entschluss, diese oder jene Tat speziell diesem oder jenem Gebetsakt zuschreiben. Unser Seelenleben ist eine Gesammtheit, für uns im Einzelnen nicht übersehbar, und aus dieser Gesammtheit geht unser Denken, Reden und Handeln hervor; von der Wiege bis zum Grabe stehen unsere Taten in kontinuirlichem Zusammenhang. Und wenn man nun bedenkt, wie jeder einzelne Gedanke und Entschluss unserer Seele alle folgenden Gedanken und Entschlüsse mitbedingt,

Digitized by Google

so wird man leicht einsehen, dass auch das Gebet, bei dem ein erkennbarer Segen für unser Leben momentan vielleicht schwer zu konstatiren wäre, nicht verloren ist, sondern irgendwie unser Seelenleben doch beeinflusst und zu irgend einer Zeit seine segensvolle Bedeutung für uns doch manifestiren wird. Es geht nichts verloren im Haushalte der Natur und des Geistes, und Gott erhört eben die Gebete, „*wie, wo* und *wann* er will".

Und wenn man nun bedenkt, dass beim ernsthaften Beter im Laufe der Tage und der Jahre die Totalität seines Innenlebens unvermerkt eine andere wird, so wird ebenso die Totalität seiner äussern Verhältnisse unvermerkt eine andere durch sein Gebet, und wenn ein Mensch recht oft betend seine Seele eintaucht in die Fluten göttlichen Geistes, göttlicher Kraft und Weisheit, wenn er, wie die Blume ihren Kelch dem Sonnenlicht, so sein Herz im Gebete den göttlichen Gaben erschliesst, da wird sich dann auch der Segen des Gebetes bei seinem ganzen innern uud äussern Leben zeigen.

Eine zur dargelegten Anschauung passende Ausführung findet sich in einem Sendschreiben von M. J. Monrad in Christiania von Ernst Renan (mitgeteilt in den „philosophischen Monatsheften", Jahrg. 1892, S. 25—37). Monrad vertritt ebenfalls die subjektive Gebetserhörung, führt dann aus, dass das, was zuerst das Subjekt ändert, auch eine Änderung in den äussern Verhältnissen hervorbringt, indem er sagt: „Jede im Innern eines Menschen vorgehende Veränderung führt eine Veränderung in der totalen Weltlage, in der Konstellation der Geister mit, von welcher auch die äussern Begebenheiten zuletzt abhangen". Und Martensen sagt in seiner Ethik (II, 1, S. 210): „Jeder, der mit dem Entwicklungsgang des Reiches Gottes bekannt ist, wird kein Bedenken tragen, das Gebet eine der grössten, weltbewegenden Mächte zu nennen, welche mitgewirkt haben zu den durchgreifendsten Veränderungen auf Erden. Und nicht allein wird der Beter selber ein anderer durch das Gebet, ein anderer als er vorher gewesen, sondern dadurch, dass er ein anderer wird, werden auch seine Umgebungen und äussern Verhältnisse mehr oder minder verändert."

Und nun noch die Verhältnisse und Dinge, die mit unserem geistigen Leben und sittlichen Handeln nicht direkt in Beziehung stehen, wie z. B. Naturübel, Hagelschlag, Feuersnot, unheilbare Gebrechen, ist da das Gebet einfach wirkungslos? Allerdings wird in solchen Fällen die Erhörung nicht in der Gewährung des Erbetenen, bestehen (und das ist ja oft für den Beter das grösste Glück), und doch darf man auch solchen Bitten nicht jede Erhörung absprechen. Die Erhörung besteht dann darin, dass der Betende Gott selbst

Digitized by Google

findet und Gottvertrauen gewinnt; dass die Kraft wächst, das kommende Unglück zu tragen, die Einsicht und die Freudigkeit zunimmt, mit der man sich aus den Folgen des Unglücks herausarbeiten kann (klassisches Beispiel: Jesus in Gethsemane). Hier führe ich wieder ein Wort aus Monrad's Sendschreiben an, welches ungefähr so heisst: „Gesetzt, die Natur könne nicht objektiv geändert werden, es sind auch nicht die natürlichen Vorgänge, von denen Glück und Unglück abhängt, sondern vielmehr der Einfluss, den jene äussern Vorgänge auf uns haben, auf unser Gemüt, die machen unser Glück aus.“ Das Gebet ist nun eben ein Mittel, den Einfluss dieser äussern Vorgänge auf unser Gemüt zu mildern, zu verklären, ein Übel in ein Gut zu verwandeln.

Die Bitten um äussere Dinge können noch einen andern Segen haben. Wir sollten ja freilich die geistigen Güter über die äussern stellen und vor ihnen begehren. Aber unsere Frömmigkeit ist eben noch weit von diesem Ideal entfernt, wo das Sichtbare und Vergängliche uns Nebensache bleibt, und es drängt uns eben immer dazu, auch unser irdisches Verlangen vor Gott zu bringen. Das beruhigt uns und läutert zugleich unsere Wünsche, und so wird denn unser Beten zu einem *Läuterungsmittel* für unsere Bitten. Im Gebet lernen wir viele unserer kindischen und törichten Wünsche einsehen und abstreifen und erheben uns so auf eine höhere Stufe der Frömmigkeit, wo Gottes Gedanken und Wege auch unsere Wege werden, und wo unsere Bitten immer mehr dem Willen und den Zwecken Gottes konform werden.

Würde uns nun noch einer entgegnen, das Gebet sei nutzlos, weil es den Menschen nicht vom eigenen Streben und Arbeiten dispensire, so sagen wir kurz und einfach: Das Gebet soll auch nie zu einem *Ersatzmittel der eigenen Arbeit* werden. Wenn das Beten uns auch nicht der Arbeit des Tages enthebt, so stärkt es uns doch zum Tagewerk und wird allemal, wenn das Brünnlein der eigenen Kraft und Geduld zu versiegen droht, die Quelle sein, aus der uns neue Kraft in Fülle zuströmt. Wer das alte, goldene Wort „Bete und arbeite“ beherzigt, Gebet und Arbeit in vernünftiger Weise zu verbinden weiss, der ist auf dem besten Wege, nicht von diesem Leben scheiden zu müssen, ohne das Glück gefunden zu haben.

Auch das kann für den Einsichtigen kein Grund gegen das Gebet sein, dass dasselbe von vielen Menschen in der anstössigsten Weise „betrieben“ und zur Karrikatur entwürdigt wird (durch Plappern, Beten um sinnlose Dinge, abergläubische Erwartungen vom Gebet). Wenn andere mit dem Gebete Missbrauch treiben, so sollen Verständige verständig bleiben und das Gebet als ein unerlässliches Mittel dafür betrachten, dass ihr geistig-sittliches Leben gesund bleibt

Digitized by Google

Nun haben wir freilich im Bisherigen hauptsächlich von der Erhörung des Bittgebetes geredet. Aber durch das Gesagte ist wohl auch die Direktive gegeben, ob und wie weit dem Dank- und Bussgebet und der Fürbitte eine Erhörung zugeschrieben werden dürfe. Über die Fürbitte nur noch ein kurzes Wort: Es ist ein Bedürfnis für jeden wahrhaft frommen Menschen, für jeden, der den Schlupfwinkel des krassesten Egoismus verlassen hat, für jeden, dem Wohl und Wehe seiner Mitmenschen am Herzen liegt, auch diese seine Mitmenschen in sein Gebet einzuschliessen. Nun werden wir auch von der Fürbitte keine mirakulöse Wirkung erwarten, und dennoch ist sie nicht wirkungslos. Ihre Wirkung besteht einmal darin, dass sie den Beter selber in der Bruderliebe im engern und weitern Kreise stärkt, sein bangendes Herz beruhigt und erleichtert und darin, dass derjenige, welcher weiss, es wird für mich gebetet, ebenfalls gestärkt und beruhigt wird und vor mancher Versuchung bewahrt bleibt.

Damit schliessen unsere Untersuchungen über die Gebetserhörung ab, indem wir die Ergebnisse kurz zusammenfassen. Wir haben versucht, das Gebet und dessen Erhörbarkeit mit der modernen Denkweise zu vereinen und von dem Vorwurf der Torheit zu befreien, welcher heutzutage von Seiten Gebildeter und Ungebildeter bald stillschweigend, bald ausdrücklich dagegen erhoben wird. Wir haben zu zeigen versucht, dass das Gebet mit der Wunderfrage nicht steht und nicht fällt; man kann dieser so kritisch, wie nur immer möglich, gegenüberstehen und doch von der Möglichkeit und Wirklichkeit der Gebetserhörung überzeugt sein; man kann ein Anhänger der modernen Weltanschauung sein und dennoch beten, ohne dass man in gewissen Augenblicken seines Lebens (nämlich eben, wo man betet) das Opfer des Intellekts bringen oder seiner eigenen Überzeugung untreu werden muss. Das Gebet gehört nicht, wie oft auch Christen meinen, blos zum Ceremoniellen in der Religion, das man mitmachen könne oder nicht, sondern es ist und bleibt eine wesentliche Funktion alles wirklich religiösen Lebens, und niemand unterlässt es, ohne dabei Schaden zu leiden für sein persönliches Leben: ja das Beten ist für unsere Seele so notwendig wie der Atmen für den Leib.

Wir haben darzulegen versucht, dass das Gebet den Willen Gottes nicht umzustimmen und kein Naturgesetz aufzuheben vermag (und es auch nicht soll), aber dass es dennoch erhört wird, und diese Erhörung oder Gebetswirkung dem gesetzmässigen Weltgeschehen und den regulären Wirkungen Gottes sich durchaus einordnet. Der Betende empfängt in allen Fällen etwas, was der Nichtbeter nicht empfängt und nicht empfangen kann. Dieses Empfangen geschieht

Digitized by Google

auf dem Wege der psychologischen Vermittlung zufolge des sich täglich vor aller Augen tausendfach offenbarenden Grundgesetzes der Wechselwirkung, wonach die Stellung eines Dinges zu einem andern (in diesem Fall Gott und Mensch) nicht blos durch das eine Beziehungsobjekt, sondern durch beide bedingt ist. Nach diesem Gesetze genügt es nicht, dass Gott uns allezeit das Beste zu geben weiss und geben will; erst wenn wir die richtige Relation zu Gott herstellen, empfangen wir dieses Beste auch. Gott bedarf also freilich unserer Bitten nicht; sie sind eine Pflicht gegen uns selber und menschlicherseits Bedingung und Mittel des Empfangens. Dieses Empfangen lässt sich nicht immer sichtbar konstatiren und die Erhörung des Gebetes nicht Fall für Fall demonstriren. Manchmal mag es Lichtblicke momentaner Erleuchtung und Erhörung geben; gewöhnlich aber wird sich die Erhörung zeigen als „ein in das Ganze unseres Lebens eindringender, unvermerkter Segen", der sich in der Gesamtheit unseres geistig-sittlichen Lebens zeigt.

Die Erhörung ist nie äusserlich-supranatural, und dennoch hat das Gebet auch seinen Einfluss auf das äussere Leben und das ganze Weltgeschehen (Welt- und Reichsgottesgeschichte); denn der Geist dominirt, formt und verändert bis zu einem gewissen Grad das Sichtbare und Äussere, und was das Seelenleben beeinflusst, beeinflusst somit indirekt auch die äussere Welt. Demgemäs dürfen wir um innerlich geistige wie um äussere Gaben bitten. In dem Masse freilich, in dem die geistig-sittlichen Gaben den natürlich-äusserlichen vorzuziehen sind, in dem Masse sollen auch die Bitten um geistige Güter denjenigen um materielle Güter vorangestellt werden. Der lezte Endzweck unseres Daseins dürfte ja doch die Stärkung und Vervollkommnung unseres Personenlebens sein und darum wird nicht das Irdische der Endzweck alles Gebetes sein, sondern das, was unser persönlich sittliches Leben irgendwie fördert uns uns dem Ziele der Vollkommenheit näher bringt. Obenan steht darum die Bitte „um grosse Gedanken in den kleinen Sorgen des Tages und um ein reines Herz in den Versuchungen der Welt".

Oft bitten wir ohne Zweifel um allerlei törichte Dinge; damit das je länger je weniger vorkomme, muss uns auch in unserm Gebetsleben die Fackel des Verstandes voranleuchten und uns, wo möglich, von Irrwegen abhalten, und trotz alles Bittens und Verlangens sollen wir doch stets gewillt sein, dem Willen Gottes uns zu beugen, d. h. wir sollen beim Beten nicht bloss Zutrauen haben zur Allmacht Gottes, die uns geben kann, sondern auch zu seiner Weisheit, die uns jederzeit das Beste gibt. Wir können ja freilich das Tagewerk nicht durch Gebet hervorzaubern, aber wir bekommen durch dasselbe Kraft, es zu verrichten; wir können Not und Elend

Digitized by Google

nicht wegbeten, aber das Gebet verleiht uns die Kraft, sie zu überwinden; wir können Versuchungen durch Gebet nicht aus der Welt schaffen, aber uns durch dasselbe wappnen gegen diese Feinde und sie bekämpfen; wir können durchs Gebet nicht jedes Unglück von uns fernhalten, aber uns doch stärken, das Unglück zu ertragen.

So vermag das Gebet freilich nicht *alles*, aber es vermag *viel*, wenn es aufrichtig ist und von Herzen kommt. Der Adler vermag nicht bis zur Sonne zu fliegen; wird er darum gar nicht fliegen? Er geht eben so hoch, als seine Flügel ihn tragen. Und wenn wir auch mit dem Gebet nicht Himmel und Erde zu bewegen, Blitz, Donner und Hagelschlag nicht zu dirigiren und Gottes Willen nicht umzustimmen vermögen, wir sind vollständig zufrieden mit dem, was unser Gebet vermag. Auch wir fliegen so hoch, als wir können; auf den Flügeln des Gebetes erheben wir uns allemal in die höhere Welt der Gottesgemeinschaft, des Glaubens- und Gottvertrauens und stellen uns so auf den festen Punkt, von dem aus wir die Welt und die Sünde der Welt überwinden können.

Alles in allem genommen dürfte also auch von der Gebetserhörung das Wort gelten, dass die pleniores haustus, d. h. ein tieferes Eingehen auf die Probleme, nicht vom Gebet und von Gott weg-, sondern wieder zu demselben hinführen. Jahrhunderte sind dahingegangen, unsere ganze Weltanschauung mag vielfach anders geworden sein, seitdem Math. 7,7 gesprochen worden ist, und dennoch gilt auch heute noch dieses Wort: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan.“

Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus.

Von Oskar Pfister, Vikar in Wald, Ct. Zürich.

(Fortsetzung.)

I. Abschnitt:

Die religionspsychologischen Grundgedanken Biedermanns im Stufengang ihrer Entwicklung.

Motto:
Vorstellungen ohne Gefühle sind leer, Gefühle ohne Vorstellungen sind blind (Vgl. Kant Kr. d. r. V. 77: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“

Die Scheidung der Religionsphilosophie in *Religionspsychologie* und *Religionsmetaphysik*, welche immer mehr an Zustimmung gewinnt, und auch von Biedermann ausdrücklich anerkannt wurde,[1])

[1]) Biedermann, Dogmatik 2. Aufl. S. XIII.

lässt sich nicht in der Weise durchführen, dass die erstere sich mit der blossen psychologischen Form, abgesehen vom Inhalte, mit der seelischen Tätigkeit im religiösen Akte als solcher, die Religionsmetaphysik dagegen mit den inhaltlichen Momenten befasste. Die Verbindung von Form und Inhalt ist in der Religion zu eng, um vernünftigerweise dermassen gesprengt zu werden.[1]) Vielmehr hat Biedermann eine solche Zweiteilung im Auge, welche einerseits die als Bewusstseinstatsachen empirisch vorliegenden religiösen Phänomene induktiv analysiren und das Gemeinsame und gegen aussen Abgrenzende hervorziehen, andererseits in der zweiten Hälfte dem Ursprung und metaphysischen Grunde nachforschen hiesse.[2])

Biedermann hat diesen Gang der Untersuchung zum ersten Mal in seiner „Dogmatik" (1869) eingeschlagen, nachdem er in seinen früheren Schriften bei der Erkenntnistheorie und Metaphysik fast insgeheim begonnen hatte, um alsbald das Wesen seines Objektes aus den gewonnenen Grundsätzen abzuleiten.[3]) Doch auch in der „Dogmatik" verfuhr Biedermann bei seinem induktiven Vorhaben nicht konsequent genug. Selbst die zweite Auflage springt zu rasch von der Induktion auf die „spekulative", metaphysische Deduktion über, obschon sie gegenüber der ersten beträchtliche Fortschritte in einer billigen Würdigung des analytischen Momentes aufweist.[4]) Noch immer wird die Offenbarung Gottes als Vernunfttrieb, Gewissen, reale Freiheit, in Natur und Geschichte auf spekulativem Wege gewonnen, ja sogar von dem psychologischen Entwicklungsgang des Glaubens erst im spekulativ-metaphysischen Teile Notiz genommen. *Hartmann*[5]) und *Pünjer*[6]) dürfen sich hierin weit grösserer Konsequenz und systematischer Korrektheit rühmen.[7]) Weit schwieriger noch ist es aber, in den früheren Werken Biedermanns die „psychologische" und metaphysische, die analytische und synthetische, die empirische und spekulative Betrachtungsweise auseinanderzuhalten. Es wird deshalb nicht zu umgehen sein, dass wir, den Biedermann'schen Gedankengängen nachgehend, mitunter auf metaphysische und daher zugleich erkenntnis-theoretische Fragen übergreifen, wenn wir den Zusammenhang und die Übersichtlichkeit nicht gänzlich verlieren wollen.

---

[1]) Vergl. Biedermann, Ed. von Hartmanns Religionsphil. Prot. Kirchenzeitung 1882, S. 1115. [2]) Dass Biedermann nicht die Einteilung in Phänomenologie und Ontologie bevorzugt, scheint mir in seiner antikantischen Denkweise begründet zu sein. [3]) Vergl. Biedermann, Freie Theologie S. 12. [4]) Jedenfalls hätten die *Pfleiderer* gemachten Zugeständnisse (Prot. Kirchenztg. 1878, S. 1071) eine grössere Erweiterung der „Induktion" erwarten lassen. [5]) *Ed. von Hartmann*, Die Religion des Geistes, 1882. [6]) *Bernhard Pünjer*, Grundriss der Religionsphilosophie 1886. [7]) *Hartmann* allerdings verfällt beinahe in den gegenteiligen Fehler, der Psychologie allzuviel Metaphysisches anzuvertrauen.

Digitized by Google

Biedermanns Erstlingswerk „*Die freie Theologie*“ [1]) bezweckte, wie schon der erweiterte Titel verkündet, das Verhältnis von Philosophie und Christentum, ihre Vereinbarkeit und ihren Zwist, zu erläutern, das Christentum vor den Invektiven der Philosophie zu sichern, aber ebenso mit Entschiedenheit das Recht freien philosophischen Denkens zu verteidigen. Diesen Endzweck suchte sie ganz einfach dadurch zu erreichen, dass sie Religion und Philosophie für spezifisch verschiedene Seiten, verschiedene Tätigkeiten und Sphären des Geistes erklärte, [2]) und jede partielle Bedingtheit der religiösen *Form* für irrelevant bezüglich des religiösen *Inhaltes* erklärte.

Die Grundgedanken sind des Näheren folgende: Die Philosophie ist eine Geistessphäre, in welcher das Ich als *denkendes* in Betracht kommt. [3]) Im Denken aber beschäftigt sich der Philosoph mit seinem Stoffe nicht nach seiner, des Subjekts, Besonderheit, sondern gemäss seiner Allgemeinheit, denn das Denken ist im Gegensatze zum Gefühl nichts individuell Verschiedenes, sondern eine *allgemeine* Funktion, die über individuelle Bedingtheit und Zufälligkeit hinausragen muss, sofern sie nicht auf das Niveau der blossen Meinung herabsinken soll. Das Ich betätigt sich somit in der Philosophie als Allgemeines. [4]) — Ebenso ist aber auch der *Inhalt* der Philosophie ein Allgemeines, und zwar wird das Wesen dieses Allgemeinen in einer etwas überraschenden Weise bestimmt. Da jedes Objekt eine Bestimmtheit *meiner selbst* ausmacht, kann nur *Wesensverwandtes* und daher Geistseiendes mit mir in Verbindung treten. [5]) Gleiches ist nur für Gleiches, [6]) folglich können nur ideelle Grössen, Gedanken, oder, nur das Wort vertauscht, kann nur mein eigenes, kann nur menschliches Wesen für mich Erfahrungsgegenstand sein, denn menschlich in diesem Sinne ist alles, was überhaupt in Beziehung zum Menschen und in sein Bewusstsein tritt. [7]) Objekt der Philosophie ist die ganze Welt, nicht zwar der äusseren Existenz nach, [8]) sondern nach ihrem Innern, Gedanken, nach ihrem Allgemeinen, [9]) die Idee in ihrer Allgemeinheit. [10]) Dem entsprechend ist Philosophiren nichts anderes als Reflexion des Bewusstseins auf sein eigenes Wesen, [11]) und zwar als *allgemeine* Tätigkeit Reflexion auf sein *allgemeines* Wesen. „Ihr Umfang ist eins mit der allgemeinen Natur des Menschen, und ihre Grenze ist die Grenze des Bewusstseins selbst.“ [12]) Das höchste Allgemeine nun, und damit das höchste

---

[1]) Die Freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden. Tübingen 1844. [2]) Fr. Th. 27, 34, 36, 63, 110, 145, 179. [3]) Fr. Th. 18. [4]) Fr. Th. 19. [5]) Fr. Th. 15 ff. [6]) Fr. Th. 15, 38. [7]) Fr. Th. 21, 208. Vergl. *Schiller*, Philos. Briefe („Theosophie des Julius“): „Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. In dem Augenblicke, wo wir sie uns denken, sind wir Eigentümer einer Tugend, Inhaber einer Glückseligkeit. *Wir selber werden das empfundene Objekt.*“ [8]) Fr. Th. 17. 18. [9]) Fr. Th. 20. [10]) Fr. Th. 11. [11]) Fr. Th. 13. [12]) Fr. Th. 21.

Ziel der Philosophie ist das Absolute, das somit diese ganz in Anspruch nimmt.[1]) Alles zusammengenommen könnten wir im Geiste Biedermanns die Definition aufstellen: *Philosophie ist Verhalten des Ich nach seiner Allgemeinheit zum Allgemeinen.*

Die *Religion* dagegen wird fortwährend als ein spezifisch andersartiges Verhalten qualifizirt. Kam in der Philosophie das Ich nach seiner Allgemeinheit in Betracht, so ist es die lebensvolle Konkretheit des individuellen Seelenlebens, welche mit den Kleinodien der religiösen Werte betraut wird. Die Philosophie gehört dem *Typus* Mensch, die Religion ist ein *privatissimum*, jene ist *unser*, diese *mein* Eigentum, so ungefähr liesse sich der Gegensatz charakterisiren. (Die Ausdrücke sind nicht biedermannisch). Es verhält sich in der Religion — dies ist das Spezifische der religiösen Tätigkeit des Geistes, die sie von jeder andern als eine eigentümliche unterscheidet — der Mensch *gerade als dieser Einzelne* nach der *individuellen* Bestimmtheit seines *jeweiligen* geistigen Zustandes zu seinem allgemeinen Wesen.[2]) Die Religion ist ein praktisches Verhalten, die Philosophie ein theoretisches,[3]) mit dieser Formel werden die beiden gegeneinander verselbständigt und als absolute Sphären proklamirt.[4])

Nur darf diese Absolutheit nicht in dem Sinne aufgefasst werden, dass die Religion sich von der Philosophie nichts brauche sagen zu lassen, oder dass letztere gegen die Aussagen des frommen Gemütes eine hohe Mauer aufwerfen müsse resp. dürfe. Die Religion nämlich umfasst ein theoretisches Moment als notwendige Bedingung des Glaubens. „Denn der Mensch kann nicht unmittelbar in seiner individuellen Bestimmtheit sich ohne weiteres mit dem seiner Einzelheit objektiv gegenüberstehenden und von ihr verschiedenen Allgemeinen in Beziehung bringen und in Verbindung setzen. Gleiches ist nur für Gleiches. Darum tritt das theoretische Bewusstsein als notwendiges Mittelglied ein“.[5]) Aber gänzlich verfehlt wäre es, in diesem Gegenständlichen schon das Ganze der Religion erblicken zu wollen, vielmehr muss *das Gewusste ins unmittelbare Selbstbewusstsein oder Gefühl reflektirt werden.* Nur der einheitliche Akt[6]) der inneren Vermittlung dieser beiden Momente ist religiöser Natur. Das als wahr Anerkannte und Angenommene muss auch ins *Herz* (man beachte den Ausdruck), ins individuelle Geistesleben aufgenommen werden,[7]) erst von diesem Augenblicke an können wir von Religion reden.

Da die Religion ein theoretisches Moment voraussetzt, dieses aber nach der transscendentalen Voruntersuchung nur mein eigenes

[1]) Fr. Th. 46. [2]) Fr. Th. 34,41. [3]) Fr. Th. 34. [4]) Fr. Th. 52, 112 u. ö., Junghegelsche Weltanschauung 124. [5]) Fr. Th. 38, cf. 12 m., Junghegel-Weltanschauung 119. 125. [6]) Fr. Th. 41. [7]) Fr. Th. 37.

Digitized by Google

und zwar allgemeines Wesen zum Inhalt haben kann, folgen mit logischer Notwendigkeit die Formeln: *Religion ist die .. Vermittlung des Einzelnen mit seiner Wesensallgemeinheit,*[1] *die wahre Form der Vermittlung des* **konkreten** *Ichs mit seinem allgemeinen Wesen,*[2] oder mit Einem Worte: *Religion ist* **praktisches** *Selbstbewusstsein des Absoluten.*[3]

Dieser seiner Zeit fast allgemein missverstandene Ausdruck besagt. wie aus dem Zusammenhang mit Bestimmtheit hervorgeht: Die Religion ist Bewusstsein *von* einem *Absoluten,* enthält also ein theoretisches Moment, sie ist *Selbst*bewusstsein wegen der Homousie des Ob- und Subjekts, und *praktisch,* weil sie nicht in einem *theoretischen* Tun aufgeht. Biedermanns eigene 40 Jahre später gegebene Interpretation[4] trifft im Einzelnen nicht zu, obwohl indertat ein Umschwung der Ansichten nicht verzeichnet werden muss.

Nachdem wir nunmehr das Wesen der Religion festgestellt haben, liegt es uns ob, das Verhältnis des theoretischen Momentes der Religion zur philosophischen Erkenntnis festzustellen. Wir erhalten die klare Auskunft: „Das ganze theoretische Moment fällt vollständig in den Bereich der Philosophie und kann ihr gegenüber keine Selbstständigkeit in Anspruch nehmen.“[5] Die Kritik hat somit hier den freiesten Spielraum, kann resp. soll diktiren und abrogiren, binden und lösen mit souveräner Allgewalt. Das Dogma soll durch die Philosophie von seinen inadäquaten Schlacken gereinigt und aus den Niederungen des bloss vorstellungsmässigen Denkens in die „reine Bergluft“ des begrifflichen, vollkommenen Gedankens erhoben werden. Damit aber wird der Religion selbst kein Häkchen weder hinzugefügt noch geraubt, und das ängstliche Gemüt hat keinen Grund, den exitus letalis seines religiösen Lebens, herbeigeführt durch das herzlose Messer der Kritik, zu befürchten. Vielmehr, „wie schon die unterste Stufe des Denkens, so wie der Mensch aus der tierischen Indifferenz der Momente seines Wesens zur Differenz sich erhebt“,[6] zur Religion sich vertieft und erhebt, so vollzieht sich auch auf der höchsten Stufe philosophischer Erkenntnis jene religiöse Reflexion des gegenständlichen in das zuständliche Bewusstsein.[7] Die Religion ist somit auf allen Wissensstufen möglich. Aber noch mehr: Während die äussere Ausprägung der Religion wechseln kann, lässt

---

[1] Fr. Th. 53, 78, 211. [2] Fr. Th. 64, 112, Junghegelsche Weltansch. 124. [3] Fr. Th. 41, 43. [4] Dogmatik[2] I, 242, vergl. auch Junghegelsche W. 114, woraus deutlich hervorgeht, dass die trichotomische Psychologie Biedermann damals noch wenig interessirte. Noch die „Erinnerungen“ wissen nichts davon, in *Selbst*bewusstsein das Gefühls-, in *praktisch* das Willensmoment zu sehen. (Vortr. 411). [5] Fr. Th. 28, 46. [6] Fr. Th. 51. [7] Fr. Th. 53.

sich ein Beharren des religiösen Kernes, des *Prinzips*, sehr wohl denken, da dieses nur in der *Bestimmtheit der Wechselbeziehung* zwischen dem endlich-konkreten Ich und seinem allgemeinen Wesen besteht.[1]) Damit ist auch die Möglichkeit geschichtlicher Entwicklung der Religion gesetzt: Das theoretische, wie das persönlich-individuelle Leben kann Wandlungen eingehen, und dennoch das religiöse Prinzip verharren, ebenso aber auch die nämliche Vorstellung verschiedenen Religionen angehören.[2]) Dass die Vorstellung gedanklich *geläutert* werde, alterirt den religiösen Bestand nicht mehr, als es das mathematische Resultat ändert, wenn $^3/_4$ statt $^6/_8$ angesetzt wird,[3]) oder den physikalischen Befund der inneren Eigenschaften des Wassers, wenn es in einem so oder anders geformten Gefäss aufbewahrt wird.[4]) Nur muss eben betrachtet werden, dass, wie im obigen der Mathematik entnommenen Beispiel Zähler *und* Nenner sich entsprechend verändern müssen, um dieselbe Grösse zu repräsentiren, so auch im religiösen Akte theoretisches *und* praktisches Glied gleichzeitig in gleicher Weise sich umwandeln müssen, um dem früheren religiösen Bestand gleich zu sein,[5]) und ferner muss das Prinzip einer Philosophie, d. h. die Bestimmtheit des *theoretischen* Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, mit dem der Religion, also mit der Bestimmtheit des *praktischen* Verhältnisses zwischen beiden, in Einklang stehen, wenn Philosophie und Religion innerhalb des nämlichen konkreten Geisteslebens Raum haben sollen.[6]) Nicht jede Änderung des theoretischen Momentes verträgt sich also nach Biedermann mit Beharren des religiösen Bewusstseins, sondern nur eine solche, die den nämlichen ideellen Wert besitzt in der veränderten Form.

Obschon jedoch die Religion prinzipiell kein Bildungsniveau und keine gedankliche Verarbeitung ihrer theoretischen Aussagen zu scheuen hat, ist sie mit der Form der *Vorstellung* dennoch in ganz besonderem Grade verknüpft. Denn einmal ist dies die einzige Form, die der *Menge* zugänglich ist,[7]) während die Höhen rein logischen Denkens ihr ewig verschlossen bleiben, sodann aber kann auch der zünftige Denker der Vorstellung nur mit Mühe gänzlich entraten. Die Religion nämlich, die ihrem Wesen nach ein Verhältnis ausdrücken möchte, drängt mit psychologischer Notwendigkeit zu derjenigen Bewusstseinsform, die ein solches mühelos zum Ausdruck bringt, und das ist eben die Vorstellung, während das Denken den realen Unterschied der Glieder der religiösen Relation auf ein

---

[1]) Fr. Th. 54, 58, 63, Dk.[1] 106, [2]I 315. [2]) Fr. Th. 54. [3]) Fr. Th. 67 vergl. Prot. Kirchenztg. 1882, 1117. [4]) Ib. [5]) Fr. Th. 54. [6]) Ib. 69. [7]) Ib. 51, 64, Jungh. Weltansch. 132.

Digitized by Google

blosses Unterschiedensein als Momente des einen dialektischen Prozesses des Geistes reduzirt und damit der Dualität der Relationsglieder weniger deutlich gerecht wird.[1]) Wie die *„Junghegelsche Weltanschauung“* und die *„Erinnerungen“* erläutern, gehört die Vorstellung zwar durchaus nicht zum Wesen der Religion: ob ich Gott vorstelle, oder den in dieser Vorstellung enthaltenen Inhalt in die Form des Gedankens erhebe, mein Verhältnis zu Gott bleibt dasselbe. Wohl aber stellt sich in dem Augenblick, wo ich mich religiös verhalte, d. h. in tatsächliche, praktische Beziehung zu Gott setze, die Vorstellung, diese abbrevirte Zusammenfassung meiner Gedanken zu einem einheitlichen Bilde, als natürliche Form, in welcher ich Gott vor Augen habe, ganz von selbst ein,[2]) und das religiöse Verhältnis wird wesentlich ein persönliches.[3])

Biedermanns nächstfolgende Arbeiten bringen wenig Bereicherungen der entwickelten Theorie. Der zunächst in Betracht kommende Aufsatz *„Was ist Religion?“* (1845)[4]) entspricht genau den Gedanken der „Freien Theologie“ und fördert sie wenig. Höchstens wird etwas stärker betont, dass in der Religion der ganze inwendige Mensch, nach *all seinen Seiten, mit all seinen Fähigkeiten, in ein ungeteiltes Etwas zusammengefasst*, tätig sei. Zwar liess schon die „Freie Theologie“ die Religion das ganze konkrete Wesen des Menschen zu ihrem Stoff und Inhalt haben,[5]) aber das war mehrdeutig und vereinzelt, und weitaus überwiegend waren doch nur das theoretische Bewusstsein und das Gefühl in Betracht gekommen mit Verkürzung des Willens, der dann erst aus dem fertigen religiösen Nährboden seine Nahrung beziehen konnte.[6]) Die Religion als praktisches Verhalten, die Reflexion des *Bewusstseins* vom Allgemeinen ins unmittelbare Selbstbewusstsein oder *Gefühl*,[7]) das war alles. In genanntem Aufsatze jedoch wird die Religion gezeigt als freier, selbstgewollter Anschluss an das Ewige, identisch mit der Freiheit,[8]) als Triebfeder zur Sittlichkeit, wodurch das Willensmoment dem die Religion *konstituirenden* Charakter *sehr nahe rückte*, ohne jedoch prinzipiell mit diesem betraut zu werden, zumal wenn an anderer Stelle wiederum behauptet wird: Die Bezeichnung der Religion

---

[1]) Fr. Th. 52. Junghegel. Weltansch. 132. [2]) Vortr. 413. [3]) Prot. Kirchenztg. 1877, 48, Dk. [1]647, [2]II 547. [4]) Ob diese Arbeit, anonym im 1. Jahrg. der von Biedermann und Fries redigirten Zeitschrift *„Die Kirche der Gegenwart“* erschienen, von ersterem stamme, kann ich nicht mit absoluter Gewissheit entscheiden. Der Stil zeichnet sich, sehr im Gegensatz zu der äusserst rauhen und in ihrer abstrakten Diktion schwer verständlichen „Fr. Theol.“, durch Glätte und Popularität aus, doch entspräche dies dem Zweck der Zeitschrift, die auch Nichtgeistliche im Auge hatte. (K. d. Gw. I, 4, Erg. 426). [5]) Fr. Th. 53. [6]) Fr. Th. 58. [7]) Fr. Th. 40. [8]) K. d. Gw. I, 12.

Digitized by Google

als eines Gefühls ist *nur darum* unpassend, „weil darin der Ausdruck der Beziehung, des Wechselverhältnisses nicht liegt, welcher doch wesentlich zur Religion gehört.“ [1])

Ebenso können wir der „Junghegel'schen Weltanschauung“ in religionspsychologischer Hinsicht kaum neue Gedanken von etwelcher Tragweite entnehmen. Immer noch vermissen wir das *konstituirende* Willensmoment der späteren Phase. Obschon *Biedermann* infolge einer Kritik von *Karl Schwarz* [2]) veranlasst wird, die Bezeichnung „praktisches Verhalten“ übungsweise mit „Praxis“ zu vertauschen, wird alsbald wieder ausdrücklich erwähnt, das religiöse Bewusstsein des Menschen sei darum ein praktisches, „weil es wesentlich Beziehung des Absoluten auf meinen eigenen Seelenzustand ist mit dem unmittelbaren Zweck meiner Durchleuchtung, Demütigung und Erhebung, Verurteilung oder Rechtfertigung, kurz mit dem praktischen Zweck meiner Seligkeit.“ [3]) Wir sehen, diese Beschreibung trägt vorwiegend egocentrischen, mystischen Charakter, der religiöse Prozess gehört so zu sagen ausschliesslich zu den aufnehmenden, nach Schleiermachers Terminologie „einströmenden“ Tätigkeiten, sie ist centripetal, natürlich ohne Ausschluss einer Wirkung der vollendeten Tatsache nach aussen.[4]) — Da Biedermanns grössere Abhandlung „*Die ‚Zeitstimmen‘ vor dem Richterstuhl der evangelischen Allianz*“ (1862), obschon sie ein beträchtliches Wachstum des Willensmomentes aufweist, über den Anteil des letzteren am religiösen Akt keinen näheren Aufschluss gibt, gehen wir über zu Biedermanns *Dogmatik.* [5]) Die transscendentale Untersuchung *in der 1. Auflage* beiseite lassend, nimmt dieses Werk seinen Weg von einer logischen Analyse der unmittelbar empirisch vorliegenden psychologischen Tatsache der Religion aus, [6]) und es folgt ihr, nachdem erkenntnistheoretisch der Ausgangspunkt gewonnen, die *zweite* Auflage fast Schritt für Schritt. [7]) Dabei findet der Verfasser offen vorliegend das religiöse Phänomen als eine Beziehung des Menschen auf Gott, [8]) der psychologischen Form nach aber nicht als ein In-Beziehungstehen, sondern als einen geistigen Akt der Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, wobei der menschliche Geist *in der Einheit seines Wesens* nach seinem *gegenständlichen* Bewusstsein, *zuständlichen* Bewusstsein (Gefühl) und *Willen* wesentlich mitbeteiligt ist. [9]) Das Verhältnis von Glauben und Wissen führt die erste Auflage ganz ähnlich aus, wie die „Freie Theologie“, höchstens dass die Beschränkung des theoretischen Interesses in der Religion auf das Für*mich*sein des göttlichen Objektes

[1]) K. d. Gw. I 12. [2]) *Wesen der Religion* II 226. [3]) Jungh. Weltansch. S. 116. [4]) Jungh. Weltansch. 158, 159. [5]) 1. Aufl. 1869, 2. Aufl. Bd. I. 1884. Bd. II. 1885. [6]) Dogmatik [1]21. [7]) Dogmatik [2]I 178. [8]) Dogmatik [1]23. [9]) Dogmatik [1]28—30.

Digitized by Google

etwas[1]) schärfer hervortritt. — Diese Andeutungen werden in den folgenden Abschnitten ergänzt werden; unsere Aufgabe aber ist es zunächst, dem Ursprung und Werden der vorliegenden Ideen nachzuspüren.

II. Abschnitt:

Hegel und seine Schule.

a. Hegel.

Indem wir die Entstehung der Biedermann'schen Religionspsychologie verfolgen, beginnen wir, bevor wir auf *Hegel* zu sprechen kommen, naturgemäss beim *Rationalismus.* Schon Biedermanns Vater nämlich war ein Anhänger dieser Geistesrichtung, die dem Sohne nach dessen eigener Aussage „im Blute steckte."[2]) Ein rationalistischer Religionsunterricht, den eine abgeblasst supranaturalistische Konfirmationsvorbereitung nicht zu paralysiren vermochte, trug dazu bei, diese Denkweise zu fördern, doch sträubte sich schon des Knaben Sinn gegen die geistlose Willkür der vulgären Aufklärungsweisheit. Das feste Vertrauen auf die siegreiche Evidenz, die unüberwindliche Macht der religiösen Wahrheiten führte schon frühzeitig zu kühnem, mutigem Freiheitssinn, der ohne Angst und Bangen mit den schwierigsten und für viele Theologen gefährlichsten Problemen des Dogmas rang. Wenn in mancher Jünglingsseele der endlich ungestüm erwachende Freiheitstrieb, in das Gewand alles zersetzender Skepsis gehüllt, sich durch schwere, oft verhängnisvoll, ja tragisch endende Krisen zu rächen weiss für die lang erduldete Unterdrückung oder, wohl noch häufiger, für den selbstauferlegten Schlummer eigenen, freien Denkens, so blieb Biedermann vor solch bitteren Erfahrungen verschont,[3]) ohne dass deshalb die wirkliche Religiosität verkürzt worden wäre.

Von der *Universität Basel,* der er 1837 bis 1839 angehörte, empfing Biedermann noch nicht die entscheidenden Eindrücke. *Becks* philosophenfeindlicher Biblizismus blieb seiner rationalistischen Denkweise von vorn herein verschlossen, während *Hagenbach,* der geistvolle Kirchen- und Dogmenhistoriker und *De Wette,* der berühmte Bibelforscher und gemütstiefe Dogmatiker, ihn mächtig anzogen, obschon sie der Schleiermacher'schen Gefühlstheologie ziemlich nahe standen.

---

[1]) Nicht viel, wenn wir Fr. Th. 61 näher untersuchen. [2]) Vortr. 383. [3]) Ib. 384.

Digitized by Google

Jedenfalls wurde Biedermann von der dortigen Fakultät nicht auf *Hegel* hingeleitet. Der Dozent der Philosophie, *Friedr. Fischer*, war der spekulativen Richtung gründlich abgeneigt, und zumal Hegel fand wenig Gnade in seinen Augen.[1] Auch der nachmals bekannt gewordene Privatdozent *Daniel Schenkel*, ein begeisterter Anhänger Schleiermachers, perhorrescirte Hegel und gab dem scheidenden Studio als Abschiedsgeschenk den Rat mit, „wenn er sich doch nun einmal auf die Hegel'sche Philosophie einlassen wolle, so möge er das doch wenigstens cum grano salis tun"![2]

Aus dieser rationalistischen Periode lassen sich bezüglich der späteren Religionspsychologie im Einzelnen keine direkten Einflüsse nachweisen. Allerdings aber trug diese Zeit im Allgemeinen sehr stark dazu bei, Biedermann auf eine verständnis- und liebevolle Verarbeitung der herantretenden Ideen vorzubereiten. Mit welcher Spannung mochte der wahrheitsdurstige Jüngling einer gründlichen Erfassung des Hegel'schen Systems, von dem er *(bezeichnenderweise durch David Strauss)*[3] bereits einige Kenntnis erlangt hatte, entgegenblicken! Welch ungeheure Erweiterung des Horizontes mag er, der „nüchterne Rationalist", wie er sich selbst bezeichnet,[4] von dieser Philosophie sich versprochen haben!

Dass Biedermann sich indertat ganz in den Geist *Hegels* hineingelebt habe, verrät schon ein Blick in seine Erstlingsschriften. Die starre Abstraktion des Ausdrucks, das durchgängige Hervortreten der rein logischen Kategorieen, die ganze stilistische und lexikalische Ausstattung weisen mit Notwendigkeit auf Hegel hin, und es ist schon dieser äusserliche Umstand ein Erklärungsgrund dafür, dass Biedermann von oberflächlichen Gegnern kurzweg in allen Stücken mit Hegel solidarisch gemacht wurde.[5]

Sowie wir jedoch etwas näher hinzutreten, begegnen wir alsbald einer Differenz von der grössten Tragweite zwischen Biedermann und Hegel. Letzterer anerkennt auch in der Religionsphilosopie nur die eine Methode, die überall und einzig gilt: die Methode des sich explizirenden Begriffs.[6] Demgemäss beginnt er seine

[1]) Vortr. 386. [2]) Ib. 389. [3]) Ib. 386. [4]) Ib. 390. [5]) Wie weit die Äusserlichkeit des Stils mit der Innerlichkeit des Gedankens zusammenhängt, werden wir in der Erkenntnistheorie zu erörtern haben. Biedermann selbst hat wiederholt für seine Ausdrucksweise eine Lanze gebrochen (Vortr. 397, Z. f. wiss. Theol. 1871 S. 14). und mit köstlichem Humor seine Angreifer dem Pfahlbürger verglichen, der schimpft, was man doch jenseits der Grenze für ein Kauderwelsch rede (Ib. 398). Wenn auch Biedermann vielleicht nicht spez. *Nietzsche* im Auge hat, diesen heftigsten Eiferer wider die „verruchtesten aller Deutschverderber, die Hegelianer und ihren verkrüppelten Nachwuchs" (Nietzsche I, 247), so passt doch gerade ihm gegenüber die Verteidigung trefflich

[6]) Hegel, Religionsphil. I, 32.

Digitized by Google

Untersuchung mit einer Feststellung des *Begriffes der Religion überhaupt*, weist sodann die Religion in ihrer endlichen Bestimmtheit, ihrer Unvollkommenheit nach, um schliesslich den durch die Wahrheitselemente inferiorer Stufen bereichert zu sich selbst zurückkehrenden Religionsbegriff, die *absolute Religion des Christentums*, einer Besprechung zu würdigen. Auf den ersten Teil des Werkes angewandt, ergibt die dialektische Methode weiter die Gliederung: Die innere Einheit der Faktoren der religiösen Beziehung oder *Gott*,[1]) sodann das Auseinandertreten dieser Faktoren, näher das *Verhältnis des menschlichen Subjekts zu seinem Gegenstand* in den drei Formen des Gefühls, der Vorstellung und des Denkens,[2]) und drittens die Aufhebung dieses Gegensatzes im *Cultus* und seinem Höhenpunkte, der unio mystica. Wir sehen, dieser Gang verrät das Obwalten der dialektischen Methode in der strengsten Form, ganz konform den Forderungen jenes Systems, dem alles Geschehen ein Werden nach abstrakt logischer Schablone, alles Erkennen aber ein apriorisches Nachkonstruiren dieses Weltprozesses war. Nicht zwar, als ob Hegel das empirische Moment in der Religionsphilosophie gänzlich vernachlässigt hätte. Das eine Mal ist er sogar so freimütig, bei dem „gewöhnlichen Bewusstsein“ anzufragen, allein es ist nur der Kürze und Bequemlichkeit wegen;[3]) das andere Mal entnimmt er dem Gefühl einige empirische Bestimmungen, aber nur *γυμναστικῶς*, denn faktisch sind sie „so trivial, dass es nicht der Mühe wert ist, davon zu sprechen“.[4]) In Tat und Wahrheit ist nur derjenige Abschnitt, der die Formen des Gefühls, der Vorstellung und des Denkens behandelt,[5]) auf empirische Basis gestellt, aber auch hier tönt uns am Ende das alte Ceterum censeo entgegen: Nur das Denken, das apriorische Herleiten der Begriffe erschliesst den tiefen Schacht der Erkenntnis.

Biedermann ist von dieser Art religionsphilosophischer Forschung von Anfang an weit entfernt. Wenn Hegel den Geist rein in sich spiegeln will, so ertappt ihn Biedermann dabei, wie er die vorgebliche Spiegelscheibe des logischen Bewusstseins als Fenster benutzt, durch welches die ganze empirische Welt mit ziemlicher Ungenirtheit hereinguckt. Mit Recht wird die „Freie Theologie“ als spekulative Leistung betrachtet, Biedermann selbst billigt[6]) den Ausdruck *G. Finslers*, wonach dieses Buch „eine aufsteigende Rakete“ war, die den Aufmarsch einer neuen Streitmacht, der *spekulativen* Theologie, ankündigte“,[7]) doch erinnert diese „Spekulation“ schon ganz an die-

[1]) Religionsphil. I 36, 48. [2]) Ib. I 36. [3]) Ib. I 47. [4]) Ib. I 66. [5]) Ib. I 66–126 vergl. S. 71, 79, 88, 125. [6]) Erg. 382. [7]) Georg Finsler, Geschichte d. theol. kirchl. Entw. in der deutsch-reform. Schweiz [2]1881, S. 7.

jenige der Dogmatik, welche nicht „Eigenes ausspinnen", sondern nur die Erscheinungen aus dem aufgefundenen Grunde ableiten, und so begreifen,[1]) oder also die Auswirkungen des *induktiv* oder *regressiv* zu Tage geförderten Prinzips *produktiv* in ihrer reinen Gedankenform ausprägen will.[2])

Der logische Apriorismus Hegels, dieses liebste Kind seines Systems, legte es nahe, die Religion wie alle Erscheinungen von der gedanklichen Seite her ins Auge zu fassen und auf ihre *begriffliche* Seite den Accent zu legen. Wie alles Seiende, so musste auch die Religion eine Phase in der Entwicklung des *Gedankens* werden, und so erhielt sie denn auch im System ihren Platz im Bezirke des absoluten Geistes, unmittelbar vor der Philosophie.[3]) — Die Religionsphilosophie verliess den Boden der Encyklopädie; dennoch wusste sie ihren Gegenstand sofort wieder auf begriffliches Gebiet zu stellen, und zwar mittelst der folgenden einfachen Reflexion: Hegel wirft die Frage auf: Wie kommen wir zu einem Verhältnis zu Gott? Die Antwort lautet: Weil wir Denkende sind. Nämlich: „Gott ist das an und für sich Allgemeine und das Denken hat und macht zu seinem Gegenstand das an und für sich Allgemeine".[4]) „Das, für welches das Allgemeine ist, ist immer das Denken";[5]) nicht Gefühl, Vorstellung oder Glaube, sondern das Denken ist der Boden, auf dem allein das Göttliche sein kann.[5]) (Ganz analog sagt die Encyklopädie, dass „die Religion und Religiosität wesentlich im Denken ihre Wurzel und Stelle habe".[6])

Mit Biedermanns Gedanken konfrontirt, ergibt sich gleich hier die grösste Verwandtschaft. Wir sahen oben, wie die „Freie Theologie" das theoretische Bewusstsein als notwendiges Mittelglied zwischen Gott und den Menschen eintreten lässt.[7]) Folglich erwächst auch nach dieser Theorie die Religion aus dem Nährboden des Gedankens. Aber auch die Begründung dieser Annahme lässt auf innere Verwandtschaft schliessen: Biedermann erklärt: das dem individuell bestimmten Ich gegenüberstehende Allgemeine (Gott) kann nicht ohne weiteres mit diesem in Verbindung treten, denn Gleiches ist nur für Gleiches. Darum muss eben die Funktion des Allgemeinen, wie das theoretische Bewusstsein bei Biedermann öfters heisst, beide Glieder vereinen.[8]) Es ist vollständig das soeben aus Hegels Munde vernommene Argument.

Auf dem Standpunkt der Religion angelangt, sieht Hegel seine erste Aufgabe darin, Form und Inhalt des aufgefundenen Phänomens aufzusuchen.[9]) Dabei ergibt sich als erste Form der Religion das

[1]) Dogmatik [1]40. [2]) Dogmatik [1]3,9, vergl. I 57, I 156. [3]) Encyklopädie § 564—571. [4]) Religionsphil. I 62. [5]) Religionsphil. I 52. [6]) Encykl. 3. [7]) Fr. Th. 38, vgl. Junghegel'sche Weltansch, 127. [8]) Fr. Th. 38. [9]) Religionsphil. I 62.

Digitized by Google

Gefühl.[1]) Zu Gunsten des Gefühls bringt man etwa vor: Wir wissen von Gott unmittelbar, es braucht also über ihn nicht raisonnirt zu werden.[2]) Mit ersterer Aussage erklärt sich Hegel völlig einverstanden, denn gerade sein System prädizirt ja ein unmittelbares Wissen von Gott, der uns niemals durch discursives Denken, empirische Grübeleien dargeboten werden kann.[3]) Was aber die Folgerung anbetreffe, man müsse aus diesem Grunde auf denkende Erforschung des Göttlichen überhaupt verzichten, so wendet sich Hegel höchst energisch gegen diese Befeindung seines Standpunktes und vergilt durch eine überaus scharfe Polemik gegen die Gefühlstheologie die Angriffe der Gegner. „Im Gefühle befindet sich der widersprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Ort darin.“[4]) Eine Reihe von Stellen gaben wir in der Einleitung wieder.[5]) Man erinnere sich auch des Passus der Encyklopädie: „Der Geist ist als Gefühl nur die niedrigste Stufe des Bewusstseins, ja in der mit dem Tiere gemeinschaftlichen Form der Seele“,[6]) oder gar jener berühmt-berüchtigten Stelle aus der Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie: „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl . . ., so wäre der Hund der beste Christ“.[7]) — Doch will Hegel das Gefühl keineswegs aus

---

[1]) Zum richtigen Verständnis der Hegel'schen Art trägt gerade der Übergang hiezu nicht wenig bei. „Das Allgemeine (die allgemeine Basis der Religion) zunächst ist das Bewusstsein von Gott: dieses ist nicht nur Bewusstsein, sondern näher auch Gewissheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewissheit, sofern sie im Glauben, dies Wissen von Gott, *Gefühl* und im Gefühl ist.“ Ich muss bekennen, diesem ganz ungrammatikalischen Satz ohne Conjektur keinen Sinn abgewinnen zu können; als die einfachste schlage ich vor: „Die nähere Form derselben (der Gewissheit) ist Glauben, 'diese Gewissheit, sofern sie im Glauben, *diesem* Wissen von Gott, *Gefühl* und im Gefühl ist.“ Der immer noch unschöne Satz ist so wenigstens verständlich geworden und bedeutet: Das Bewusstsein von Gott gestaltet sich in der konkreten Realität, im Aussersichsein des Absoluten, näher zur Gewissheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, und zwar hat dieser die Eigenschaft, dass er allerdings seinem konstituirenden Element nach Wissen von Gott, aber dennoch in diesem Wissen als *Gewissheit* vorwiegend Gefühl und im Gefühl ist. Zu dieser Conjektur schreite ich um so lieber, als bei der mangelhaften Vortragsweise Hegels Verstösse in Text und Nachschrift sehr leicht mitunterlaufen konnten. *Rosenkranz* erzählt launig, wie die Schüler zu seinen Füssen sassen und seinen „magischen Worten lauschten, die er, in Papieren auf dem Katheder wühlend, hustend, schnupfend, sich wiederholend, nicht ohne Mühsamkeit vorbrachte“ (Rosenkranz 380; übrigens befinden sich die dortigen Angaben über die Frequenz der Hegel'schen Vorlesungen im Widerspruch zu *Vatkes* Notiz, dass Hegel immer nur sehr wenige, aber um so treuere Zuhörer hatte [*Vatke*. Religionsphil. 179]); auch *Benecke* weiss von den auffallenden Unebenheiten der Hegel'schen Diktion und der Schwierigkeit ihrer Fixirung zu berichten (*W. Vatke* 89). [2]) Religionsphil. I 66. [3]) Religionsphil. I 47, 68. [4]) Religionsphil. I 73. [5]) Vergl. oben S. 180 f. [6]) Encykl. XXI. [7]) Hegel XVII, 295.

Digitized by Google

der Religion verweisen, im Gegenteil *soll* und *muss* Gott, wie jeder wahrhafte Inhalt, im „*Herzen* gehabt werden.[1]) *Herz aber ist mehr als Gefühl;* während dieses nur momentan, flüchtig und zufällig ist mit „Herz“ eine anhaltende Weise des Bewusstseins ausgesprochen. Das Herz muss gereinigt, gebildet werden, damit wahrhafter Inhalt es erfülle“.[2]) Dasselbe wird an anderer Stelle implicite gesagt, wenn es heisst: Es soll der fühlende, glaubende Geist, der Geist überhaupt sich (in der Religion) erheben.[3])

Soweit Hegel hier dem Gefühl Konzessionen macht, sehen wir Biedermann völlig einig mit ihm. Zwar, dass das Gefühl die erste Form sei, in welcher der religiöse Inhalt dem Menschen gegeben ist, diese Behauptung Hegels können wir von Biedermanns Erstlingsschriften nicht erwarten, ging doch ihr Bestreben gerade darauf, mit allem Nachdruck die spezifische Verschiedenheit von Philosophie und Religion zu urgiren, und folglich nur in die einheitliche Verbindung von gegenständlichem und zuständlichem Bewusstsein das Wesen der Religion in all ihren Stufen zu setzen. Somit konnte das Gefühl für sich niemals eine Äusserungsform der Religion sein. Dagegen ist die *Dogmatik* von Anfang an unbefangen genug, sich zu Hegels Auffassung zu bekennen. Dass das Gefühl zwar nicht die Grundform, wohl aber *die erste Erscheinung der Religion* sei, wird ohne weiteres zugestanden.[4]) *Direkte Einwirkung Hegels auf Biedermanns „Freie Theologie“ scheint jedoch in der Bevorzugung des Ausdruckes „Herz“ zum Ausdrucke zu kommen.*[5]) (Später hat Biedermann das Wort durch „Gemüt“ ersetzt.)[6]) Auch wenn Hegel den Menschen im Gefühl seine Partikularität haben lässt,[7]) so stimmt dies ganz mit Biedermanns Präzisirung der Religion als eines praktischen Verhaltens, denn „praktisch“ heisst alles das, „was eine unmittelbare Beziehung aufs Einzelne, Konkrete hat“.[8]) Sollte das nicht eine Anlehnung sein an Hegels Diktum: „Mich praktisch verhaltend habe ich es immer nur mit Einzelnen zu tun“?[9]) Wenn Hegel dieses Wort vorwiegend zentrifugal verwendet, Biedermann dagegen zentripetal als Verhalten zu der konkreten Realität des Subjekts,[10]) so ist dies für die Behauptung eines direkten Abhängigkeitsverhältnisses vollkommen irrelevant. Die ganze Bedeutung der hier namhaft gemachten Hegel'schen Motive für die Biedermann'sche Religionstheorie können wir jedoch erst an späterem Orte würdigen.

Die Stufe des Gefühls verlassend, begibt sich Hegel auf den Boden der *Vorstellung,*[11]) wobei naturgemäss die *objektive* Seite der

[1]) Religionsphil. I 75. [2]) Ib. I 76. [3]) Ib. I 99. [4]) Dk.[1] 83. [2]I 208, 215, 290. [5]) Fr. Th. S. 37 allein dreimal. [6]) Z. f. wiss. Theol. 1871. S. 5. [7]) Ib. I, 30, 78, 152. [8]) Fr. Th. 34. [9]) Ib. I 106. [10]) Vgl. J. W. 116. [11]) Hegels Religionsphil. I 75.

Digitized by Google

religiösen Gewissheit in den Vordergrund zu treten hat. Die Hoffnung, damit eine Region betreten zu haben, wo das religiöse Objekt nicht mehr bloss unselbständig und zufällig gegeben ist, muss allerdings bald preisgegeben werden, da die Vorstellung den gesuchten Inhalt unter verhüllendem Gewande verbirgt, das Geistige durch Metaphern, Gleichnisse u. s. w. in sinnliche Formen einzwängt. Dies gilt auch von der göttlichen Geschichte, zumal der Geschichte Jesu Christi: göttliches Tun, absolut göttliche Handlung ist in die Form der Vorstellung eingegangen.[1]) Der Alltagsmensch hat diesen ewigen Wahrheitskern nur als dunkles Anerkennen: „der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist“,[2]) in der Geschichte, der Erfahrung. Dieses Zeugnis besteht zunächst nur in einem dunkeln Bewusstsein göttlicher Mächte,[3]) verlangt aber nach denkender Herausbildung des Geistigen, damit der substanzielle Kern der Phänomene sich abklären und rechtfertigen kann. So drängt dieser ganze Standpunkt auf die Stufe des Denkens, zu welcher Hegel nunmehr ohne weiteres übergeht. Gewiss überrascht diese Geschwindigkeit, die Vorstellung abzutun, den Kenner der Encyklopädie, besonders auch der Phänomenologie, woselbst die Religion ganz an die Form der Vorstellung gebunden war. Da auch die Religionsphilosophie an einzelnen Punkten diese Bestimmung aufstellt (vergl. die oben zitirte Bemerkung: „Die Religion ist die unbefangen vorstellungsmässig denkende Vernunft“)[4]), können wir uns des Eindrucks der Unentschiedenheit der Hegel'schen Religionstheorie nicht erwehren.

Unschwer finden sich gewisse Analogieen bei Biedermann. Dass das Gefühl im religiösen Bewusstsein zunächst in Gemeinschaft mit dem theoretischen Moment der Vorstellung auftritt, ist ihm ein unerschütterliches Dogma. Auch dessen ist er sich wohl bewusst, dass die Vorstellung zu allen Zeiten die allgemeine Form des religiösen Denkens sein werde. Das verbürgt ihm einerseits das intellektuelle Niveau der Menge, anderseits die Natur der Religion als eines *Verhältnisses* verbunden mit derjenigen der Vorstellung, ein solches dem Bewusstsein am leichtesten vermitteln zu können. Man beachte wohl: Biedermann negirt die Notwendigkeit der „Vorstellung“ im erkenntnistheoretischen Sinn, deklarirt aber diese für die dem Glauben selbst *unmittelbar natürliche Form des Bewusstseinsmomentes der Religion.* Das schliesst aber keineswegs die Läuterung der religiösen Vorstellung aus. Biedermanns wissenschaftliches Interesse war mächtig genug, um gebieterisch nach der adäquaten Ausprägung

[1]) Religionsphil. I 82. [2]) Ib. I 33, anklingenden Röm. 8. 16. [3]) Ib. [4]) Ib. I 117, ähnlich I 44. [5]) Dk. I 295, Vortr. 413, Fr. Th. 49, 51 ff. Dk [1] 40.

zu verlangen. Ist es doch nicht die Religion selbst, die bei diesem Destillationsprozess in Mitleidenschaft gezogen wird, sondern nur ein Moment davon, dessen dem Wesen des Geistes gemässe Veränderung eine solche der religiösen Bilanz in keiner Weise nach sich ziehen muss. Das ganze theoretische Moment der Religion fällt somit in den Bereich der Philosophie [1]), welche dasselbe aus dem Jünglingsalter in die Reife des Mannesalters befördert. Ganz so hatte Hegel geäussert: „Es ist falsch, dass Beides, der Glaube und die freie, philosophische Untersuchung, ruhig nebeneinander bestehen kann,“ [2]) „solange die Religion ein Credo . . hat, so lange hat sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen kann“ (Encykl. XX). Also wiederum die grösste Verwandtschaft der Ideen.

Die Aufgabe des Denkens nun setzt Hegel darein, die anscheinend einfache Vorstellung in ihre unterschiedenen Bestimmungen aufzulösen, [3]) ihre innern Widersprüche klarzulegen, ihren inneren Zusammenhang aufzuweisen. [4]) Auch dies Ziel wird nur succesive erreicht. Der Verstand mag sich noch so sehr abmühen, er bleibt in Widersprüchen befangen, solange er sich auf blosse Beobachtung beschränkt. Auch Beweise und Konstruktionen, wie immer sie beschaffen sein mögen, vermögen niemals die innere Notwendigkeit zu reproduziren. Darum geht Hegel auf den Standpunkt des „spekulativen Religionsbegriffs“ über. [5]) Dieser ganze Abschnitt jedoch, mit seinen fast undurchdringlichen Labyrinthen, der schwerfälligen und nur aus dialektischen Prinzipien einigermassen verständlichen Struktur, sowie der unbegreiflichen Breite der Diktion gewiss einer der unerquicklichsten des ganzen Werkes, bietet hinsichtlich Biedermanns wenig Ausbeute. Die für uns bedeutsamsten Punkte dieses ganzen Exkurses haben wir teilweise in anderem Zusammenhange bereits angeführt, anderenteils werden wir später darauf zu sprechen kommen. Ohne das langsame Vehikel des dialektischen Schematismus zu besteigen — für unsere Aufgabe trägt es nichts aus — geben wir hier nur des Zusammenhangs halber das Resultat wieder, wonach die Religion das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes oder auch Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ist. [6]) Doch damit haben wir die Grenze der Religionspsychologie, die uns hier allein beschäftigt, bereits überschritten, und zwar unter allen Umständen. Denn betonen wir das Subjekt der religiösen Tätigkeit, so finden wir uns im Zentrum der Metaphysik, betonen wir die Identität der Tätigkeit des Absoluten mit der des endlichen Geistes, so sind wir im Mittelpunkte

[1]) Freie Theol. 28 u. a. [2]) Religionsphil., I 26. [3]) Ib. I 86. [4]) Ib. I 87. [5]) Ib. I 126. [6]) Ib. I 129. 134.

Digitized by Google

der absoluten Philosophie, während die Religion sich nach bündigen Aussprüchen mit der vorstellungsmässigen Funktion zufriedenzugeben hat. Sichtlich befindet sich hier Hegel in der grössten Verlegenheit, einerseits die Religion dem Purgatorium des dialektischen Fortschrittes zu entreissen, andererseits doch die Souveränetät der Philosophie zu wahren. Doch da bietet sich ein Ausgang. Würden wir vom System aus ganz einfach erwarten, die Religion müsse sich eben zu der Höhe des philosophischen Denkens aufschwingen und in ihrem Schoosse aufheben lassen, so öffnet sich nun plötzlich eine andere Türe, und vor unserem Auge erscheint die Kultustheorie.[1]) — Was von diesen Entwickelungen auf Biedermann übergegangen ist, wird im erkenntnistheoretischen Kapitel zu untersuchen der Ort sein.

Im **Kultus** also soll die Kluft zwischen endlichem und unendlichem Geist sich schliessen. Sehen wir nun, wie dies geschieht. „Der Kultus ist die Beziehung des subjektiven Bewusstseins auf den Gegenstand, der Gott ist, näher die praktische Beziehung auf diesen Gegenstand".[2]) In ihm ist der wegen des absoluten Faktors des religiösen Verhältnisses widerspruchsvolle Gegensatz (wie kann das *Absolute* zu irgend einer Grösse in ein *Verhältnis* treten?) des Subjektes zum Gegenstand, wie wir ihn bei der bisherigen Untersuchung der Religion gefunden haben, aufgehoben. Doch betrachten wir die Momente des Kultus, so finden wir zunächst ein theoretisches Moment, und zwar ist es von grosser Wichtigkeit zu beachten, dass dieses *θεωρητικόν* zunächst Vorstellung ist und als solches bleibt.[3]) „So fällt also das Wissen dem Kultus anheim, und die erste Gestalt, die uns da begegnet, ist der *Glaube*".[4]) Was Hegel darunter versteht, hat er uns in abbrevirter Weise bereits gesagt, doch kommt dieser Begriff erst hier zu seiner vollen Geltung. Wir kennen den Glauben als ein geistiges Tun, welches nicht nur in theoretischer Weise seinen Gegenstand hat, sondern desselben *gewiss* ist.[5])

> In dieser Gewissheit nun ist enthalten, dass wir eine innere Vermittelung zwischen dem religiösen Subjekt und seinem Objekte haben, denn beide sind nach ihrer Aussage zur Einheit verbunden. Diese Vermittelung aber lässt den religiösen Gegenstand nicht als einen fremden stehen, als einen jenseitigen Bewusstseinsgegenstand, sondern sie erfasst ihn als das eigene Wesen, das Ansich des Bewusstseins.[6])

---

[1]) Religionsphil. I 136. [2]) Ib. I 142. [3]) Ib. I 142. [4]) Ib. I 143. [5]) S. o. S. 243. [6]) Religionsphil. I 143.

Digitized by Google

„In der glaubensvollen Andacht vergisst das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand, es gibt sein Herz auf und behält sich nicht als unmittelbar, obgleich es von sich allgemein weiss“.[1]) Nur beschränkte Engherzigkeit und blosses Eingebanntsein in die Heerstrasse der gemeinen Reflexionsbildung könnte diesen Begriff des Kultus mit Pantheismus gleichsetzen, weil ja zu diesem Begriff doch gehört, dass die Sonne, der Stein oder auch das einzelne Selbstbewusstsein qua solches mit Gott gleichgesetzt werde.[2]) Die Antithese zu diesem Glauben bildet vielfach jener andere, welcher auf Äusserlichkeiten abstellt, Wunder, einzelne Historien u. s. w., während doch der Inhalt der Religion kein anderer sein kann, als die ewige Natur Gottes.[3]) „Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig.“[4]) Auch diese Phase des Glaubens negirt der Geist, indem er sich über sie emporhebt zur konkreten Einheit mit dem Absoluten. „Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der anderen, und die Bestimmung ist, mich mit Gott *in mir* (also auf dem Boden des Subjekts) selbst zusammenzuschliessen . . ., diese konkrete Einheit; für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewusstsein auch konkret, aber nur an sich; dass es auch für das Subjekt konkret werde, ist das praktische.“[5]) Das will besagen: Der Kultus muss zu den theoretischen auch praktische Elemente in sich bergen, wenn er dem Drang des Menschen nach dem Unendlichen genügen will, und so kommt denn hier endlich das Gefühl zu seinem Rechte. „Der Kultus ist, sich diesen höchsten Genuss zu geben (die Zusammenschliessung mit Gott), — da ist *Gefühl* darin“.[6]) Allein wenn auch hiebei das Subjekt (gemäss der uns schon bekannten Eigentümlichkeit des Gefühls) nur seiner besonderen Partikularität nach betätigt ist, so ist diese Subjektivität und Endlichkeit doch nur eine formelle, während das Bewusstsein, vom absoluten Inhalte wissend, sich im Äther dieser Absolutheit frei bewegt.[7]) Am deutlichsten wird das Gefühl in der Religion engagirt durch die Definition: Der Kultus ist „die Tätigkeit des Hervorbringens der Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, *gefühlt*, *genossen* werde“.[8]) So lange diese Einheit nicht als eine völlige anerkannt ist und immer noch eine Trennung über dieser Sphäre schwebt, „so klingt durch die Freude jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes;[9]) ein Schicksal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Notwendigkeit, *unerkannt unerkannt*, ohne Versöhnung, der das Bewusstsein sich

[1]) Religionsphil. I 145. [2]) Ib. I 144 f., vergl. 54. [3]) Ib. I 150 f. [4]) Ib. [5]) Ib. 152, vergl. 165. [6]) Ib. I 152. [7]) Ib., I 152 f. [8]) Ib. I 156. [9]) Konjektur für blosses Komma.

Digitized by Google

unterwirft, aber nur mit Negation seiner selbst, schwebt über dem Haupt von Göttern und Menschen".[1]) Das Höchste aber, was der Kultus zu leisten vermag, ist „dies Gefühl, dieser Genuss, dass ich bei Gott in Gnaden bin, dass der Geist Gottes in mir lebendig ist, das Bewusstsein der Vereinigung, Versöhnung meiner mit Gott,[2]) die *unio mystica.*[3]) — Die näheren Ausführungen fallen der speziellen Cultustheorie anheim; wir können somit hier einhalten, um zunächst Biedermanns Stellung zu den entwickelten Gedanken zu untersuchen.

Was die *Aufgabe* anbetrifft, die dem Kultus gestellt wird, so ist sie bei *Hegel* und *Biedermann* genau die nämliche. Beiderorts soll der Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben werden. Die Freie Theologie liess sich vernehmen: „Das theoretische Verhalten zu einem Gegenstand ist für den Menschen zunächst noch ein *äusserliches*",[4]) denn jener steht dem Menschen doch als ein anderes gegenüber und bleibt ihm, wenn keine weitere Vermittlung hinzutritt, fremd und wirkungslos.[5]) Ganz so hatte *Hegel* das theoretische Moment der Religion ausgestattet gefunden. Die Religion als sozusagen unbefangen denkende Vernunft war ihm in der widerspruchsvollen Weise der Vorstellung stecken geblieben,[6]) der Kultus aber hatte beide Glieder des Gegensatzes zur Einheit vermittelt.

Auch die Beschreibung der psychologischen *Form* ist beiden Autoren gemeinsam. Wir trafen oben als die Basis des Kultus den Glauben. *Hegel* fasst diesen ganz im paulinischen[7]) und reformatorischen[8]) Sinne, als eine Funktion, die nicht allein den Intellekt, sondern das ganze persönliche Innenleben des Menschen in Beschlag nimmt.[9]) Die Basis ein Wissen, das Ganze aber Wissen plus Affektion, oder richtiger ein einheitlicher Zustand des Subjektes, an welchem phänomenal das Gefühl mindestens gleichen Anteil hat, wie die

---

[1]) Religionsphil. I 165. [2]) Ib. I 168. [3]) Ib. I 167. [4]) Fr. Th. 38. [5]) Fr. Th. 40. [6]) Religionsphil. I 117. [7]) Vergl. *Immer*, Neutestamentl. Theologie S. 288 f. [8]) Vergl. *Staub*, Das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Martin Luther und Huldreich Zwingli S. 29. (Darnach kommen vor allem die Reformationsschriften Luthers von 1520 in Betracht). *Luther*: „Der wahre Glauben ein Leben in Gott". *Zwingli*: „Fidem habere idem est ac Deum habere" „sich frei an Gott lassen und Gott in sich leben, walten, Alles sein lassen". (Comment. III, 246. VI, 1, 341, bei *Pfleiderer*, Grundriss S. 8). Die *Concordienformel*: „Fides non est nuda notitia historiae de Christo, sed tale Dei donum, quo Christum redemtorem nostrum agnosciuns ipsique confidimus". (Ep. III. 4 bei *Gumlich*, Christl. Symbolik[3] S. 44). Der *Heidelberger Katechismus*: „Was ist warer glaub? Es ist nicht allein ein gewisse erkanntnuss, dardurch ich alles für war halte, was uns Gott in seinem wort hat offenbaret: sonder auch ein hertzliches vertrawen, welches der heilige Geist durch das Evangelium in mir würket" (Fr. 21 bei *Winer*, Comparative Darstellung der verschiedenen christlichen Kirchenparteien[4] S. 140). [9]) Religionsphil. I 143 ff.

Digitized by Google

spezifisch ideelle Substanz. — Genau ebenso lehrt *Biedermann*, dass der *Glaube* zweierlei umfassen solle: „einmal die *theoretische* Vermittelung des Menschen mit dem Inhalt seines allgemeinen Wesens; und dann die *praktische* Vermittelung des Menschen nach der individuellen Gestaltung seines Ich mit dem Resultat seiner theoretischen Vermittelung". [1]) Ganz wie Hegel legt auch Biedermann grosses Gewicht darauf, dass diese Tätigkeit des Glaubens jedoch nicht in zwei temporal unterschiedene Componenten zerfalle, sondern dass diese Scheidung nur eine „logische" sei, während die Funktion selbst einen *einheitlichen* Akt bilde. [2]) Beiderseits also dieses energische Auseinanderhalten von Glauben im Sinne einer spezifisch religiösen Tat, und „Glauben" in der Bedeutung eines Fürwahrhaltens aus nur subjektiv zureichenden Gründen.

Dies mögen die hauptsächlichsten Berührungspunkte zwischen *Hegel* und *Biedermann* sein, soweit sie sich aus der Vergleichung ihrer Werke von vorneherein dem Leser aufdrängen. Gewiss sind schon die aufgewiesenen Analogieen sehr erheblich, und dennoch müssten wir noch immer einen sehr grossen Sprung zwischen *Hegels intellektualistischer* und *Biedermanns harmonistischer* Religionstheorie statuiren, wenn sich nicht weitere Bindeglieder ausfindig machen liessen.

Aber gerade das letztere ist der Fall. Wir erkannten oben die Schwierigkeit, die es *Hegel* bereitet, Religion und Philosophie so gegen einander abzugrenzen, dass keine die andere verletzt und entwertet. Wir erwarten vergeblich, dass der Magus des Südens, wie man den schwäbischen Philosophen auf Grund der mannigfachen Dunkelheiten seiner Religionsphilosophie beinahe nennen könnte (wenn nicht etwa Schelling diesen Titel vorher in Anspruch nähme) endlich einmal aus seinen Orakelsprüchen heraustrete und klar und deutlich die Stellung beider Geistesgebiete keinzeichnete. Eines steht fest: Die Religion hat auf ihrem Höhepunkt, dem Kultus, dieselbe Aufgabe, die nach anderen Ausführungen die spekulative Philosophie zu leisten hat, nämlich den Widerspruch des endlichen Subjekts mit seinem absoluten Wesensgrunde zu überbrücken. Und ferner: Die Religion sollte nicht minder als die Philosophie die *höchste Sphäre* des menschlichen Bewusstseins sein. [3]) (Wir werden sehen, wie gerade diese Benennung „Sphäre" eine für uns bedeutende Rolle spielen sollte). Am innigsten aber werden beideGeistesfunktionen verbunden, wenn die Religionsphilosophie sagt: Da der Gegenstand der Religion, wie der

[1]) Fr. Th. 177. [2]) Fr. Th. 43. [3]) Religionsphil. I 30 u. a. Selbstverständlich gilt dies nur von dem sublimen (vergl. o. S. 189) Religionsbegriff.

Digitized by Google

Philosophie derselbe ist, nämlich „die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität, Gott und Nichts als Gott und die Explication Gottes“, fallen beide in eins zusammen. *Die Philosophie ist indertat selbst Gottesdienst*, aber beide sind es in eigentümlicher Weise: *in dieser Eigentümlichkeit der Beschäftigung unterscheiden sich beide.* [1]) Weiter konstatiren wir: *Die Religion verträgt sich mit allen Entwicklungsstufen des theoretischen Bewusstseins;* auch der Philosoph kann, nein *muss* sich für sie begeistern, auch die absolute Form des Denkens mit kultischen, also religiösen Aufgaben betraut werden [2]) Nun hatte ferner die Religionsphilosophie erklärt, Philosophie und Religion unterscheiden sich nur in der Eigentümlichkeit ihrer Beschäftigung mit Gott, der Gegenstand sei derselbe. Wollte man diesen Satz so verwerten, dass die eine begrifflich, die andere aber vorstellungsmässig sich betätige, so machen wir hiegegen einfach die Benennung dieser Tätigkeiten als zweier „Sphären“ innerhalb des menschlichen Geisteslebens geltend. Vorstellung und Denken dürfen wohl als zweierlei Stufen, doch nimmermehr als zwei verschiedene Sphären bezeichnet werden. Überdies sahen wir soeben, dass das Denken des Gebildeten sich gleichfalls mit der Religion verträgt. M. a. W. da das Objekt der beiden das nämliche, sie selbst aber verschiedene Sphären, so müssen sie sich der *psychologischen Funktion nach von einander unterscheiden.* Wenn aber dies der charakteristische Unterschied, so war für einen Späteren genügend Grund vorhanden, die religiöse Tätigkeit als eine eigene *einheitliche* Funktion mit den *Momenten des gegenständlichen und zuständlichen Bewusstseins* zu charakterisiren. und damit die unfreiwillige Konzession, die dem von religiöser Begeisterung überströmenden Munde des Philosophen selbst oft genug beim Lobe der Religion entfahren war, zur Theorie zu erweitern, indem Religion und Philosophie definitiv in zwei verschiedenen Betätigungsweisen des Geistes internirt wurden. Damit hörte die Konfusion auf. Die Philosophie *war* nicht mehr Kultus, wie Hegel versichert hatte, aber sie *wurde* zum Kultus, *die Religion war nicht mehr eine minorenne Philosophie, sondern eine Königin, deren Reich aber nicht im Bezirke des Begriffs.* Zu dieser Grenzregulirung drängte die immanente Logik der Anschauungen.

Biedermann musste nur dem logischen Zug der Ideen folgen, so stund eine Theorie im Prinzipe fertig vor ihm. Hegels Widersprüche waren ihm ein sicherer Kompass, an dem er sich im Grossen und Ganzen mit nicht allzu grosser Mühe orientiren konnte. Eines aber verdient ganz besondere Beachtung: *Biedermann hatte ein ausserordentlich feines Sensorium, die philosophische Theorie von den*

---

[1]) Religionsphil. I 5. [2]) Ib.

Digitized

Selbstzeugnissen des religiösen Gemütes zu unterscheiden. Je mehr sich nun Hegel der Kultuslehre annäherte, um so deutlicher wurde eben die Stimme des religiösen Gemütes, und schon dies musste Biedermann veranlassen, hier die Heimat, den eigentlichen Kern der Religion zu suchen. Zum Überfluss kam ein weiterer Umstand hinzu. Im Kultus erst kam *der Glaube* zur vollen Geltung. Da nun Biedermann von jeher gelernt hatte, im Glauben das Herz der Religion zu erblicken, war es beinahe unumgänglich, diesen Begriff ins Zentrum zu setzen und von ihm aus die übrigen Erscheinungen der Religion zu beurteilen. Es war ein starkes Stück von Hegel und eine wenig verheissungsvolle Probe seiner Methode, den Kultus (so wie er ihn auffasst) an die letzte Stelle der prinzipiellen Erörterung zu setzen, während doch faktisch von ihm, wie er verstanden ist, das ganze pulsirende Leben der Religion ausgeht. Ja, wenn „Kultus" bei Hegel dem „darstellenden Handeln" Schleiermachers, oder also dem Kultus im gewöhnlichen Sinne, entspräche! Wir begreifen die vorliegende Gliederung nur aus dem Bestreben, die dialektische Methode konsequent durchzuführen, aber auch so können wir Hegel von dem Vorwurf rationalistischer Rudimente nicht frei sprechen. So wurde also Biedermann förmlich darauf hingedrängt, die Hegel'sche Religionstheorie im Sinne seiner Kultuslehre zu reformiren. **Seine ganze Religionspsychologie ist nichts anderes als die wissenschaftlich vertiefte Bearbeitung uud der systematische Ausbau der Hegel'schen Kultustheorie.**

Wenn dieser Nachweis, wie wir hoffen, gelungen ist, so soll damit das Verdienst Biedermanns nicht verkleinert sein. Wir sahen, wie Hegel bis hart vor die Schwelle des Religionsbegriffes gelangt ist, den Biedermann aufstellte. Fragen wir, warum Hegel nicht selbst zu der Anschauung konsequent durchgedrungen ist, zu welcher er malgré lui immer wieder hingezogen wird, so liegt die Antwort nicht ferne. Er hätte den Rahmen seines dialektischen Schemas zerbrechen, die Religion aus dem Vitalprozess der Idee herausreissen müssen, wenn er ihr den intellektuellen Charakter absprechen wollte. Und wo sie einbürgern, ohne sie zum blossen Schein zu erniedrigen? Besser noch, die Religion sei blosse Vorstellung, als sie *sei* nicht, und so brachte denn Hegel dem Hegelismus ein Opfer, um unter der Hand durch doppelt enthusiastische Hekatomben diese Degradirung der Religion wieder gut zu machen. Seine gewiss tief empfundenen Lobreden auf die Religion enthalten etwas von „pater peccavi". Die strenge und entschiedene Theorie aber, wie sie Biedermann vertritt, beweist *den offenen Bruch mit dem System des absoluten Idealismus.* Wüssten wir sonst gar nichts anderes über den Verfasser der „Freien Theologie", so genügte doch schon der eine Religionsbegriff, ihn nicht mit den blossen Nachbetern Hegels in eine Linie

Digitized by Google

zu stellen. Wer weiss, wie schwer es ist, die eisernen Maschen des dialektischen Systems auch nur wenig zu lockern, wird dieser bedeutsamen Änderung Biedermanns seine hohe Anerkennung nicht versagen können,

Ausser der systematischen Bedingtheit war es ein anderer Faktor, der Hegel verhinderte, seinen religiösen Instinkten gemäss die Theorie der Religion auszugestalten. Wenn er von „Religion" redete, so wurde ihm dieser Ausdruck sofort identisch mit „*die* Religion", mit der offiziell kirchlichen Lehre. Wie in Biedermanns und der meisten Hegelianer Schriften „die Philosophie" steht, wo wir präziser „die *Hegel'sche* Philosophie" sagten, so verwendet Hegel das Wort „Religion" im Sinne der Religion κατ' ἐξοχήν, der christlichen oder, wie er selbst gerne sagt, der geoffenbarten, speziell der kirchlich approbirten und ganz genau der evangelisch-kirchlichen Religion. Aus dieser Gleichsetzung von Religion (=Religiosität) und „*die* Religion" ist es dann allerdings leicht erklärlich, wie diese Bewusstseinstatsache und Geistesmacht ihren Platz im System erhielt. Biedermanns freiere theologische Stellung musste diese Gleichung auflösen. So lange er dem kirchlichen Lehrkörper angehören wollte, und das Bewusstsein eines christlichen Theologen in sich trug, konnte er nicht zugeben, dass die offiziell kirchliche Lehrsatzung mit der christlichen Religion ohne weiters gleichgesetzt werde, war er doch in manchen Stücken mit der *Form* des kirchlichen Dogmas zerfallen. Daher rekurrirte er, wie Hegel auf die *offizielle* Ausprägung zurückgegangen war, seinerseits an die *individuelle* Erfahrung, und *ihr* entnahm er seinen Religionsbegriff, wie auch Hegel von dieser Quelle nicht unberührt geblieben ist.

Übrigens ist sich Biedermann seiner weitgehenden Bedingtheit durch Hegel gar wohl bewusst. Er selbst erzählt, wie er sich bald nach seiner Ankunft in Berlin neben den theologischen Fachstudien mit konzentrirtem Eifer auf die Hegel'sche Philosophie warf. „Bald fügte sich mein ganzes Denken in die grossartige Architektonik dieses Systems ein, und auch die Sprache wurde mir mehr und mehr natürlich zu eigen, während was doch als der eigentliche Kern dieser Philosophie galt, die aus dem reinen Denken spinnende aprioristische Weltkonstruktion der Begriffsdialektik, mir von Anfang an als nur eine andere Art von philosophischer Mythologie, gegenüber der religiösen, verdächtig war".[1]) „Ob ich ... dem ächten Geiste Hegels treu blieb, oder prinzipiell von ihm abging, konnte mir gleich sein: ich wollte ja nicht Hegel, sondern die Wahrheit. Für mich war ich allerdings der ersten Überzeugung — und bin es noch. In alle Wege aber war und bin ich Hegel vor allen andern Philosophen

[1]) Vortr. 389.

Digitized by Google

für die reichste Befruchtung meines eigenen Denkens dankbar".[1]) So urteilte Biedermann in späteren Jahren; die „Freie Theologie" selbst gibt über ihre Stellung zu Hegel keine direkte summarische Auskunft. Doch glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir gerade bezüglich der Hegel'schen Religionstheorie eine versteckte Anspielung in ihr vermuten. An der fraglichen Stelle nämlich redet Biedermann von neueren, zwar in Einseitigkeit verrannten, aber lebensfrischen Philosophen, welche „die Religion und die Tätigkeit des Geistes in derselben gegenüber der Philosophie recht heruntergemacht haben, sodass dem Leser auf der verwüsteten Stätte unheimlich zu werden anfängt", und nun auf einmal die objektive theoretische Betrachtung umbiegen, sodass sie, die soeben noch kalt und herzlos erschienen, nun selbst „begeistert in den verklärenden *Aether der Idee* eintauchen", und der Leser überrascht ausruft: Seht doch, die Leute haben *auch* Religion![2]) Sollte da nicht in erster Linie an *Hegel* zu denken sein, zumal wenn wir auf die Worte „Äther"[3]) und „Idee" Gewicht legen? Unsere Hypothese wird gestützt durch eine Bemerkung der nur fünf Jahre späteren „Junghegel'schen Weltanschauung": „Zur Stunde weiss ich nichts anderes, als dass Hegel die Grundlage meines philosophischen Denkens bildet .... und wenn ich auch .... selbständig auf dieser Grundlage weiter zu bauen mir bewusst bin, so weiss ich doch, dass ich damit bis jetzt weder ein über Hegel Hinausgeschrittener, noch von Hegel Abgefallener bin. *Männer wie Hegel reichen weiter als der unmittelbare Bereich ihrer Worte*".[5]) Wir sehen daraus, in voller Übereinstimmung mit dem eben Gesagten, dass Biedermann nicht nur von der Theorie, sondern auch von der ganzen *Persönlichkeit*, vor allem von dem *Geiste Hegels* zu lernen gewiss war.

Damit hat unsere Auffassung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen *Hegel* und *Biedermann* ihre biographische Bestätigung erfahren. Unsere Aufstellungen hatten nun aber durchaus nicht den Sinn, dass die Umformungen, die Biedermann vornahm, direkt und ausschliesslich aus eigenem Antrieb geschahen. Wir sind folglich keineswegs von der Aufgabe dispensirt, uns nach eventuellen Vorbildern und Vermittlungen umzuschauen. Aus biographischen Gründen haben wir uns daher zu beschäftigen mit dem vielgerühmten und vielverkannten alttestamentlichen Forscher und Religionsphilosophen, dem Lehrer Biedermanns, *Wilhelm Vatke.*

---

[1]) Vortr. 390. [2]) Fr. Th. 47. [3]) Vergl. die berühmte Stelle der Einleitung zur Religionsphil. I 4, oben S. 189. Beide Ausdrücke *ausdrücklich Hegel in den Mund gelegt.* Biedermann Dk.[1] 49, [2]I 103. [4]) J. W. 20.

Digitized by Google

Bücherschau.

Eduard Schall, Pastor in Bahrdorf: **Die Staatsverfassung der Juden** auf Grund des alten Testamentes und namentlich der fünf Bücher Moses mit fortlaufender Beziehung auf die Gegenwart. 1. Teil. Leipzig bei A. Deichert, 1896. Preis 5 Mk.

Der Verfasser, ein weithin bekannter Vorkämpfer des christlichen Sozialismus, will zeigen, wie viel wir auch in sozialer Beziehung vom alten Testamente zu lernen haben. In Beziehung auf die bibelkritischen Fragen steht er ganz auf konservativem Boden, sodass er den Pentateuch als Werk des Moses betrachtet. Schmerzlich empfindet er den Widerspruch zwischen den Ergebnissen der modernen Bibelkritik und den Verpflichtungen, welche die Kirche den Männern des Pfarramtes auferlegt. Ihm schwebt als Ideal eine theologische Bildungsanstalt vor, wo die Studirenden von der modernen Kritik nur so viel zu hören bekommen, dass sie dadurch den naiven Bibelglauben nicht verlieren. Die Wissenschaft befindet sich seiner Ansicht nach gegenwärtig in einer Krankheitsperiode, und er glaubt in vielen wichtigen Punkten den Beweis leisten zu können, dass sie wieder gesunden und zur traditionellen Anschauung zurückkehren werde. In sehr scharfer Weise bekämpt er alle Versuche des Staates, die freie Bewegung der Geister zu unterdrücken. Von innen heraus müsse Wahrheit und Gerechtigkeit zum Siege gelangen. Im Geiste des Verfassers verbindet sich aber mit einer im besten Sinne kindlichen Bibelgläubigkeit ein kühner, sozialer uud politischer Radikalismus. Von den alten Propheten hat er den Mut gelernt, der vor menschlichen Gewalten nicht stark sich bückt. Alle Instanzen, welche seinen sozialen und politischen Idealen widerstreben, müssen sich eine schneidige Kritik gefallen lassen. Die Kritik steht aber durchaus im Dienste eines grossen Wohlwollens gegenüber den bedrängten Volksklassen. Allzusehr wird nach seiner Anschauung unser soziales und politisches Leben vom römischen Recht beherrscht. Bessere Zustände kommen erst, wenn wir den römischen Eigentumsbegriff durch den mosaischen ersetzen. In dem Schlusskapitel behandelt der Verfasser das Thema: Die protestantische Kirche und die soziale Frage und wehrt sich dabei mit grösstem Freimute gegen alle verschämten und unverschämten Versuche des Staates, die Kirche zu einem Polizeimittel zu machen. Auch wer die wissenschaftlichen Positionen des Verfassers nicht teilen kann, wird aus seinem geistesfrischen Buche viele Anregung und Belehrung ziehen. Gewonnen hätte dasselbe, wenn der Verfasser unbeschadet seines theologischen Standpunktes es wissenschaftlich noch besser fundamentirt hätte. K. Furrer.

Wandel im Licht. Predigten, gehalten i. d. Heiliggeistkirche in Bern v. *Karl Ludw. Jäggi*, gew. Pfarrer. Aus dem Nachlasse herausgegeben. Bern, b. Schmid & Franke 1898. Mit einem Bildnis des K. L. Jäggi, 332 S. brosch. 4 Fr., geb. 5. 50.

Der verstorbene Pfr. Jäggi hatte sich, trotz vielfachen Drängens durch Freunde und Bekannte, nie entschliessen können, seine Predigten herauszugeben. Zuletzt gab er insoweit nach, dass er 300 von allen ausschied. Aber auch jetzt erklärte er in seiner Bescheidenheit noch immer, sie seien es nicht wert, herausgegeben zu werden. Nach seinem Tode nun nahm sich Pfr. H. J. Andres-Jäggi die verdankenswerte und nicht leichte Mühe, aus diesem Guten und Besten des Verstorbenen wenigstens 28 Predigten druckfertig zu machen. In zutreffender Charakterisirung Jäggis als Prediger sagt einer: Ich behalte einen Eindruck fürs Leben von diesem Manne als Redner. Erstens Charakter in allem; in der Gesinnung, in der Form; und dazu eine feine, rhetorische Bildung, die das Natürliche doch blühen liess — die ideale

Digitized by Google

Grenze von Kunst und Natur. Dabei diese Haudegenlust, der Welt zum Trotze zu reden und dieses keusche Verschweigen und blosse Andeuten der Gefühle, besonders der Liebe. Etwas wie bei Lessing, der immer schimpfte und daneben himmlisch liebte. Wir geben aus dem Inhalt einige Titel: Es ist alles euer (Antritt 1864); Wächter, ist die Nacht schier hin? (Advent 1890); Das rechte Vergessen (Jubiläum 1889); Der Sterbende am Kreuz und das Erbe, das er uns hinterlassen hat (Charfreitag 1888); Das erneuerte Wirken Gottes (Frühling 1887); Gottes Hülfe bei den Siegen der Vorfahren (Murtenschlachtfeier 1876); Der Herr unser Gott und wir sein Volk (Eidg. Bettag 1891); Licht am Abend (1888); Die Lebensfrage: Wo kommst du her und wo gehst du hin? (1890).

Grossvater, Vater und Sohn Bitzius. Drei Predigten aus den Jahren 1800, 1840 und 1875; mit Vorwort herausgegeben von *G. Joss*, Pfarrer in Herzogenbuchsee.

Es war ein glücklicher Gedanke des Herausgebers, in dieser Weise diese drei Träger des durch sie berühmt gewordenen Namens Bitzius nebeneinander zu stellen. Die vom Grossvater am Bettag Nachmittag des Jahres 1800 gehaltene Predigt wurde dem Druck übergeben, weil der Prediger um einiger darin enthaltener Stellen willen der Insubordination gegen die Obrigkeit eingeklagt war. Die Predigt von Jeremias Gotthelf aus dem Jahr 1840 ist eine sog. Kapitelspredigt, die er vor seinen Amtsbrüdern gehalten hat, die einzige von diesem bedeutenden Mann uns überlieferte Predigt. Die aus den reichen Sammlungen von Bitzius, Pfarrer in Twann aufgenommene, wurde 1874 im Berner Münster vor der neuen Volkssynode gehalten. Der Herausgeber sagt über die drei Prediger: „Vom alten Pfarrer von Murten" so schreibt mir Herr Hegg, „hat sich auf Sohn und Enkel der männliche, ehrenfeste, für Recht und Sittlichkeit erglühende Sinn vererbt und die Unerschrockenheit im Verfechten des als wahr Erkannten gegenüber dem Volk und der Obrigkeit." Ja wohl, die gleiche männliche, altbernische Kraft und Tapferkeit spricht aus allen drei Predigten, der prophetische Mannesmut den Vorurteilen der Menge gegenüber, der auch in den sozialen und politischen Schriften Gotthelfs als erstes charakteristisches Merkmal sich geltend macht. Wenn aber solch Kämpfen für die gute alte Sitte und die Heilskraft des Evangeliums sonst nur allzuleicht zu blindem Konservatismus und zu düsterer Beurteilung der Gegenwart führt, so sehen wir in der Familie Bitzius trotz allen Scheltens doch einen prophetischen Idealismus, der hoffnungsfreudig in die Zukunft schaut. Wie erhebend klingt die alttestamentliche Strafpredigt des Grossvaters aus in ein freudiges Gebet! Wie schön tröstet sich der Vater wegen der Aufgeregtheit der Zeit mit dem Gedanken: Diese Zeit trägt in ihrer Aufgeregtheit mehr Hoffnungen in ihrem Schoosse als frühere Zeiten in ihrer Gleichgültigkeit!" Und mit welchem Optimismus endlich predigt der Sohn den auf den Glauben an Gott gestützten Glauben an die Menschheit!

Dieser gemeinsame Charakterzug der Bitziusfamilie, ein ehrenfester, auf Religion und Sittlichkeit festgegründeter Idealismus, spricht sich nun auch in der Sprachform aus. Es ist höchst interessant, die originelle Ausdrucksweise der drei Pfarrherren wechselseitig zu vergleichen.

Neben diesen gemeinsamen Grundzügen finden sich nun aber auch grosse Verschiedenheiten und Gegensätze, die wir auch nicht unbeachtet lassen können. Verschiedenheiten, die nur zum Teil durch die Verschiedenheit der Zeitlage und den Kulturfortschritt erklärt werden, die also in der Individualität der drei Redner ihren Grund haben. Am meisten rhetorischen Schwung nach alttestamentlich prophetischem Muster zeigt der Grossvater. Beim Vater dagegen tritt bei jeder Wendung der Gedanken die poetische Phantasie zu Tage, so sehr, dass der Dichter den Redner weit überwiegt, während endlich beim Sohne eine knappe, fest im Zügel gehaltene, fast möchte ich sagen staatsmännische Darstellung sich findet, die aber durch die Kraft des Gedankens und die Feinheit des Gefühls uns ergreift.

Digitized by Google

XV. Jahrgang 1898.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:
Fr. 6. — für die *Schweiz.* — M. 6. — für's *Ausland.*

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1898.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Hermann Fay, Judas Ischariot. Ein psychologischer Versuch	1
Oskar Pfister, Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus	17 65
Paul Wilh. Schmiedel, Aus der neuesten Literatur über die Bibel	34
P. Christ, Ueber Friedrich Nietsche	54 104
H. Staehelin, Die Entstehung des Jesuitenordens	81
Th. Steinberg, Naturgesetz und Wunder	118 129
Rud. Schoeller, Der Katholizismus als Prinzip des Rückschrittes für das Christentum und den Staat, sowie als Hemmnis für die Vernunft und das Wahrheitsgefühl	148 193
Gottlieb Linder, Das erste Kapitel des Johannesevangeliums als Leseprobe nach neuer Methode	161
R. Steck, Die Konfession des Jakobusbriefes	169
Zum Gedächtnis Richard Rothes	192
H. Kutter, Zur Entstehung und Bedeutung des christlichen Dogmas	213
Dr. jur. F. Meili, Rechtsgutachten über die Berechtigung an Kirchenörtern	218
Fr. Meili, Die Religion in der Politik der Gegenwart	233
Bücherschau	64 125 188 246
Mitteilungen der Haager Gesellschaft	252

Digitized by Google

Judas Ischarioth.

Ein psychologischer Versuch.

Vortrag von Dekan Hermann Fay in Russikon (Kt. Zürich).

Geehrte Herren Kollegen!

Etwas aus der Leidensgeschichte Christi Ihnen in unserer heutigen Versammlung zu bringen — so habe ich mich das letzte Mal an dieser Stelle ausgesprochen. Dass ich Ihnen das Entsetzlichste daraus darbieten werde, das haben Sie vielleicht nicht erwartet. Allein es lag mir bereits damals und schon lange im Sinne, nämlich seit der Zeit, da ich vor Jahren einmal in einem anderen Kreise den König Saul bearbeitet und gefunden habe, sein Pendant im neuen Testament, Judas Ischarioth, wäre einer eingehenden Darstellung eigentlich auch wert, zumal beide gewisse Züge, namentlich am Anfang und Ende, miteinander gemein haben. Dass ich aber überhaupt auf solche Personen und Gegenstände komme? Muss ich mich deshalb entschuldigen? Bin ich der Einzige, den das Tragische anzieht? Haben nicht ganz andere Geister denn ich bin, gerade am Tragischen sich versucht, in seiner Darstellung und Ergründung ihr Grösstes geleistet von Sophokles Antigone an bis zu Shakespear's König Lear und Schiller's Maria Stuart? Muss nicht für jeden, dem die manigfachen Rätsel des Menschenlebens von Interesse sind: die geheimen Gänge und Wege der Seelen, die Entwicklung der Dinge durch Kampf und Drang bis zu einem Endziel, sei dies so oder anders — und wem sollte dies nicht von Interesse sein? — muss nicht, sage ich, für uns alle ein gewisses Streben darnach vorhanden sein, gerade die Schwierigkeiten wichtiger Erscheinungen im Leben der Völker und Menschen näher zu ergründen? Ja sind wir nicht, sofern wir ein Urteil über sie haben und abgeben wollen, dazu verpflichtet, uns möglichste Einblicke, klare Erkenntnisse zu verschaffen, da unser Urteil in allewege ein gerechtes sein soll? So hat mich denn auch Judas Ischarioth schon viel beschäftigt, gepackt und geplagt mit all den dunkeln Partien, die in seinem Lebensgang enthalten sind. Sollte ich mich davon los-

Digitized by Google

reissen, den Mann gleichsam fortwerfen, um seines zuletzt so hässlich gewordenen Antlitzes willen? Gewiss — leichter, bequemer wäre mir dies gewesen. Denn das kann ich nicht verschweigen, dass die fortlaufende Beschäftigung mit der Materie, wie sie für diese nachfolgende Arbeit nötig war, oft Selbstüberwindung brauchte. Aber ich *wollte* einmal mir selbst klar werden so gut als möglich, da blieb kein Ausweg übrig. Dass ich aber das nicht für mich behalten habe, dass ich damit vor Sie trete, dass ich Ihnen das düstere Bild aufrolle, das niemand erbauen kann. Ist's recht? Ich wage es und zwar daraufhin, dass wir keine Kinder sind, die das Grauen ankommt bei Betrachtung schrecklicher Szenen, sondern Männer und nicht allein das, sondern Theologen und Pfarrer, die sich mit der Sache beschäftigen müssen, ob sie wollen oder nicht. Möge Ihnen der Aufsatz doch etliche Anregung und Belehrung bieten!

So viel im Allgemeinen. Im speziellen, bevor ich auf das Thema eintrete, noch ein Wort über den Boden, auf dem ich die Sache behandle. Fürs erste halte ich Verräter und Verrat für geschichtlich und kann der Ansicht *Volkmars* nicht beipflichten, als seien beide nur Dichtungen, Symbole des Verrates überhaupt, der in der Urgemeinde drohte. Seine Meinung, der Verrat habe gar nichts genützt und weder Paulus noch die Apokalypse wissen etwas von ihm, ist von *Hase* widerlegt mit den Worten: „Der Verrat hat das Bedenken wegen des Festes beseitigt; die sichere Kunde von Jesus war von Wert bei dem Aufenthalt von einer Million, zum Teil ihm günstig gestimmter Menschen in der Stadt; Paulus hat wenig Geschichtliches; die Apokalypse verherrlicht die 12 nach der Wahl des Matthias." Hielte ich die Sache für Dichtung, so würde ich mich nicht damit beschäftigen. Sodann stelle ich ein für allemal fest, dass ich an eine Prädestination des Judas zu seinem Vorgehen nicht und nimmer glaube. Es gibt keine Prädestination *zum* Bösen, sondern einzig eine Zulassung *des* Bösen, eine Aufnahme desselben in den göttlichen Weltplan, also dass es als dunkler Stein im göttlichen Weltbau vermöge der göttlichen Weisheit seine Einfügung, Verwendung findet, auch der Böseste Gott dienen muss, ob er will oder nicht. Eine Prädestination zum Bösen widerspricht dem klaren Wort: „Gott will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen": sie hebt jede freie Entwicklung, Entschliessung auf, ist der Tod aller psychologischen Forschungen. Auf solchem Standpunkt der Mechanik stehend, würde ich mir wieder nicht die Mühe nehmen, mich eingehend mit der Sache zu befassen. Sie verlöre jedes Interesse. Sie rollte einfach ab,

Digitized by Google

wie ein gestossenes Rad, ein geworfener Stein. Wir werden das betreffenden Orts klar zu stellen suchen. Drittens ist mir Johannes ein ebenso gültiger Gewährsmann wie die Synoptiker. Diese Freiheit der Überzeugung nehme ich für mich in Anspruch und bitte Sie nun, folgender Darstellung der Sache freundlich zu folgen: 1. Judas *vor* dem Verrat; 2. *beim* Verrat; und 3. *nach* dem Verrat.

1. Judas vor dem Verrat.

Hier stelle ich das Ergebnis meiner Untersuchungen von vornherein zur Kenntnis: *er war wie ein anderer Jünger,* nicht besser, aber auch nicht viel schlimmer — dagegen *entwickelte* er sich in der Nähe Jesu nicht wie die anderen nach oben, vielmehr nach *unten.* Sehen wir zu!

Der Name Judas Ischarioth begegnet uns zum ersten Male ganz neu und unvermittelt im Apostelverzeichnis Matth. 10, 4, Luk. 6 neben Simon von Kana und Judas Jakobi. Viele der dort Genannten kennen wir schon: Die Söhne Jonä, die Zebedaiden, Philippus und Nathanael, Matthäus, den Zöllner — Judas nicht. Das Vermerk aber, das ihm gegeben wird, interessirt uns für ihn, „welcher ihn auch verriet“. Wie ist dieser Mann aus Karioth, einem kleinen Dorf im jüdischen Lande, nicht fern von Jerusalem, der einzige Judäer, zum Herrn gekommen und besonders in seinen allernächsten Kreis der Auserwählten? Hat der Herr ihn berufen wie die vier am See Genezareth oder den Matthäus? Oder hat ihn ein anderer Jünger dem Heilande zugeführt, so wie Philippus freudestrahlend den Nathanael mit den Worten: wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben, Jesum, den Sohn Josephs von Nazareth? Joh. 1, 46. Allein eben wegen seiner Abstammung aus Judäa ist dies unwahrscheinlich. Die übrigen Jünger, galiläische Männer haben ihn schwerlich gekannt. Oder hat er sich, wie die Tradition will, selbst angeboten, ist er der (Luk. 9, 57 ff.) erwähnte enthusiastische Jüngling, den Frd. Trautvetter neulich ganz richtig unter die Sanguiniker versetzt hat: „Herr, ich will dir nachfolgen, wo du auch hingehst“, den Jesus nicht fortschickte, den er aber auf den Ernst und die Forderungen seiner Nachfolge hinweist mit den Worten: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege“, d. h. erst wäg's, dann wag's! Wir wissen's nicht. Aber sei dem, wie ihm wolle. Hat Jesus nicht mit der Zulassung oder gar Wahl des Mannes in seinen Jüngerkreis einen Missgriff ersten Ranges begangen und einen Beweis dafür gegeben, dass

Digitized by Google

er ihn nicht, wenigstens nicht genügend, ganz und voll durchschaute? Denn, angenommen, er wäre der obige Enthusiast gewesen, so war's nicht schwer, diesen offen ausgesprochenen Schwarmgeist zu erkennen, aber das dahinter liegende weit bösere in Judas wäre ihm dann doch entgangen. Weder das eine noch das andere. Jesus ist nicht kurzsichtig und Judas ist nicht von Anfang an der gewesen, der er später war. Trotz *Hase, Keim, Schenkel* halten wir daran fest, dass Johannes Recht hat, wenn er sagt (2, 24 ff.): „Jesus selbst vertraute sich ihnen nicht, weil er alle kannte und weil er nicht bedurfte, dass Jemand Zeugnis gebe von dem Menschen: denn er selbst wusste, was in dem Menschen war." Jesu Auge ist das Auge des Herzenskundigers. Man denke nur an die Heilung des Gichtbrüchigen (Matth. 9), dessen grösseres Seelen- und weil Sündenleiden er klar erkennt und darum auch zu allervörderst heilt; an seinen Verkehr mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, denen er die bösen Gedanken aus den Herzen liest gerade bei obigem Anlass und sonst oft (Matth. 12, 25, da aber Jesus ihre Gedanken wusste, sprach er zu ihnen: ein jedes Reich, das in sich selbst uneins ist u. s. w. Matth. 17, 24, Frage der Tempelsteuer: und als er — Petrus — in das Haus gekommen, kam ihm Jesus *zuvor* sprechend: Was dünkt dich Simon? Die Könige der Erde u. s. w.) So hat er auch ganz sicher den Judas durchschaut, wusste auch, was in *ihm* war. Aber eben dies, was in ihm war, war nicht von anfang an ganz schlecht, ganz verloren und es ist durchaus nicht wahr, was untern den älteren Exegeten besonders *Daub* behauptet, er sei ein eingefleischter Teufel gewesen, also natürlich von Geburt. Wie Jesus seinesgleichen nicht habe unter den Menschen, so auch er nicht, sein Verräther. Ohne Mitleid und Erbarmen, schaudernd wende sich die Seele von ihm ab, den die Alten mit Recht für ewig verdammt erachtet hätten, oder auch *Hess*: „er scheint ein Mann von finsterer Seele gewesen zu sein, für Freundschaft und Zärtlichkeit nicht gemacht, in sich gekehrt, mürrisch, zum Unmut geneigt". Wir halten vielmehr dafür, dass er nicht wesentlich schlimmer war als die Anderen. Gewiss schlummerten in ihm oder machten sich bereits geltend die Triebe, die ihm nachher zum Fallstrick wurden: Geldliebe, weltliche Messiashoffnungen und sah Jesus diese Schattenseiten deutlich, kannte die Gefahr, welche sie bei Nichtbekämpfung für Judas haben würden und mussten — aber waren denn die anderen Jünger rein, fein, ohne Flecken und Runzeln? Teilten denn nicht auch sie die fälschlichen Messiaserwartungen? War es nicht die Mutter der Zebedaiden (Matth. 20, 21 ff.), welche zu Jesu kam und sprach: „sprich, dass diese meine zwei Söhne sitzen sollen

Digitized by Google

einer dir zur Rechten und einer zur Linken in deinem Reiche?" Plagten sie den Heiland nicht sogar nach seiner Auferstehung, in den letzten Stunden seines irdischen Aufenthaltes, vor seiner Himmelfahrt noch damit in den Worten, Act. 1, 6: „Herr, wirst du in dieser Zeit dem Volk Israel das Reich wieder herstellen?" Waren die Jünger nicht ehrgeizig, Matth. 18, 1: „wer ist der Grösste im Reiche der Himmel?" Luk. 22. 24: „es entstand aber auch ein Streit unter ihnen, wer von ihnen für den Grössten zu halten sei." Lohnsüchtig, Matth. 19, 27: „siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dann dafür werden?" War Petrus vollkommen mit seiner Selbstüberhebung, Jakobus und Johannes, die Donnerskinder, mit ihrem unheiligen Eifer, der Feuer vom Himmel fallen lassen möchte über die Städte der unfreundlichen Samariter? Oder am Ende Thomas, der schläfrige, starrköpfige, der ächte Hypochonder im Jüngerkreise mit seinem: „nun denn, weils nicht anders sein kann, weil er's einmal so haben will, so lasst uns mit ihm gehen (nämlich nach Judäa, Bethanien, Jerusalem), dass wir mit ihm sterben", Joh. 11, 16. Fehler und Mängel überall, hüben und drüben. Ich kann nicht finden, dass Judas viel schlimmer war als die anderen. Ich räume nur das ein, dass, was bei den anderen Jüngern mehr *naiv*, bei Judas *intensiv* war. Ich gebe hier *Meier* in Dresden Recht, wenn er sagt: „Judas war von Haus aus keine ganz gemeine, keine unbedeutende Persönlichkeit. Wie der grüne Halm sich zum Unkraut oder Gras oder Weizenähre entwickeln kann, so lag in Judas' Anfängen noch nicht seine letzte Entwicklung vor. Er war ein Talent, besonders ein kaufmännisches. Er hatte die Gaben und die Weihe eines Apostels, er konnte wie Petrus und Johannes ein Segen werden". Ebenso *Neander,* der aus der Tatkraft des Judas einen Schluss darauf zieht, wie viel er als Organ für die Förderung des Reiches Gottes hätte wirken können und welchen guten Grund Christus daher hatte, ihn unter die Zahl der Apostel aufzunehmen — eine Ansicht, mit der auch *Keim* und *Hase* übereinstimmen. *Keim* nennt ihn geradezu eine nicht gewöhnlich angelegte, energische, intelligente Natur, *Hase* einen kräftigen Charakter, der sogar Christo zu widersprechen wagt. Es kam nur alles darauf an, wie er sich in der Nähe Jesu entwickelte, ob nach oben oder nach unten, was er in der Schule Jesu aus sich machen liess, ob er sich dem von Jesu ausstrahlenden Licht weiter öffnete oder verschloss. Einen Zug zu ihm hat er jedenfalls gehabt und Apostelanlagen auch.

Es steht nun von vorneherein fest, dass Jesus ihn in die Schule nahm so gut wie die anderen Jüngern, so liebreich und geduldig wie die anderen, ja, wenn möglich, noch mehr als sie.

Digitized by Google

War Judas nicht dabei, als er redete von den Gefahren und dem Unsegen des Reichtums. Matth. 19, 23 ff. (Geschichte vom reichen Jüngling); von der Untreue des Haushalters, Luk. 16; dem Trachten nach dem, was droben ist und nicht nach dem, was auf Erden ist, Luk. 12? Hat er ihn nicht auch laut gewarnt, so oft er von seinem Verräter prophetisch sprach? Hat er ihn minder gesucht denn die anderen? Gewiss nicht. Im letzten Worte, das Judas auf Erden gesprochen, liegt die glänzendste Rechtfertigung Jesu auch nach dieser, seiner eigenen persönlichen Seite hin: „ich sehe ein, dass ich unschuldigs Blut verraten habe“. Nirgends eine Spur des Vorwurfs über Misskennung, Geringschätzung, Mangel an Liebe seitens seines Meisters. Wir wüssten indertat auch nicht, wie jemand, der die Leidensgeschichte Christi kennt, einen solchen Vorwurf erheben könnte. Jesus ist und bleibt Erbarmen gegen Judas bis zum Ende, bis zum letzten an ihn gerichteten Wort: „verrätst du des Menschen Sohn mit einem Kuss?“ — bedenke doch, wie abscheulich du handelst! — Nur eines hat man in der Erziehungsmethode des Herrn ihm gegenüber angegriffen, nämlich den Umstand, dass er ihm die Verwaltung der Kassa, den Beutel gegeben. Dadurch habe er ihn zu sehr in Versuchung geführt, das sei eine unglaubliche Monstrosität und weil Johannes dies besonders betone (12, 6), so sei sein Bericht verdächtig. (Er habe nachher aus Entrüstung über den Judas alles Böse auf ihn gehäuft, ihn einen Dieb genannt.) Man kann die Sache aber ganz anders ansehen. Ich schliesse mich hier an *Wagner-Groben* an, der in seinem vortrefflichen Buche „Von Tabor bis Golgatha“ sich hierüber folgendermassen vernehmen lässt: „Es ist gewiss bedeutungsvoll, dass gerade dem Judas die Kassa übergeben wurde. Täglich trat so die Versuchung an ihn heran, täglich warnte sein Gewissen, täglich der innere Kampf, täglich die Niederlage, täglich steht die Untreue, die Sünde, das Stück des alten Menschen offenbar vor seinem Geiste. Täglich hätte er sich zum Bessern, zur Busse und Umkehr entscheiden können. Wer sich selbst kennt und über sein inneres Leben nachdenkt, der weiss, *dass der Herr uns alle so führt.* Unsere Lieblingssünde, unsere Charaktersünde wird am meisten versucht, damit sie uns recht offenbar werde und wir entweder den festen, energischen Kampf gegen sie aufnehmen oder aber zu unserem Gericht freiwillig sie beibehalten.“

Judas hat sie behalten, wie die Geschichte zeigt; ja, sie ist nach dem Gesetz des inneren Lebens: wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird auch noch das genommen werden, das er hat, in ihm gewachsen. Er nahm im Guten ab in und trotz der Nähe Jesu. Mit seiner Gabe hat er nicht ge-

Digitized by Google

wuchert, seine hohe Aufgabe hat er ehrlos verlassen. Statt zur Ähre entwickelte er sich zum Unkraut. Es bleibt ewig wahr, was ein Ausleger sagt: Der Magnet zieht Eisen an und macht dieses selbst magnetisch: er hat aber keine Macht über den Stein. Die Gnade sucht, aber sie zwingt nicht, Luk. 13. 34: Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten tötest und die steinigest, die zu dir gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, gleich wie einer Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr wolltet nicht!“ *Wann* dieses Nicht-Wollen, nicht mehr Wollen bei Judas eingetreten, darüber wird im Folgenden zu reden sein, denn das nicht mehr Wollen führte schliesslich zum

2. Verrat.

Wir fassen den Verrat als endliches *Produkt der gesteigerten materiellen Herzensrichtung des Judas,* wobei dämonische Mächte lebhaft mitwirken, wodurch die Schrift in ihrer Art erfüllt wird, aber *nicht so, als wäre nur auf diesem Wege eine Hinrichtung Jesu denkbar,* die Tat des Verräters also unbedingt notwendig gewesen.

Nach der übereinstimmenden Ansicht einer Reihe von Schriftstellern hat die innere Abwendung des Jüngers vom Meister da stattgefunden, wo die Gunst der Menge anfing ihn zu verlassen, nämlich nach der gewaltigen, tiefsinnigen, eingreifenden Rede, Joh. 6. Zu entschieden hatte ihm Jesus hier alle fleischlichen Messiashoffnungen zurückgewiesen. Er fing an, ihn mit Abneigung zu betrachten. Er war, wenigstens innerlich, auch unter denen, welche fortan hinter sich gingen und nicht mehr mit ihm wandelten. Dass er's nur auch äusserlich an den Tag gegeben, offen gebrochen, sich von ihm getrennt hätte! Aber er bleibt bei ihm und Jesus behält ihn, obgleich er ihn klar durchschaut! Gerade (Joh. 6.70) heisst es: „Jesus antwortete ihnen: Habe ich nicht euch Zwölfe erwählet? Und aus euch ist Einer ein Teufel,“ wozu Johannes die wehmütige Bemerkung fügt: „er meinte aber den Judas, Simons Sohn, der Ischarioth, denn dieser war es, der ihn nachher verriet, einer aus den Zwölfen.“ Man kann nun fragen: warum behielt ihn Jesus? und warum blieb Judas? Die erste Frage ist leichter zu beantworten als die zweite. Jesus behielt ihn aus *Erbarmen,* aus rettendem, suchendem, tragendem Erbarmen, so schwer ihm die Nähe des Menschen fallen mochte. Wir haben hier dieselbe Erscheinung, wie bei Saul im A. T. Welche Fülle von Erbarmen, rettender, suchender Liebe hat doch Gott ihm gegenüber auch nach dem Falle noch angewendet, um ihn zur

Digitized by Google

Busse und Umkehr zu führen! Die ganze Jugendgeschichte Davids ist voll davon. Nur, dass die Geduld Jesu noch weit grösser sein musste und war, als die Davids und Samuels. Judas war beständig um ihn. Ja, *Meier* hat Recht, wenn er sagt: „Es ist eine Probe unaussprechlicher Geduld für den Herrn, der auch menschlich gefühlt hat wie wir, der auch das Bedürfnis hatte, verstanden und geliebt zu werden, das Bedürfnis auszuruhen und aufzuatmen im vertrauten Kreis, dass er selbst unter seinen nächsten Freunden nicht blos Torheit und Unverstand, sondern auch ein falsches Herz Tag für Tag jahrelang tragen und da zusehen muss, wie es sich unter all seiner Liebe nur verhärtet. Was der Herr unter diesem falschen Jünger gelitten hat, wir hören's nicht blos aus jenen wunderbar ergreifenden Worten tiefster Wehmut, mit welchen der Herr den gemeinsamen Genuss seines Mahles unterbricht und auf den einen deutet, der mitten in der höchsten Feststunde der vertrauten Jüngerschaft den finstern Gedanken in seiner Seele brütet; wir ahnen's auch aus jenem andern Wort hoher und vielempfundener Freude und göttlicher, sieghafter Geistesklarheit, in welcher der Herr unmittelbar nach dem Weggange des Judas von seinem Tisch (nämlich noch *vor* der Einsetzung des hl. Abendmahles, welche Ansicht ich teile. Joh. 13, 31. [Joh. 13. 2 ist das *Passah*mahl gemeint; dann kommt die Fusswaschung und Warnung; V. 31 die Einsetzung des hl. Abendmahls, wenn auch nicht ausführlich erzählt.]), nach der Ausscheidung der finstern Gestalt aus seinem hl. Lichtkreis, wie nach einer langen, dumpfen Gewitterschwüle aufatmet und im Vorgefühl seiner Verherrlichung ausruft: „Nun ist des Menschen Sohn verkläret und Gott ist verkläret in ihm.“ Wir haben hier, so möchte ich sagen, wirklich nicht nur das Gesetz der Geschichte, nach welchem bis auf den Tag der Ernte auf dem Acker des Reiches Gottes Unkraut und Weizen, Gutes und Böses gemischt ist, auch in der heiligsten Gemeinschaft auf Erden, die oft vorkommende Tragik — unter der göttlichen Duldung gegenüber dem Bösen — dass das Heilige seine Karrikatur, das Böse zu seinem Schatten hat, wie Ham in der Arche Noah, Ananias und Sapphira in der ersten Christengemeinde, — Nein, wir haben mehr. Indem Christus den sich immer mehr nach unten entwickelnden Judas neben sich duldet, als *Kreuz* neben tausendfach anderem in seinem Leben trägt, aber nicht als das kleinste, hat er uns, aller Welt auch darin ein *Vorbild* gelassen, dass wir seinen Fussstapfen nachfolgen sollen und uns seiner *getrösten* können. War er im Laufe der Geschichte der Einzige, der von sich sagen und klagen musste: „Des Menschen Feinde werden seine Hausgenossen sein,“ „ja

Digitized by Google

auch der, der mein Freund war, der mit mir mein Brot ass, hat die Ferse wider mich erhoben“ in Anwendung von Ps. 41, 10? Haben nicht vielleicht Hunderte, ja Tausende, Alles in allem gezählt auf dem ganzen Erdenrund, schon Veranlassung gehabt, diese Worte ihm nachzusprechen, die Bitterkeit ähnlicher Erfahrungen durchzukosten und dann sich seiner getrösten dürfen, der es nicht besser hatte? Es ist nichts, gar nichts im Leben Jesu von ungefähr.

Viel schwieriger, ja eigentlich gar nicht ist die andere Frage zu beantworten: warum denn Judas doch bei Jesu blieb? Dachte er, es könne vielleicht doch noch eine Wendung in dem Sinne eintreten, dass Jesus das Panier irdischer Messiasherrlichkeit entfalte und ist es wahr, was viele Ausleger, namentlich um die Wende des letzten und dieses Jahrhunderts, glaubten, er habe durch seinen Verrat, sein intensives Vorgehen Jesum zwingen wollen, Farbe in *seinem,* des Judas, Sinn zu bekennen? Wir möchten dies Letztere bezweifeln, zumal uns wirkliche Beweisgründe dafür fehlen. Die Tatsache aber, dass er blieb trotz Aberwillen, Unzufriedenheit, ist ein Beweis dafür, dass er jedenfalls *unlautern* Sinnes war, seien die Motive dafür so oder anders gestaltet. Er entwickelt sich zum vollendeten *Komödianten,* zum Virtuosen der Verstellung. Der schlagendste Beweis dafür ist die Achtung, welche er im Kreise der Jünger stetsfort geniesst, das Zutrauen, das sie zu ihm haben. Bei der bekannten Szene in Bethanien, der Salbung Jesu durch Maria, Matth. 26, Joh. 12, spenden ihm die Anwesenden Beifall; er ist dort gleichsam im Bösen der Mund der Mitjünger, während Petrus es im Guten gewesen. Sogar beim letzten Mahle, da Jesus offen erklärt: „einer aus euch wird mich verraten“, denkt keiner der Genossen an ihn, bis der Meister ihn nennt, bezeichnet. Daher die bange Frage: Bin ich's? Ja gerade, dass Judas die Frage seinerseits *auch* tut, ist Beleg dafür, wie weit er es bereits in der Verstellung gebracht hat. Und dann noch der Kuss auf Gethsemane! Vollendete Heuchelei! Dass er im Geheimen Geld auf die Seite schaffte, die gemeinsame Kasse bestahl, ein Dieb war, haben die Freunde jedenfalls erst später entdeckt oder erfahren. Aber er war es ohne Zweifel. Es war ja auch leicht möglich, es zu sein. Eine genaue Rechnung über Einnahmen und Ausgaben ist gewiss nicht geführt worden. Da konnte man schon etwas unterschlagen, auf die Seite bringen. Er war ein Sklave der Habsucht, der Geldgier, des Geizes geworden. Das Geld hatte nun *ihn* und nicht er das Geld, gemäss dem Worte: „Die da reich werden wollen fallen in Versuchung und Fallstricke und viele törichte und schädliche Begierden, welche

Digitized by Google

die Menschen in Untergang und Verderben stürzen, denn der Geiz ist eine Wurzel alles Bösen und Etliche, die sich demselben ergaben, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich selbst mit vielen Schmerzen durchbohrt. 1. Tim. 6. 9 f., wobei, beiläufig gesagt, dem Paulus die Person des Judas vorgeschwebt haben mag. Damit trat der arme Mensch denn auch ohne anders in den Machtbereich des *Satans,* der ein Lügner und Betrüger von Anfang ist. Joh. 8. 44. *Klopstock* hat dieser Seelenverbindung mit dem Fürsten der Finsternis eine tiefe Begründung gegeben in seiner Messiade. Er lässt Judas umfangen sein von verwirrenden und verführenden Traumvisionen, die „Satan zum nahen Verderben ihm giesst in sein offenes Gehirn, schnell das klopfende Herz empörend zu Begierden der Bosheit, stürmende Gedanken ihm senkend in die Seele.“ In den Visionen erscheint ihm sein bekümmerter Vater aus dem Tale des Todes, aus des untern Libanons Hain, malt ihm das glückliche Loos der bevorzugten Jünger Petrus und Johannes mit ihrem gesegneten Erbe in unerschöpfter Fülle, während *sein* Erbe ein verödet, wild und steinigt Land sei und in täuschenden Worten stellt er ihm eine rettende Tat der List als eine Ehrenpflicht an seinem Geschlechte dar. Judas erwacht und nach anfänglicher Einrede des Gewissens ruft er mit dem Enthusiasmus der Verblendung aus: „Die Träume befehlen die Sache! Wenn ein Gesicht sie gebeut, so ist die Sache geheiligt.“ Der Satan aber richtet sich hoch auf, mit schweigendem Stolz auf das gelungene Werk schauend, wie ein gefürchteter Fels aus der hohen Wolke in das wogende Meer sieht. *Meier* macht hiezu die treffende Bemerkung: „Ist auch die Begründung des Rates, den der Vater dem Judas erteilt, dass er Jesum durch seine List nötigen soll, ein abflachender Gedanke der Exegese zu Klopstocks Zeit (siehe oben), so liegt doch in der Motivirung durch den Traum selbst eine tiefe, poetische Wahrheit; denn die Sünde, zumal in ihrer Steigerung ist ein *Fieberwahn,* ja im buchstäblichen Sinne des Wortes eine Verrücktheit, die alles aus dem Zentrum rückt und ein Zauber der Verführung ist die Macht, die sie entfesselt.“ Wir brauchen uns indertat nicht darüber zu wundern, dass die hl. Schrift den Ausspruch mehrfach tut: „Da fuhr der Satan in ihn.“ Durch die Sünde stand Judas mit dem Satan in Beziehung und es konnte höchstens Satans Aufgabe sein, diese Sünde zu *steigern,* zur *höchsten Potenz* zu bringen. Das sollte ihm leider nicht schwer fallen. Die Toten reiten schnell. Ein im Rollen begriffener Stein geht zuletzt rasend, in Eilsprüngen dem Abgrund zu. Geldgier, Geiz, Lüge, Verstellung war schon da — was Wunder, wenn auch noch Hass gegen den Meister dazu kam.

Digitized by Google

Rachsucht für Nichterfüllung seiner Wünsche. verletzte Eitelkeit wegen des Tadels in Bethanien, Sucht etwas zu retten aus dem doch drohenden Verderben und wenn es auch nur die 30 Silberlinge waren. der geringe Betrag, den der Besitzer eines stössigen Ochsen dem Herrn eines Sklaven bezahlen musste, der durch den Ochs getötet worden war, 2. Mose 21, 32. Die gleichfalls geizigen Hohenpriester und Schriftgelehrten probirten es damit, vgl. Matth. 23, 14: der Wittwen Häuser fressen u. s. w. In wildem Taumel bewegen sich seine Gedanken, geschürt durch die Gluten der Hölle. *Ihre* Ausgeburt ist es, dass Judas so weit geht, wie er geht, dazu kommt, wozu er kommt, Jesum zu verraten, aber Judas hat dieser Hölle eben Raum gegeben in seinem Innern. Er ist in ihren Bannkreis getreten und folgerichtig von ihr verschlungen worden. Ob *Frommel* Recht hat, wenn er in seiner bekannten, liebenswürdigen Art sagt: „wer ahnt den ungeheuern Kampf, der in seiner Seele mag gekämpft worden sein, wie da Himmelsglocken und Höllenstimmen durcheinander geklungen haben, als des Lebens Bestimmung auf der Wagschale lag: entweder der Apostel Gottes oder ein Werkzeug des Teufels", das lassen wir dahingestellt im Sinne des Jesuswortes: „richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet". Wir wissen es nicht. Gewiss ist nur die Entscheidung nach unten und damit der Verfall unter des Heilands Wort: „wehe dem Menschen, durch welchen das Ärgernis kommt," Matth. 18, 7, und es wäre diesem Menschen besser, dass er nie geboren wäre, Matth. 26, 24. Darin liegt die unläugbare Erklärung, dass des Judas Werk seine eigenste Tat war. Hiegegen spricht nie und nimmer, dass der Herr zuvor sagt: „des Menschen Sohn geht zwar dahin, wie von ihm geschrieben steht" (Matth. 26, 24) oder „es ist zwar notwendig, dass die Ärgernisse kommen" (Matth. 18, 7). Darin liegt einzig und allein die Wahrheit der Erfahrung: *so wie die Welt ist,* eine sündige, boshafte, *kann es gar nicht anders sein, als dass Aergernisse,* Bosheiten, Untaten *kommen.* Es liegt in der Natur der Dinge. In dieser Natur, in dem Geisteszustand Israels liegt es auch, dass Israel in seiner Mehrheit mich verwirft. Es ist die natürliche Folge seiner Verstocktheit. „Wer aus Gott ist, der hört die Worte Gottes; darum höret ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid" (Joh. 8, 47). In diesem Sinne rückwärts gerechnet wird die Schrift erfüllt mit alle dem, was sie von seinem Leiden und Sterben gesagt hat. Der Vater hat das vorausgesehen, hat es durch die Macht seines Geistes dem Psalmisten und den Propheten geoffenbart. Nichts desto weniger ist Israels Tat *seine* (Israels) Tat und Judas Verrat *sein* Verrat. Innerhalb des Ratschlusses Gottes, so erkläre ich jeweilen den Konfirmanden, dass

Digitized by Google

Christus sollte sterben zum Heile der Welt, ist doch die *Art, wie dies von Seiten der Menschen gefördert und durchgesetzt wird,* ihre *eigene Entschliessung* und Ausführung, ihr freier Wille und darum sind sie verantwortlich, strafbar. So auch Judas. Jede andere Erklärung involvirte die grösste Ungerechtigkeit Gottes, abgesehen davon, dass dadurch der Grund, der Impuls des Übels in *Gott* verlegt würde, eine Ansicht, für welche wir die Verantwortung den Theosophen *J. Böhme* und *Schelling* überlassen wollen. Dagegen spricht weder das, dass der Heiland zu Judas beim letzten Mahle sagt: „was du tun willst, das tue bald" (Joh. 13. 27), denn er weiss, dass er's ohnehin tut und hat seine Gründe, warum er's sagt, nämlich um endlich einmal, wie oben bereits erwähnt, vom Fluche seiner Nähe befreit sein Herz noch ganz den Seinen ausschütten zu können; noch auch das, dass er, Joh. 17. 12, im hohenpriesterlichen Gebete spricht: „Da ich bei ihnen in der Welt war, bewahrte ich sie in deinem Namen: die du mir gegeben, habe ich behütet und keiner aus ihnen ging verloren, als nur *der Sohn des Verderbens,* damit die Schrift erfüllet würde." Jesus beugt sich damit unter die vollendete Tatsache. Im Übrigen geben wir *Meier* Recht, wenn er sagt: „Die Schrift, die erfüllet wird, hat mehr zu bedeuten als blos die Bestätigung einer einzelnen Weissagung durch eine einzelne Tatsache, sie ist vielmehr der im göttlichen Wort geoffenbarte Plan der ewigen Reichsordnung und der Erziehungsweisheit Gottes, nach dem er die Geschicke der Welt lenkt, der über dem Gang der Völker, über dem Lebensgang der einzelnen Menschen schwebt..... Das Meisterstück seiner Weisheit ist, wie er im dramatischen Rhythmus der Geschichte das Tun des Menschen, auch ihre Sünde und Bosheit verwendet, um seinen Rat auszuführen. So hat die ewige Weisheit auch den Verrat des Judas verwendet, aber sicher nicht gefordert. *Auch wenn Judas nicht gewesen wäre, der Herr würde doch gekreuzigt worden sein* und auf keinen Fall konnte das Werk der Erlösung, der Rettung des menschlichen Geschlechts an den Untergang auch nur eines *einzigen* Menschen, an den Verlust *einer* Seele gebunden sein. Auch bei unbefangener, geschichtlicher Betrachtung ergibt sich durchaus keine unbedingte Notwendigkeit für den Verrat des Judas; der hohe Rat hatte feile Werkzeuge genug, um den Herrn zu günstiger Stunde unter dem Schleier der Nacht zu erspähen und er benutzte nur die willkommene Gelegenheit, die ihm die Bereitschaft des treulosen Jüngers bot, teils um die Schuld von sich abzuwälzen und sein Gewissen zu beschwichtigen, teils um den Aufstand des Volkes zu vermeiden, das eben noch dem König von Zion Hosianna zugerufen. Die

Digitized by Google

Schrift aber wurde erfüllt. d. h. das in Gottes Wort niedergelegte Gesetz der göttlichen Welt- und Reichsordnung wurde wieder offenbar. nach welchem auch die Sünde und Bosheit wider Willen in der Hand des Höchsten. die alles wenden kann, mithelfen muss zum Bau seines Reiches, zu den Weltzwecken seiner ewigen Weisheit. Aber Judas ist damit nicht gerechtfertigt: denn wehe dem Menschen. spricht der Herr, durch welchen des Menschen Sohn verraten wird. Freilich, wer wird das grosse Problem lösen, das sich hier in der Tat und in dem Schicksal des Judas als in einem einzelnen, äusserst prägnanten Fall manifestirt. das Problem vom Verhältnis der göttlichen Vorsehung und Allwissenheit zur menschlichen Freiheit? Dieses Problem, das in seinen letzten Tiefen auf das Licht jenes Tages wartet. an welchem die Weisheit Gottes wird gerechtfertigt sein von ihren Kindern! Inzwischen beugen wir uns vor dem Gott, der im Dunkeln wohnt, dessen Gang aber lauter Licht ist und zu dem wir mit David beten: „Du behältst Recht in Deinen Worten und bleibst rein, wenn Du gerichtet wirst.“

Es erübrigt uns noch

3. *Judas nach dem Verrat*

zu betrachten. Was wir da sehen, ist *fruchtlose Reue* und ein *Ende in Verzweiflung.*

Fruchtlose Reue. Mit einem Male gehen dem Verräter die Augen auf. Er erwacht aus seinem Fieberwahn. Nüchtern und klar sieht er, was er angerichtet. Es gilt Ernst, bittern Ernst mit dem Meister. Nun ist es eine bekannte Tatsache, sagt *Weitbrecht* (Leben Jesu) richtig, dass eine vollbrachte Tat immer wesentlich anders aussieht. als eine geplante. Er war sich von Anfang an klar, dass der Verrat seinem Meister das Leben kosten werde: aber als die Tat nun geschehen war und ihre Folgen nach einander in Wirklichkeit traten, da stand ihm Jesus plötzlich als ganz anderer vor der Seele. Nicht mehr, was er an ihm gehasst, sondern was ihn gleich von Anfang an so mächtig zu ihm gezogen, seine Freundlichkeit, Milde, Hoheit, Erbarmen, später seine himmlische Geduld gegen den unredlichen Kassenführer wie noch am letzten Abend gegen den entlarvten Verräter. — Das sah er jetzt, das brannte ihm auf der Seele. Er will sich, wenn er ihn nicht mehr retten kann, wenigstens des Blutgeldes entledigen, in der Meinung, wenn er den Lohn nicht mehr in der Tasche habe, so werde auch die Schuld nicht mehr auf seinem Gewissen liegen“ oder meinte auch, fügen wir bei, das Geld in's Korban-Behältnis geworfen, könnte zu hl. Gebrauche verwandt, seine Blutschuld

Digitized by Google

verringern. Aber nichts da! Er wird abgewiesen kühl und kalt. stolz und vornehm nach dem schon damals geltenden Grundsatz: „Man liebt den Verrat, aber man hasst den Verräter.“ Was nun? Bei den Juden verachtet, verstossen, bei den Jüngern unmöglich, aus grässlichem Taumel erwacht! Unfähig sein Unrecht gut zu machen! Was nun! Dem Meister nacheilen mit dem Mut der Verzweiflung durch die Strassen Jerusalems, das Volk auf die Seite stossen, sich gewaltsam Bahn machen, bis er ihn gefunden, sei's bei Pilatus, sei's bei Herodes, sei's erst auf Golgatha, wenn er vorher nicht zu erreichen war, unter seinem Kreuze hinsinken, ihm abbitten, tausendfach abbitten, zerfliessen in Tränen, die Brust schlagen, das Haar zerraufen — das ist leichter geraten, gesagt als getan. Es ist müssig zu fragen, ob denn nicht auch *er* Gnade gefunden hätte und eingeschlossen sei in das Gebet Jesu: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ — dies Gebet setzt Busse mit Glauben voraus und zu *dem, zum Glauben kam er nicht mehr.* Das war sein Gericht: er konnte nicht mehr glauben an Gottes, Jesu Erbarmen. Seine Zeit war vorbei. „Wir können nicht“, sagt *Wagner*-Groben mit Recht, „Busse tun, wann wir wollen, sondern sollen uns zu Gott bekehren, wann *er* will.“ Er hat seine Gnadenzeiten mit uns. Man denke an die Arbeiter im Weinberg, die Zeiten ihrer Berufung und an die törichten Jungfrauen im Gleichnis. Es kann auch ein *zu spät* geben. Ein reuiger Sünder kommt nicht zu spät, aber zur Reue kommt manch einer zu spät. Heute, so ihr meine Stimme höret, verstocket euere Herzen nicht, Ps. 95, 8. Hebr. 3, 7 f. Suchet den Herrn, weil er zu finden ist, rufet ihn an, weil er nahe ist, Jes. 55, 6. Unvergesslich bleibt mir in der Richtung der Ausdruck seines Gesichtes, ja seiner ganzen Haltung auf dem bekannten, namentlich in Wiedergabe und Auffassung der Figuren ausgezeichneten Bilde im Panorama der Kreuzigung zu Einsiedeln — das Ganze, beiläufig gesagt, für biblisch denkende evangelische und man sollte annehmen dürfen auch tiefere katholische Gemüther eine grossartige Kritik und Ironie des daselbst herrschenden Marien-Götzen-Dienstes. Er eilt fort mit wirrem Haar, flatterndem Gewand, den Strick in der Hand, den Blick entsetzt nach Golgatha gerichtet — zu dem Baume, an dessen Ästen sein armes Leben enden soll. War's eine Espe oder Trauerweide, die heute noch zittert ob der entsetzlichen Tat, die sie gesehen — das bleibt sich gleich. Wohin stürzte Judas? Ich meine damit nicht die Kluft, das Tal, in dessen Tiefen man seinen zerschmetterten Leichnam fand, vielmehr den Ort, wohin seine arme Seele gegangen. Im *Heliand* steht Judas unter dem Fluch der gebrochenen Treue, des ärgsten

Digitized by Google

Verbrechens, das der Dienstmann gegen seinen „Herzog“ begehen kann. „Der treulose Mann, verzweifelt in Furcht. des Feindes Geister mahnen ihnen mächtig und fassen sein Herz, umzucken es mit ihren Schrecken und auf ihm liegt Gottes Zorn“; dann „hängt sich der Würger in der Würgung Strang; so wählt er sich der Hölle Pein, das tiefe, finstere Todestal, der falsch an seinem Herrn getan“. — *Abraham a Santa Clara* häuft auf den „Erzschelm“, ganz ähnlich wie das Ober-Ammergauer Passionsspiel alle Vergehen des Diesseits und alle Qualen des Jenseits. *Klopstock* lässt durch einen trauernden Seraph „einen (des Judas) der goldenen Stühle, die den Zwölfen der Ewige gab, mit Wolken bedecken“; verlassen von seinem Schutzgeiste Ithurel mordet sich Judas; so grauenhaft ist sein Anblick, dass selbst der Todesengel Abbadon staunend zurücktritt. *Dante* hat den kühnsten Ausdruck für des Judas Strafmass. Im untersten Höllenkreise, eng eingepresst, in das härteste, blaugefrorene Eis, gleichfern vom Strahl der Gnade wie von jedem Schimmer der Liebe, starrt der dreiköpfige Satan mit jedem seiner drei Rachen einen der Ursünder und Urverräter der Menschheit zermalmend; die Kaisermörder Brutus und Cassius, der Verräter des Heilandes Judas stellen den Gipfel der Verworfenheit in ihrem Tun, den Gipfel der Pein in ihrem Leiden dar: „die Seele, am heftigsten gepeinigt, ist Judas Ischarioth“ (siehe *Höhne,* Judas Ischarioth, Beweis des Glaubens, XI. 1890). Ebenso in neuerer Zeit *Hengstenberg,* Evang. Kirchenzeitung 1863, der den Ausspruch tut: „Judas ist der einzige Mensch, von dem wir mit Sicherheit wissen, dass er ewig verdammt ist.“ Sie alle stützen sich auf die früher erwähnte Stelle Joh. 17, 12, den Sohn des Verderbens. Aber warum *so* hart? Wollen wir auch nicht so weit gehen wie die griechischen Kirchenväter und von der Allmacht der göttlichen Weisheit und Liebe erwarten, dass diese einst den Triumph feiert auch über die gesunkensten Geister, dass die tiefgefallenen Geister, selbst Satan, endlich doch als reuige Söhne heimkehren aus dem Elend der Verstockung und Gottentfremdung, dass die Weltgeschichte einst ende mit einer Harmonie zwischen Schöpfer und Geschöpfen — die bekannte Wiederbringung aller Dinge, die in der Schrift *nicht* begründet ist, so wollen wir eingedenk unserer eigenen Menschlichkeit, Schwachheit und Hinfälligkeit das Erbarmen walten lassen und *Luther* preisen, der es nicht über's Herz brachte Joh 17, 12 zu übersetzen: „Sohn des Verderbs“ wie es ja wirklich textgemäss heisst, sondern nur „Kind des Verderbens“. Und doch war Luther kein sentimentaler Schwächling, er, der lieber einen toten Sohn als einen ungeratenen wollte.

Digitized by Google

Halten wir uns an das, was Petrus sagt. Act. 1. 16—25: „ihr Brüder, es musste erfüllet werden dieses Wort der Schrift, das der heilige Geist durch den Mund Davids vorausgesagt über Judas, welcher zum Wegweiser ward denen, die Jesum gefangen nahmen. Denn er war uns beigezählt und hatte das Loos dieses Dienstes empfangen. Dieser nun gewann einen Acker aus dem Lohn der Ungerechtigkeit und da er hinabgestürzt, barst er mitten entzwei und alle seinen Eingeweide wurden ausgeschüttet. Und es ward kund allen, die zu Jerusalem wohnen, so dass jener Acker genannt wurde Akeldama, das ist Blutacker.“ Denn es ist geschrieben im Buch der Psalmen: „seine Behausung soll öde werden und niemand sei, der darin wohne. Und sein Amt empfange ein anderer“. Keine Beschönigung, aber tiefe, ernste Wehmut. Er entschuldigt nicht, er klagt nicht an. Die Tatsachen spricht er aus mit zitterndem Herzen und zagendem Munde. So hoch erhoben, so tief gefallen. Ja, so tief, dass er das Grauen ist aller Geschlechter, dass kein Kind seinen Namen trägt. Auch von ihm gilt: „Des Königs Namen meldet kein Lied, kein Heldenbuch: versunken und vergessen, das ist des — Judas Fluch.

Damit schliesst sich die grösste Tragödie, die je auf Erden gespielt. Darum die grösste, weil sie um das Grösste, Christus, sich bewegt hat. Wir bilden uns von ferne nicht ein, zu ihrer Lösung Wesentliches beigetragen zu haben. Aber darüber nachgedacht haben wir an Hand der Schrift und der besten Geschichtsschreiber. Noch wäre es von Interesse zu sehen, wie die christliche Kunst und Predigt sich dazu stellte im Laufe der Jahrhunderte. Aber das erforderte eine eigene Arbeit. Wer sich darüber instruiren will, lese die trefflichen diesbezüglichen Artikel in Nr. 33 ff. 1896 in der protestantischen Kirchenzeitung, gezeichnet G. Freitag. Wir wollen Gott bitten, dass er *uns treu erhalte* und jeder allezeit mit dem Dichter sagen könne:

„Ich bin *dein;* sprich du darauf dein Amen!
Treuster Jesu, du bist mein.
Drücke deinen süssen Jesusnamen
Brennend in mein Herz hinein!
Mit dir alles tun und alles lassen,
In dir leben und in dir erblassen,
Das sei bis zur letzten Stund'
Unser Wandel, unser Bund!“

Digitized by Google

Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus.

Von Oskar Pfister, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

---

b. Wilhelm Vatke.

Biedermanns „Erinnerungen" berichten aus dem Anfang der Berliner Studien: „Bei Vatke fand ich, ganz was ich suchte, und zwar je länger, desto mehr, sowohl in der alt- und neutestamentlichen Kritik, als in der Religionsphilosophie .... Das Ideal eines philosophischen Vortrags wurde für mich ein Publikum von Vatke „über die Sünde". Da wurde man auch streng systematisch in den innersten Kern der schwersten Probleme eingeführt und zur denkenden Lösung derselben angeleitet. Den ganzen Gewinn davon erhielt ich vollends, als ich Vatke persönlich näher treten durfte und er im vertrauten Umgang mich Schritt für Schritt an seiner Ausarbeitung jener Vorlesung zu seinem tiefen aber schweren Buch über „die menschliche Freiheit" teilnehmen liess."[1]) Schon daraus dürfen wir schliessen, dass von Vatke, zu dessen Füssen Biedermann gerade in der entscheidenden Periode seines Lebens sass, weitestgehende Einflüsse auf seinen Schüler ausgeübt wurden. Die intellektuelle Beanlagung der Beiden, vor allem auch die Verwandtschaft der Charaktere liess gar nichts anderes erwarten, als dass Biedermann im allgemeinen den Fussspuren seines Lehrers folgen werde.

Vatkes religionsphilosophisches Hauptwerk „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und zur göttlichen Gnade"[2]) diente ihrer Absicht nach nicht nur der Lösung aktueller Probleme der Philosophie, sondern es sollte zugleich eine Probe sein, ob und wie weit eine spekulative Theologie im Sinne des Autors als einigende und versöhnende Macht an den Gegensätzen der Zeit sich bewähren könne.[3]) Unter diesen Gegensätzen ist zu verstehen einerseits die Orthodoxie, anderseits die Hegel'sche Linke mit ihren Anschauungen. Ganz dasselbe kann von Biedermanns „Freier

---

[1]) Vorträge u. Aufs. 391. [2]) Berlin 1841. [3]) Menschliche Freiheit S. 6.

Theologie" gesagt werden. Wenn *Alexander Schweizer* diese Arbeit „den ersten energischen Versuch, die Hegel'sche Linke zu ruhiger Besinnung zu bringen", nennt,[1]) so hat er insofern vollständig recht, als Biedermann sich zum ersten Male energisch und offen gegen diese Adresse wendet. Nur darf nicht übersehen werden, einmal dass bereits Vatke sehr entschieden in diesem Sinne gewirkt hatte, und sodann dass Biedermann nicht weniger als sein Lehrer auch gegen die Anmassungen der theologischen Rechten seine schneidenden Waffen kehrte.

Dieser Übereinstimmung des Planes entspricht an sehr vielen Punkten eine solche der Ausführung. — Vergleichen wir zunächst das Verhältnis von Religion und Philosophie, wie es in den beiden fraglichen Werken gekennzeichnet wird. Vatke spricht sich darüber folgendermassen aus: Man darf von der Religionsphilosophie nicht verlangen und erwarten, dass sie die *Religion in ihrer Eigentümlichkeit und relativen Selbständigkeit*[2]) aufhebe und blos als unvollkommenen Ausdruck des philosophischen Bewusstseins und philosophischer Bestimmungen ansehe.[3]) Die Religion hat ihrem Wesen nach einen *praktischen* Charakter.[4]) Die unbefangene Wissenschaft will keineswegs die Religion ganz oder teilweise vernichten und sich selbst an ihre Stelle setzen, vielmehr „darf die Religionsphilosophie ebenso wenig aufhören Philosophie zu sein, als ihr Objekt aufhören darf Religion zu sein, ein Verhältnis, das bei der verwandten Kunstphilosophie allgemein anerkannt wird."[5]) Nur das will die vorurteilslose Wissenschaft aufrecht halten, dass *Religion und Philosophie zwei verschiedene Sphären sind.*[6]) (Nichts weiter als Ausführung dieser Grundgedanken ist es, wenn die „Religionsphilosophie" bemerkt, die Philosophie bewege sich in blossen Abstraktionen, sowie sie vom empirisch gegebenen Inhalte absehe, und würde damit insbesondere die *praktische* Seite der Religion verkennen, während doch diese letztere gerade das *Hauptsächliche* in der Religion und alles theoretische Beiwerk nur ihr dienstbar und als Mittel zum Zwecke untergeordnet sei.[7])

Die Scheidung von Religion und Philosophie darf aber nicht übertrieben werden. Vollständig von einander unabhängig können die beiden Geistesgebiete auf keinen Fall gefasst werden. Auch

---

[1]) Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1845 S. 56, *Georg Finsler*, Geschichte der theol. kirchl. Entw. i. d. deutsch-ref. Schweiz. [2] 23. [2]) So auch M. Fr. S. 28. [3]) M. Fr. 8. [4]) M. Fr. 85, 107. [5]) M. Fr. 8, vergl. Vatkes Relig. 7. [6]) M. Fr. 25. [7]) Relig. 6. Da die erst 1888 herausgegebenen Vorlesungen über Relig. seit 1839 oder 1840, wo Biedermann bei Vatke hörte, manigfache Veränderungen erfuhren, dürfen wir sie erst in zweiter Linie und nur mit Vorsicht benützen. Doch wäre es sehr übertrieben, diese höchst wichtige Quelle ganz zu ignoriren.

Digitized by Google

die Religion enthält ja ein theoretisches Moment, „im religiösen Selbstbewusstsein durchdringt sich die theoretische und praktische Seite der Intelligenz auf das Innigste",[1]) und wenn nun das philosophische und das der Religion zugehörige *θεωρητικόν* einfach neben einander Platz fänden, so wäre es um die Einheit des Selbstbewusstseins geschehen.[2]) Daher hält Vatke es auch für ausgemacht, dass die Aussagen des *unmittelbaren* Bewusstseins, auf denen *Friedrich Heinrich Jakobi* gefusst hatte, wobei er den bedenklichen „salto mortale" aus dem Erkennen in's Glauben resp. in den Glauben machen musste, nicht als für sich seiendes festes Faktum den andern psychischen Funktionen gegenüberstehen.

Nach diesen Weisungen läge es nun nahe anzunehmen, die Religion müsse sich von der Philosophie ihrem theoretischen Momente nach Korrekturen gefallen lassen; es ist schwer ersichtlich, wie Vatke dieser Konsequenz entrinnen könnte. Anstatt jedoch diesen Gedanken heteronomer Beeinflussung auszusprechen, betont die „Menschliche Freiheit" durchweg *den autonomen Charakter der Fortbildung des theoretischen Religionsmomentes.* Von anfang an war gesagt worden, die Momente der religiös-moralischen Sphäre „erwachsen aus demselben dialektischen Vermittlungsprozesse, der in allem physischen und geistigen Leben die hüpfenden Pulse und die ewige Jugend der Energie erhält".[3]) Ebenso war ausdrücklich ausgesprochen, das innere Prinzip der Bewegung der Religion sei der Gedanke, die Intelligenz.[4]) Die Religion als wesentlich vernünftige kann sich somit der dialektischen und damit allmäligen Gestaltung ihrer Momente nicht entziehen.[5]) Es war nur ein stärkerer Ausdruck, wenn Vatke erklärte, die Religion selbst sei es, die als vernünftige, durch das in ihr mitgesetzte Denken ihre Erscheinungsform dialektisch umgestalte."[6])

Damit ist aber das Verhältnis von Philosophie und Religion noch nicht aufgeklärt. Über die Tätigkeit der Religion nach der theoretischen Seite hin vernehmen wir im weitern, dass diese intellektuell charakterisirten Elemente sich *allmälig* vom Stamme der Religion als einer Einheit von theoretischen und praktischen Momenten ablösen und zu einer selbständigen, spekulativen Laufbahn emanzipiren können. Im einzelnen soll es oft schwer zu bestimmen sein, „ob und wie weit gewisse Erörterungen *noch der Religion angehören* oder sich auf einer *Uebergangsstufe* bewegen."[7]) Wenn nun die Philosophie ganz aus der Religion hervorginge, etwa so wie Hegel es meinen mochte, wenn er äusserte:

---

[1]) M. Fr. 45, 52. [2]) M. Fr. 3, 28. [3]) M. Fr. 4. [4]) M. Fr. 124, 22, 25, ähnlich Religionsphil. 139. [5]) M. Fr. 124. [6]) M. Fr. 26. [7]) M. Fr. 22.

Digitized by Google

Die Religion kann wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion seyn,[1]) dann wäre unsere Frage, so weit sie ein religionsspychologisches Problem einschliesst, rasch entschieden: Die Religion brauchte sich um ihre emanzipirte Tochter, die Philosophie, nicht weiter zu kümmern. So steht es aber nicht. Vatke gibt zu, dass die Spekulation in manchen Punkten *antireligiös* sein kann, ja muss. „Als man in der alten Kirche die ersten Versuche machte, die Ansicht, dass Gott einen Körper habe, zu vernichten, mussten die Gläubigen, welche daran gewöhnt waren, die Religion selbst für gefährdet halten; die Möglichkeit der Anschauung Gottes, des Gebets, des ganzen lebendigen Umgangs mit Gott schien aufgehoben: jene Antithese, die wesentlich ein Produkt des reinen Gedankens oder der Spekulation ist, trat daher in dieser Hinsicht antireligiös auf, und so hat es sich in vielen ähnlichen Fällen wiederholt."[2]) Dennoch ist niemals das ewige Wesen, sondern immer nur die variable Einkleidungsform der Religion solchen Angriffen zum Opfer gefallen, und darum ist es ein feiger Glaube, der vor der Theorie Furcht zeigte. „Nur in sich morsche Institute können durch Theorien, die dann aber mit dem praktischen Bewusstsein Hand in Hand gehen, umgestürzt werden."[3])

Wenn wir nun fragen, wo denn der Grund des definitiven Zusammenschlusses, der nach aller Entzweiung von Spekulation und Religion immer wieder resultirt, zu suchen sei, so wird uns die Antwort: Er liegt in der *Indentität der Substanz.* Weil die Religion nicht minder als die stolze Vernunft ein Kind der Intelligenz, kann sie nicht im ewigen Widerspruch gegen die legitimen Erzeugnisse wahren Denkens verstrickt sein. Nach einer präziseren Entwicklung dieser Anschauung suchen wir vergeblich, so dass diese sehr stark den Charakter einer Konstruktion a priori erhält, obschon sie durch den Hinweis auf die Geschichte nachträglich einigermassen erhärtet wird.[4])

Da die Religion in so unbestimmter Weise gegen die Philosophie abgegrenzt wurde (eigentlich dürfte man von einer Abgrenzung gar nicht reden), ist auch die Hoffnung auf eine scharfe Fixirung ihrer psychologischen Beschaffenheit gering geworden. Bereits wissen wir, dass sowol ein theoretisches als ein praktisches Moment unerlässlich ist. Besonders wichtig ist auch, dass die beiden nicht im Verhältnis eines blossen Nach- und Nebeneinander stehen, sondern eines *Ineinanders beider Seiten.*[5]) „Wie die Liebe als Betätigung des Willens schon die Erkenntnis invol-

[1]) Enc. ²XX. [2]) M. Fr. 26. [3]) M. Fr. 27 f. [4]) M. Fr. 26 f. [5]) M. Fr. 52.

virt, so umgekehrt die wahre und tiefe sittliche und religiöse Er kenntnis, hier zunächst die praktische, auch die Liebe."[1]) Wir wissen ferner, dass Vatke den Accent auf das praktische Moment legt. *Das Allerbedeutsamste aber ist, dass der eigentliche Kern der Religion in den innern Kultus verlegt wird, in die „lebendige und praktische Vermittlung des Selbstbewusstseins mit dem Göttlichen, wobei Gefühl, Vorstellung, Gedanke nur sich ablösende und durchdringende Formen für den unendlichen Inhalt bilden".*[2]) Die Religion als solche ist Sache des Lebens, der inneren Erfahrung, der Zucht und Verklärung des ganzen Menschen[3]), in ihr tritt der Mensch in ein inneres Verhältnis zu Gott[4]) — also konstatiren wir, dass dem Kultus die zentrale Stellung im religiösen Phänomen eingeräumt wird.

Von besonderer Wichtigkeit für uns ist auch die Bedeutung, die Vatke der *Vorstellung* im religiösen Akte zubemisst. Während das begriffliche Denken Gott und Mensch als abstrakte und unselbständige Momente einer konkreten Identität fasst, treten sie in der Vorstellung unter die Kategorie der Relation und damit auseinander, denn nur zwischen getrennten Grössen kann überhaupt ein Verhältnis stattfinden. Demnach enthielte die Vorstellung einen Mangel, den die Spekulation eliminirt hat. Da nun die Fortbildung des gegenständlichen Momentes der Religion dieser selbst nicht nur keinen Eintrag tun soll, sondern sogar durch immenente Notwendigkeit, durch den Intelligenzcharakter ihrer Substanz, postulirt ist, scheint der Standpunkt des spekulativen Denkens für den gebildeten Religiosen der einzig mögliche und natürliche. Diese Folgerung gibt Vatke selbst beinahe zu, wenn er erklärt: „Die Religion kann sich ... keineswegs gänzlich der dialektischen .... Gestaltung ihrer Momente entziehen, *sie denkt Gott selbst bald abstrakter, bald konkreter,*"[5]) aber sofort fährt er fort: „der charakteristische Unterschied (des gegenständlichen Bewusstseins in der Religion) von der Spekulation liegt jedoch darin, dass die Seiten mehr neben und nach einander, weniger in einander aufgefasst werden, eine Weise des Denkens, wodurch sich ja überhaupt die innere Anschauung von dem reinen, spekulativen Denken unterscheidet."[6]) Dafür aber hat das fromme Bewusstsein den göttlichen und menschlichen Willen auf praktische Weise in wahrer Identität.[7]) *Damit wird die Religion also dennoch mit der Vorstellung unlöslich verbunden,* wird also dazu verurteilt, ihren Gegenstand inadäquat zu fassen.

---

[1]) M. Fr. 51. [2]) M. Fr. 21. [3]) Ib. [4]) Ib. 107. [5]) M. Fr. 124. [6]) M. Fr. 124. [7]) M. Fr. 125.

Digitized by Google

Mit diesen wenigen Worten haben wir die Religionspsychologie Vatkes in den Umrissen skizzirt, soweit sie für uns in Betracht kommt und die „Menschliche Freiheit“ darüber Aufschluss gibt. Das Werk diente nicht spezifisch religionstheoretischen Interessen; um so mehr müssen wir davon befriedigt sein, dass wir ein wenigstens einigermassen klares Bild erhalten konnten, obschon manche Punkte einer ausführlicheren Erörterung riefen. Unsere Aufgabe ist nunmehr, Biedermanns Entwicklungen mit den obigen zu vergleichen, um den inneren Kausalzusammenhang beider Theorien näher zu kommen.

Die *Absicht* Vatkes, der Religion eine gesicherte Stellung zuzuweisen, deckt sich vollkommen mit derjenigen Biedermanns. Auch das äusserst nahe liegende Mittel, diesem Zwecke zu genügen, ist beiden gemeinsam: Die Internirung des frommen Bewusstseins in eine eigene Sphäre seelischer Tätigkeit, und zwar die praktische. Naturgemäss musste sich dem einen wie dem andern die Unmöglichkeit herausstellen, Philosophie und Religion hermetisch gegen einander abzuschliessen. Theoretische Momente diffundirten von der Philosopie zur Religion hinüber und vice versa strömten aus der Religion Wissenselemente in das Gefäss der Profanwissenschaft und störten sie. Doch war die Störung in ersterem, dem wichtigeren Falle keine Zerstörung, denn alsbald trat eine neue Verbindung der Elemente ein, und siehe da — nur die äussere Existenzweise, nicht aber das innere Wesen der Religion war verändert. Das war im Grunde auch Vatkes Anschauung, die er an einzelnen Orten nicht verhehlen kann. Nur rekurrirte er sofort wieder einfach auf die sich selbst treu bleibende Triebkraft der gemeinschaftlichen substanziellen Basis von Philosophie und Religion, während Biedermann weit entschiedener die beiden phänomenal auseinanderhielt und von einer *äusseren* Beeinflussung redete.

Noch grösser wird die Ähnlichkeit, wenn wir den *Motiven und Ausgangspunkten* dieser Betrachtungsweise nachgehen. Negativ kommt hier zu allermeist in Betracht jene herzlose Kritik der Hegel'schen Radikalen, von der wir oben redeten. Die Art, in welcher der lebendige Organismus der Religion durchwühlt wurde, so dass ungesehen das Leben unter der Hand des Vivisektors entwich, musste einem energischen Proteste rufen. Und da es immer zunächst die äussere theoretische Gestaltung und Ausprägung der Religion war, die der Kritik die Waffen in die Hand gab, während der Kultus nur so nebenbei hinweggewischt wurde, lag die Aufforderung vor, gerade hier energisch einzusetzen, und der Kritik die Kritik entgegenzustellen. Was die „Wissenschaft“

Digitized by Google

negirte, war Vatke und Biedermann ja nur ein Gewand, das sie als sekundär betrachteten, die intakt gebliebene unio mystica des Kultus aber gerade der Kern der Religion. Wir schilderten oben, wie Biedermann einfach die vervollkommnete Kultustheorie Hegels zur Religionstheorie erhob. **Hier sehen wir nun, dass gerade da, wo Biedermann wesentlich von Hegel abwich, sein Lehrer ihm vorbildlich vorangegangen war.**

Im einzelnen sind die Berührungen beider Theorien ziemlich zahlreich. Dass der religiösen Tätigkeit die Vernunft zu Grunde liege (Vatke nennt sie meist „Intelligenz"), dieser Hegelsche Grundsatz ist durch Vatke auf Biedermann vererbt worden.[1]) Dass die Angaben des religiösen Selbstbewusstseins nicht ausser allem Kontakt mit den übrigen Leistungen des Menschengeistes stehen, konnte Biedermann ebenso leicht herübernehmen und gegen die ins Feld führen, die ein eigenes religiöses Organ aufstellen wollten.[2]) Dass das theoretische und praktische Moment in der Religion zur *Einheit* zusammengeschlossen sein müssen, war auch Biedermann ein Satz von sehr grosser Wichtigkeit.[3]) Dass die Religion mit *jeder* theoretischen Geistesstufe verträglich sei, aber dennoch vorzugsweise zur Form der Vorstellung hinneige, ist ebenso gerne vom Schüler akzeptirt worden. Aus alledem folgt: **Nicht nur die Inauguration des praktischen Momentes im Religionsprozess, sondern auch die harmonische Verbindung desselben mit dem Hegelismus, wie sie uns bei Biedermann begegnet, ist von Vatke sehr stark beeinflusst.**

Und doch hat Biedermann seine Selbständigkeit auch gegen Vatke zu wahren vermocht. Was dieser in beiläufigen Bemerkungen der „Menschlichen Freiheit" darbot, hat er zur einheitlichen Theorie spekulativ durchgeführt, wobei er die Unklarheiten, ja Widersprüche der Gedankengänge seines Lehrers aufzuheben versuchte. Gerade der Begriff der Religion ist erst von Biedermann scharf abgegrenzt und konsequent ausgebaut worden. Vatke scheint hier ein gewisses Schwanken zu verraten, das bei einer ausführlichen Behandlung der religionspsychologischen Probleme kaum hätte beharren können. Schon oben bedauerten wir die vage Abgrenzuug der Religion und Philosophie, und konnten dies nicht in Einklang bringen mit der Behauptung, dass die beiden zwei verschiedene Sphären des menschlichen Geisteslebens seien. Biedermann hat die Grenzfrage definitiv und klar geregelt: In dem Augenblicke, wo das gegenständliche Bewusstsein ins unmittelbare Selbst-

---

[1]) M. Fr. 22, 25, 28, Religionsphil. 139. [2]) Vergl. bes. die spätere Polemik der Dk. gegen *Dan. Schenkel* ([2] I 205—208). [3]) Vergl. M. Fr. 52 f. mit Fr. Th. 40 f.

bewusstsein reflektirt wird, entsteht Religion. Vatke konnte noch sagen: Die Religion selbst ist es, welche durch das in ihr mitgesetzte Denken ihre Erscheinungsform umgestaltet und sich damit partiell umgestaltet[1]), womit der Religion, wenn wir Vatke bei diesem Ausdruck behaften, selber dialektische Gelüste oder Triebe innewohnten. Biedermann könnte niemals so reden. Im Gegenteil betont er ausdrücklich, dass die Religion in ihrer jeweiligen Form sich selbst genüge, und nur ein äusserer Anstoss Wandel schaffen könne.[2]) — Ebenso wäre es Biedermann unmöglich, mit Vatke zu sagen: Das theoretische Moment der Religion kann selbständiger auftreten, so dass oft schwer zu entscheiden ist, ob es *noch der Religion angehört* oder schon einem Übergangsstadium zur Spekulation.[3]) Oder: „Das religiöse Bewusstsein kann sich allerdings die spekulative Auffassung der Natur nicht aneignen, da diese nur im Zusammenhange der Spekulation überhaupt Haltung und Bildung hat; dafür muss es sich aber auch bescheiden, viele Beziehungen im Verhältnisse der Natur zum Geiste nicht begreifen zu wollen."[4]) Ferner: Der charakteristische Unterschied der Religion von der Spekulation soll, wie wir bereits fanden, darin liegen, dass die erstere an die Vorstellung gebunden sein soll."[5]) Auch hier diese Unentschiedenheit der Differenzirung, die schon *Julius Müller* und in späterer Zeit *Holtzmann* rügte.[6]) *Man kann nicht umhin, Biedermanns konsequentere Ausprägung rühmend ans Licht zu setzen.*

Die Vorlesungen über Religionsphilosophie führen diese Gedanken weiter. Auch hier das Bestreben, die Integrität sowol der Religion, als der Philosophie festzuhalten,[7]) ohne die beiden jedoch völlig von einander zu isoliren,[8]) sondern vielmehr mit dankbarer Anerkennung der gegenseitigen positiven und negativen Bereicherungen,[9]) doch die präzise Fassung bleibt noch immer recht verborgen. Für unseren Zweck können wir um so weniger Gebrauch von den Vorlesungen machen, als sie im Laufe der Jahrzehnte manche Veränderungen erfuhren, die sich unserer

---

[1]) M. Fr. 26. [2]) Fr. Th. 61. Biedermann geht hier dem Ausdrucke nach noch weit über *Schleiermacher* hinaus, vergl. „Reden" S. 120: „Sie (die Religion) half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz (2. Aufl.: Gedanken und Gefühle) zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt." Die Meinung Biedermanns dagegen bei *Feuerbach*, Wesen des Chr. S. IV. [3]) M. Fr. 22. [4]) M. Fr. 384. [5]) M. Fr. 123 f. [6]) *H. Holtzmann*, Die Entwicklung des Religionsbegriffs in der Schule Hegels, Hilpenfelds Zschr. f. wiss. Th. 1878. S. 208 ff., 353 ff. [7]) Vatke, Religionsphil. 7. [8]) Vatke, Religionsphil. 9. [9]) Vatke, Religionsphil. 10.

Digitized by Google

Kontrolle entziehen.[1]) Spuren direkter Abhängigkeit über die aus der „Menschlichen Freiheit“ konstatirten hinaus konnten wir nicht entdecken.

All diese Darlegungen dürften zur Genüge beweisen, dass Biedermann in seiner Religionspsychologie mit Sicherheit als ein *echter Schüler Vatkes* bezeichnet werden darf. Der Unterschied zwischen beiden ist nur in dem natürlichen Fortschreiten entwicklungsfähiger Ideen begründet zu sehen. Höchstens könnte man noch sagen: Vatke betrachtet die Religionsphilosophie wie Hegel vorwiegend aus der Vogelperspektive der Idee. Biedermann dagegen schaut von der Erde aus in den Himmel, doch dies gehört schon in die folgende erkenntnis-theoretische Abhandlung. Zu verwundern ist es nicht, dass Vatke an der ihm gewidmeten „Freien Theologie“ wenig auszusetzen hatte, war es doch nur sein eigener Geist, der in einem andern Gefässe sich auswirkte. „Was die Sache anbetrifft, so schreibt er an Biedermann, so bin ich mit Ihnen grossenteils einverstanden und insofern ein schlechter Rezensent. Das über die Philosophie Gesagte ist, wie ich urteile, sehr gut: das über die Religion Exponirte gut, aber mit Ausstellungen.“[2]) Mit Recht aber erklärt auch der nämliche Brief: „Ich freue mich der eigentümlichen Weise, wie Sie Ihr Ziel zu erreichen streben.“[3]) Das Ziel allerdings war von Vatke und den Zeitverhältnissen gegeben. Biedermanns Verdienst aber besteht in der gründlichen und selbständigen *Verarbeitung* des überkommenen Materials, ob auch die *Resultate* wenig neues brachten, das nicht schon früher an's Tageslicht getreten war.[4])

---

[1]) Vatke, Religionsphil. VIII. [2]) Beneke 418. Worin diese Ausstellungen bestanden haben mögen, wird namentl. die religions-metaphysische Erörterung aufweisen. [3]) Ib. [4]) Wie weit Biedermann selbst sich seines Unabhängigkeitsgefühles gegen Vatke bewusst war, verrät der Brief vom April 1843, mit dem er diesem die Widmung seiner Fr. Th. anbot: „Sie werden darin sowohl in Beziehung auf die Vertretung der Rechte und des Wesens der Wissenschaft, als auf die Würdigung der Religion Ihren Schüler im Geiste wiederfinden.“ (Beneke 413.) Ebenso das Begleitschreiben zu dem erschienenen Werke: „Ich hoffe zwar, Sie werden dasselbe Fundament des spekulativen Gedankens darin wieder finden, das ich seiner Zeit in Ihrer Zucht und Schule des Denkens gelegt habe. In der Ausführung dagegen habe ich mich vielleicht in Ihren Augen zu viel im Gedankenkreis und der Ausdrucksweise Feuerbachs gehalten.“ (Beneke 414.) Das Ergebnis unserer Untersuchung wird daher von Biedermann selbst anerkannt, wie anderseits wir seine Selbstbeurteilung als vollständig zutreffend qualifiziren können.

Digitized by Google

c. *Die übrigen Vertreter des Hegelismus.*

α. David Fr. Strauss und Ludwig Feuerbach.

Neben Vatke war es das rüstige Korps der Junghegelianer, das mit jugendfrischer Begeisterung, teilweise aber auch mit zunehmend fanatischem Radikalismus vor Biedermanns Augen die grossen Gedanken Hegels in die Religionswissenschaft hineinzutragen beflissen war. Im Vordertreffen stunden *David Strauss* und *Ludwig Feuerbach*, ersterer an der Spitze des neutestamentlichen, letzterer an der des religionswissenschaftlichen Feldzuges stehend.

Biedermann erzählt, wie grossen Eindruck das unlängst (1835) erschienene „Leben Jesu" von **Strauss** schon zur Zeit seines Studiums in Basel auf ihn machte; wir ersehen daraus, dass nicht allein die Exegese des Neuen Testaments, sondern damit zugleich „die Eröffnung wenigstens der Perspektive auf eine denkende, tiefere Fassung des rein geistigen Kerns der Religion" ihm tiefen Eindruck machte.[1]) In Berlin widmete Biedermann der Strauss'schen Glaubenslehre viel Interesse. Den zweiten Band dieses Werkes las er „Bogen um Bogen in Einer Nacht ganz durch."[2]) Für die Religionspsychologie kommt jedoch einzig der erste Band in Betracht, so wenig daselbst eine durchgebildete Theorie vorliegt.

Als Ergebnis einer geschichtlichen Analyse des Religionsbegriffs und der Stellung von Philosophie und Religion zu einander findet Strauss als die der Gegenwart von der historischen Entwicklung gestellte Preisaufgabe: Wie verträgt sich „die Anerkenntnis der Religion als eines eigentümlichen Gebietes geistiger Tätigkeit (das richtige Moment der Schleiermacher'schen Theologie) — mit dem Wahren des früheren Standpunktes (der Aufklärung): der Unterordnung derselben unter das philosophische Wissen als höchste Instanz?"[3]) Hegel war nicht in der Lage, ein befriedigendes Verhältnis zwischen den beiden Postulaten herzustellen, denn es geht nicht an, die Idee in die verendlichende Form der Vorstellung einzuschliessen, und dennoch dem Reinigungsfeuer der die Vorstellung überwindenden Philosophie vorzuenthalten.[4]) Im Anschluss an *Hegels* Berichtigung durch *Feuerbach* entwickelt daher *Strauss* einige Gedanken, welche die Lösung der aktuellen Aufgabe

---

[1]) Erg. 387. [2]) Erg. 399. [3]) Strauss, Die christl. Glaubenslehre. I 10
[4]) Glsl. I 12 ff.

Digitized by Google

näher bringen sollen[1]): Das Gemüt ist der Boden, dem die Religion unmittelbar entspriesst[2]) (nach Hegel war es die Vernunft). Damit wird auch zugestanden werden müssen, dass dieser Boden unter anderem auch mit den sinnlichen, endlichen, rein subjektiven Wünschen und Bedürfnissen geschwängert sei,[3]) doch soll nicht geleugnet werden, dass auch die Vernunft, die objektive Tätigkeit der Intelligenz, ihren Samen in diesen Boden streue und mithin die aus demselben aufkeimende Religion an beiden Seiten Anteil habe.[4]) *Feuerbach* übertreibt in *Strauss'* Augen die Bedeutung der alogischen Seite des menschlichen Wesens für die Erzeugung des religiösen Bewusstseins und wird zu unwürdigen, niedrigen Auslegungen religiöser, namentlich evangelischer Erzählungen geführt, von denen Strauss nicht befriedigt werden kann.[5]) So entscheidet sich dieser denn für eine Mittelstellung zwischen *Hegel* und *Feuerbach,* indem er zwar den Inhalt der an die Form der Vorstellung gebundenen Religion für unvollkommen erklärt (gegen *Hegel*), andererseits aber den Trieb der menschlichen Natur nach Selbsterkenntnis, die Vernunft, auch die Form der Vorstellung beherrschen und zu immer grösserer Annäherung an die Wahrheit gelangen lässt.[6]) Die Wahrheit selbst aber (in reiner Gestalt) kann nur die Philosophie zu eigen haben, ist sie aber in ihren Besitz gelangt, so leisten die geläuterten philosophischen Begriffe im menschlichen Leben ganz dasselbe, was vorher die religiösen Vorstellungen.[7]) „Religion und Philosophie tun demselben höchsten Bedürfnis des Geistes genug: mit sich selbst in's Reine zu kommen, des Einklangs seiner endlichen Erscheinung mit seinem absoluten Wesen inne zu werden; nur dass die Religion sich zu diesem Behufe mit Gefühlen und Vorstellungen begnügt, zu deren Erregung und Ausdruck sie eines besondern Kreises von Darstellungen und Übungen bedarf; wogegen die Philo-

---

[1]) Wie wenig Strauss in Hegels Geist eingedrungen ist, verrät die Bemerkung, es könne keinen wesentlichen Unterschied begründen, dass Hegel die Form des religiösen Standpunktes durch die Vorstellung überhaupt, Feuerbach näher durch die Phantasie bestimmt werden lasse. Erst dass letzterer der Phantasie als sollicitirende Kraft das Gemüt beigeselle, begründe eine tiefgehende Differenz, indem Hegel als solche den Vernunftinstinkt, der sich selbst erfassen möchte, annehme. Nein, nicht die psychologische Vermittlung, sondern die metaphysische Divergenz ist das Entscheidende! Hegels Vorstellung enthält daher die volle Wahrheit (Religionsphil. I 80), Feuerbachs Phantasie aber ist Illusion, und es sind beide gänzlich von einander verschieden. Es ist bedauerlich, dass Strauss sich so sehr durch blosse Worte zur Beurteilung religionsphilosophischer Standpunkte bestimmen liess. [2]) Glsl. I 19. [3]) Ib. [4]) Ib. [5]) Glsl. I 21. [6]) Glsl. I 22. [7]) Ib.

sophie diesen letzten Schleier zerreisst, und zur Anschauung der Sache selbst, zum Begriffe vordringt."[1])

Mit einem Teil dieser Reflexion ist Biedermann sehr einverstanden. Die Kritik der Hegel'schen Religionslehre, wie sie sich bei konsequenter Anwendung der Prinzipien des Systems ergab, trifft vollkommen zu — Biedermann anerkennt noch in späteren Jahren, dass die Fixirung des Wesens der Religion im Bezirk der Vorstellung einseitig, oder vielmehr genauer, da Wahres und Falsches dabei durcheinander geht, zweideutig sei.[2]) Die Betonung der Gemütsseite in der Religion musste nach allem Vorhergehenden gleichfalls sympathisch berühren. Einnehmend war auch die massvolle Kritik der geistreich-törichten Insinuationen Feuerbachs gegen die biblische Geschichte und die verständige Anerkennung der Möglichkeit einer religiösen Wirksamkeit einzelner philosophischer Doktrinen.

Allein die letztere Bemerkung hatte Biedermann bei *Hegel, Schelling,* bei den *Theosophen* und *Mystikern* aller Zeiten u. s. f. bereits so deutlich illustrirt gefunden, dass die Anerkennung dieser Tatsache zureichend historisch begründet wäre. Die übrigen Aussagen aber konnte Biedermann von *Vatke* weit unmittelbarer und eingehender begründet übernehmen, sie waren also wahrscheinlich nur von deuteronomischer Bedeutung. Jedenfalls aber kann sehr wohl die Autorität der Strauss'schen Aussagen das Gewicht der Lehren Vatkes unterstützt haben; auch ist anzunehmen, dass dieser selbst seine Schüler auf eine exakte Würdigung der in Frage stehenden Excurse hinwies. *Aber auch in diesem Falle kann Strauss keine grosse direkte Bedeutung für Biedermanns positiven religionspsychologischen Entwicklungsgang zugeschrieben werden;* dieser wäre sehr wohl erklärbar ohne den grossen Kritiker und Dogmenhistoriker. Nur das grosse Verdienst dürfen wir nicht vergessen, dass Strauss durch sein „Leben Jesu" in Biedermann einen fruchtbaren Nährboden für die *positiv gerichtete* Wirksamkeit *Vatkes,* und namentlich, wie wir bereits oben (S. 240) hörten, *Hegels,* zubereitete, und damit zu der frühreifen Entwicklung des wahrheitsdurstigen Jünglings nicht wenig beitrug. Namentlich kann das nicht genug betont werden, dass Strauss mit seinen kritischen Resultaten und vorwiegend destruktiv wirkenden Ergebnissen Biedermann auf die Notwendigkeit hinwies, alle Kraft für den Aufbau eines neuen, widerstandskräftigen Gebäudes auf dem Trümmerhaufen der historischen und dogmatischen Kritik einzusetzen. Hatte die Orthodoxie die Wahrheit in Kerkermauern eingeschlossen, so hatte

---

[1]) Glsl. I 23. [2]) Aufs. 412.

Digitized by Google

Strauss sie unter Ruinen begraben, und was ist schlimmer? — So war denn schon historisch ein günstiger Boden geschaffen für die „fruchtbar" bei Biedermann einschlagende Ausserung Vatkes: Strauss sei wohl in der Kritik ein tadelloser Meister, aber nicht spekulativ (d. h. wie wir später sehen werden, nicht positiv aus dem Kapital des menschlichen Geistes aufbauend) genug.[1]) *Strauss* hat die Kritik als isolirt negativ auftretende Macht ad absurdum geführt; daher wurde für Biedermann die Betonung des positiven Kernes zur Gewissenssache, und die Richtung seiner Wirksamkeit stund fest.

Straussens Glaubenslehre musste Biedermann mit einem Religionsphilosophen bekannt machen, der in vielen Beziehungen David Strauss nahe verwandt ist, mit ***Ludwig Feuerbach.*** Beide ursprünglich Theologen, beide ursprünglich Hegelianer, dabei aber von scharfem Blick für Detailforschung, machten sie einen gemeinsamen Entwicklungsgang durch, der beim Naturalismus und Humanismus endete, nur dass Feuerbach dabei weit rascher zum Abschluss kam.

Schon die früheren Schriften *Feuerbachs*[2]) enthalten das meiste von dem, was ihr Autor der Welt zu sagen hatte. Die wenigen Sätze, die *Strauss* in seiner Glaubenslehre zitirt, sind geradezu ein ziemlich vollständiges Compendium der *Feuerbach*'schen Theologie. Der Standpunkt der Theologie ist der praktische: der der Philosophie der Standpunkt der *θεωρία*. Auf ersterem ist das Subjekt subjektiv, auf letzterem objektiv sich verhaltend.[3]) Die Religion wird behandelt als ein psychologisches Problem, das nicht sowohl auf seinen Wahrheitsgehalt, als auf seinen Ursprung untersucht werden will.[4]) Bei dieser Untersuchung zeigt sich, dass die inferioren Formen der Religion, nach Hegel nur unwesentlich von der Philosophie scheidend, in Tat und Wahrheit gerade das Konstituirende bilden, denn die Formen der *Phantasie* und des *Gemütes* machen gerade das Spezifische des religiösen Inhaltes aus.[5]) Es sind die individuellen Bedürfnisse des *Herzens*, welche zur Religion führen. Diese macht sich einen Gott, wie sie ihn eben braucht oder vielmehr *wünscht*.[6]) Wie dem erkennenden Menschen Gott als Substanz, Monade, Idee bewusst wird, so dem religiösen, der sich als persönliches Wesen verhält, als Person. Analog den menschlichen Tätigkeiten denkt sich der

---

[1]) Aufs. 397. [2]) „Leibnitz", „Bayle", Philosophie u. Chr." [3]) Strauss, Glsl. I 18. [4]) Strauss, Glsl. I 17. [5]) Feuerbach, Wesen der Religion S. 74. [6]) Strauss, Glsl. I 18, Feuerbach, Wesen der Religon 75.

Mensch die göttlichen: Schöpfung. Erlösung u. s. f. werden auf diese Weise zu willkürlich-freien Willensakten. die ganze Heilsgeschichte wird nach den Gesichtspunkten des menschlichen Tuns normirt. — Wir sehen, Feuerbach ist schon ganz nahe seiner späteren Kardinalthese: Theologie ist Anthropologie,[1]) doch erscheint es ihm noch weit wichtiger. die Religion als eine Sache menschlichen Wünschens und selbstsüchtiger Phantasie darzulegen und damit ihre theoretische Seite prinzipiell zu entwerten. Nur der Wissenschaft räumt er dementsprechend den Drang nach adäquater Erfassung des Objektes ein, während die Religion sich um die Dinge nur so weit kümmere, als sie für unseren Vorteil in Betracht kommen. (Man könnte in Feuerbachs Geiste also etwa die Formel bilden: Die Philosophie geht auf das Ansichsein des Fürmichsein [den Grund der Escheinungen], die Religion auf das Fürmichsein des Ansichsein.)

Das religionspsychologische Hauptwerk Feuerbachs versucht diese Gedanken durch eine erkenntnistheoretische Substruktion und eine Reihe psychologisch sein sollender Analysen dogmatischer Loci zu erhärten.[2]) Wenig neuer Text zum alten Lied! Immer wieder der alte Refrain: Theologie = Anthropologie, die Religion praktischen Charakters,[3]) das menschliche Bedürfnis ihr Vater,[4]) sie selbst an die Vorstellung gebunden, bis endlich das Ergebnis lautet: Ob auch ohne Religion des Menschen Leben zwecklos,[5]) ob auch alle tüchtigen Menschen sich einen höchsten Zweck setzten, also Religion besassen,[6]) ob auch ein Mensch ohne Gott, d. h. ohne einen Endzweck, ohne Heimat, ohne Heiligtum ist,[7]) dennoch muss bekannt werden: Die Religion, wie sie geschichtlich gegeben vorliegt, saugt der Moral ihre besten Kräfte aus[8]), sie ist nicht nur Illusion,[9]) sondern ein grundverderblich auf die Menschen wirkender Irrtum,[10]) der den Menschen wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt! Eine höhere Religion aber kann Feuerbach nicht bieten, ausser dem Kultus der Humanität.

Als das wichtigste Motiv dieser ganzen Verhandlungen erscheint die Betonung der praktisch-subjektiven Natur der Religion. Wenn wir das Buch aber gerade nach dieser Seite hin genau in's Auge fassen, so sehen wir, dass Feuerbach selbst seiner

---

[1]) Wesen des Chr. S. VI, 314, 369. [2]) Aus dem der zürcherischen Kantonsbibliothek angehörigen Handexemplar Biedermanns ist ersichtlich, dass dieser das Feuerbach'sche Buch schon 1841, also im Jahre seiner Publikation kennen lernte. [3]) Wesen d. Chr. 251, 263. [4]) Ib. 264. [5]) Ib. 70. [6]) Ib. 70/71. [7]) Ib. 71. [8]) Ib. 373. [9]) Ib. 375. [10]) Ib. 376.

Digitized by Google

These vielfach untreu geworden ist. Das beweist die Durchschlagskraft, die er seiner Polemik gegen dogmatische Begriffe beimisst, — er glaubt mit seiner so phantastischen Kritik der Dogmen die Religion selbst auf den Tod verwundet zu haben. — So kommt es, dass Biedermanns Religionpsychologie von Feuerbachs Einfluss vollständig unberührt geblieben ist. Die allerdings sehr grosse Wichtigkeit Feuerbach'scher Einwirkung betrifft somit ausschliesslich die Erkenntnistheorie und Metaphysik Biedermanns, und auch diese mehr formell als materiell. Nur insofern können wir diesem Philosophen eine gewisse Motivationskraft für die Religionslehre Biedermanns zuschreiben, als dieser durch die wohlerkannte Unklarheit Feuerbachs[1]) zu einer präzisen Ausgestaltung der ihm vorschwebenden Theorie mit veranlasst wurde.

β. Eduard Zeller und Richard Rothe.

Neben *Vatke* war der bedeutendste Repräsentant der Hegel'schen Philosophie vom Zentrum ***Ed. Zeller,*** der Herausgeber der „Theologischen Jahrbücher", in welchen Biedermanns erste grössere Abhandlung erschienen war. Von Hegel ausgehend, konnte auch er, wie Strauss u. a. nicht bei dessen die Form der Vorstellung urgirenden Bestimmung stehen bleiben, ja Vatke rühmt in seinen Vorlesungen gerade ihn, „einen der bedeutendsten Vertreter der Hegel'schen Richtung", dass er auf den praktischen Gehalt der Religion habe Gewicht legen wollen.[2]) Die Religion ist ihm Leben des Subjekts in Gott, und nur dieses.[3]) Bildet eine bestimmte *Vorstellung* über Gott die Voraussetzung dieser Lebensbeziehung, so führt doch die *entscheidende* Stimme in ihr das *Gefühl,* während eine bestimmte Weise des *Handelns* ihre notwendige Folge bildet. Mit Vorliebe nennt Zeller das religiöse Verhalten eine *pathologische* Tätigkeit.[4]) Die Religion entsteht insonderheit dadurch, dass die theoretische Vorstellung sich in das gemütliche Bedürfnis des Individuums *reflektirt.*[5]) Wenn die Religion ihren Gegenstand in die Form der Vorstellung fasst, so war ihr diese Beschränkung dadurch geboten, dass sie Gemeingut aller sein soll; zu reinen Phantasmagorien sinkt sie deshalb keineswegs herab, obschon ihre Geburt durch solche mitbedingt war, denn der Wert und die Würde der Religion hängen schliesslich doch allein davon ab, was sie an und für sich ist und für das geistige Leben der Menschheit leistet.

---

[1]) Fr. Th. 32, 49. [2]) Vatke, Religionsphil. 9. [3]) Theolog. Jbb. 1845, S. 403. [4]) Theolog. Jbb. 1845, S. 394 o. [5]) H. Holtzmann. Z. f. wiss. Theol. 1878.

Da Biedermanns „Freie Theologie“ ein Jahr vor Zellers religionswissenschaftlichen Aufsätzen erschien, können diese höchstens für die spätern wissenschaftlichen Arbeiten von Belang sein. Und wirklich zeigt sich schon die „Junghegel'sche Weltanschauung“ auf einem wichtigen Punkte von Zeller direkt beeinflusst. Die „Freie Theologie“ hatte noch ganz unbefangen erklärt, wenn auch *äusserlich* die Vorstellung die allgemein übliche Form des theoretischen Religionsmomentes sei, so sei doch die Religion selbst in ihrer Totalität über diese Beschränkung hinaus und schlechthin auf allen möglichen Stufen des Denkens vollziehbar.[1]) Zeller hatte darin eine Differenz zwischen seiner und Biedermanns Theorie erblickt, indem dieser die Vorstellung als *eine* von den theoretischen Formen des religiösen Bewusstseins betrachte, während er selbst sie für die *wesentliche* Form desselben erkläre.[2]) Dem gegegenüber gesteht Biedermann ein, dass die Vorstellung die allgemeine und bleibende Form des religiösen Bewusstseins sei, einmal wegen der Unpopularität des philosophischen Denkens, sodann aber weil die Form der Vorstellung viel leichter die reale Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Absoluten ausdrücken könne, indem der Philosoph nur „wenn er sein ganzes Denken zusammenhält“, also scharf zusieht alle Momente des religiösen Verhältnisses logisch beherrschen kann, und dabei kann natürlich von einem religiösen Akte nicht die Rede sein.[3]) **So gelangt Biedermann unter Zellers Einwirkung zu seiner Annahme einer Oscillation des philosophisch gebildeten Geistes zwischen einem rein gedanklichen Erfassen des Absoluten in der Philosophie und einem nur vorstellungsmässigen Bilde in dem religiösen Augenblicke selbst.**[4])

Wenn wir auch ***Richard Rothe*** erwähnen, den Mann, dessen Name nach Biedermanns Ausspruch kein Theologe anders als mit Ehrfurcht nennen wird,[5]) so geschieht es nicht, um direkte Einwirkungen auf Biedermann anzuführen. Immerhin finden sich eine Menge von spekulativen Ideen bei diesem berühmten Ethiker, die für Biedermann die Bedeutung verstärkender Motive haben konnten. Dass die religiösen Vorstellungen zerbrochen werden können, ohne dass das Gefühl des Frommen gleichzeitig abzusterben brauche,[6]) erwies sich als ein sehr fruchtbarer Gedanke, den Biedermann als zu verarbeitendes Material gerne übernahm,

[1]) Fr. Th. 53. [2]) Theol. Jbb. 1845, 421. [3]) J. W. 132. [4]) J. W. 132. Prot. Kzeitg. 1877 S. 48, Dk.[1] 647, Dk.[2] II 547. [5]) Prot. Kzeitg. 1878, S. 1070. [6]) Ethik [2] I 46.

Digitized by Google

ob er ihn schon nicht Rothe allein zu danken hat. Der starke spekulative Trieb des frommen Denkers, den theoretischen Aussagen des religiös affizirten Gemütes eine streng begriffsmässige Form zu geben, die auch vor dem Tribunal der kritischen Vernunft Stand halte,[1]) fand in Biedermann gleichfalls mächtigen Widerhall. Wenn Rothe sagte: Die Frömmigkeit, zumal die christliche, ist wesentlich Sache des *ganzen* Menschen,[2]) so lag hierin eine von Biedermann anerkannte Wahrheit, zu deren Gewinnung und Verwertung noch viel zu tun übrig war, und wirklich hat Biedermann sich die in dieser Bestimmung gelegene Aufforderung später in fruchtbarster Weise zu nutze gemacht.

γ. Heinrich Lang.

Was von Rothe gesagt wurde, gilt auch von dem geistvollen Pfarrer zu Wartau, ***Heinrich Lang.*** Nirgends direkte Beeinflussung, überall aber Anregung zu immer konsequenterer Ausbildung der bereits gewonnenen Ideen. Es ist möglich, doch soll es nicht geradezu behauptet werden, dass Langs „Versuch einer christlichen Dogmatik“[3]) dazu beitrug, das Willensmoment als constitutivum in den Religionsprozess selbst hineinzuziehen. Das christliche Prinzip ist nach den kurzen Bemerkungen des kleinen Buches vorherrschend ein praktisches, ein Prinzip des *sittlich-religiösen Lebens.*[4]) Wir erkannten, dass der früheren Phase Biedermanns die Umgestaltung und Belebung der Sittlichkeit mehr nur als Accidens in Betracht kam.[5]) Wenn nun Lang gerade den *sittlichen* Charakter des christlichen Prinzips als eines neuen Lebensprinzips voranstellte, drängte dies nicht zu der Harmonie aller psychischen Funktionen, die wir in Biedermanns „Dogmatik“ endgültig fixirt fanden? Gewiss hat Lang von seinem gelehrten akademischen Freunde die fruchtbarsten Anregungen empfangen, wohl in höherem Masse als umgekehrt. Gewiss hat Biedermann recht, wenn er von einem geistigen Zusammenleben mit Lang redet, „in welchem wir, in der Sache bis auf den Grund eins, aber zugleich bis in die Spitzen hinaus individuell verschieden, einander stets ohne je eine Trübung durchsichtig und doch immer einander gegenüber *selbständig* gewesen sind.“[6]) Aber dennoch, sollte nicht gerade darum die genannte *Ergänzung* der Biedermann'schen Gedankenkreise durch Langs Voranschreiten *mitbedingt* sein?

---

[1]) Ethik [2] I 47. [2]) Ethik [2] I 43. [3]) 1. Aufl. 1858, 2. Aufl. 1868. [4]) Lang, Dk. [1] 23. [5]) Fr. Th. 58. J. W. 116. [6]) Biedermann, H. Lang, S. 3.

Digitized by Google

Aus der neuesten Literatur über die Bibel.

II.

Von Professor Paul Wilh. Schmiedel in Zürich.

Wie bei meinem letzten Referat in dieser Zeitschrift (1894. S. 203—227) mag auch diesmal der *Meyer*'sche Kommentar zum Neuen Testament an der Spitze stehen. Es liegt mir daraus die Abteilung über die Thessalonicherbriefe vor.[1]) Während der frühere Bearbeiter *Lünemann* bei einer neuen Auflage äusserst wenig änderte, hat *Hornemann* ein ganz neues Buch geschaffen, das durch Gründlichkeit, Klarheit und meist gesundes Urteil einen ehrenvollen Platz innerhalb des Gesamtwerkes einnimmt. Ob er allen Schwierigkeiten, besonders denen, die bei seiner Annahme der Echtheit des 2. Briefs zu überwinden sind, gerecht geworden, ist eine andere Frage, die jedoch hier um so mehr unerörtert bleiben darf, als ich bei einer neuen Auflage meines Anteils am Handkommentar erschöpfend auf sie zurückkommen muss. Dagegen kann ich leider nicht unerwähnt lassen, dass die Sorgfalt im Einzelnen[2]) recht oft zu wünschen übrig lässt.

[1]) Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von *Hnr. Aug. Wh. Meyer.* 10. Abt., 5. u. 6. Aufl.: Die Thessalonicherbriefe, völlig neu bearbeitet von *W. Bornemann*, Professor zu Magdeburg. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894. 708 S. 8. M. 9.—.

[2]) Hierzu nur eine Anfrage. S. 540 gibt der Verfasser zur Korrektur seiner bibliographischen Notiz auf S. 3 und unter Sperrdruck, also anscheinend nach ganz genauer Information an, der Kommentar von Hugo Grotius zu den Thessalonicherbriefen sei in *Windheim's* Ausgabe seiner Erklärung des Neuen Testaments nicht enthalten (dagegen in den critica sacra [soll heissen: critici sacri] und bei Calov [d. h. in dessen biblia illustrata]). Eine Ausgabe von Grotius' annotationes in novum testamentum kennen zu lernen, in der die Thessalonicherbriefe fehlen, nachdem das Werk bereits vielmals vollständig gedruckt war, würde mich wirklich interessiren. Einstweilen kann ich versichern, dass sie in der mir vorliegenden Erlanger Ausgabe *Windheim's* von 1755—1757 enthalten sind. Doch der Verfasser zitirt ja gar nicht des Grotius „annotationes in novum testamentum“, sondern „in novum testamentum animadversiones“. Ausser ihm habe ich freilich keinen Bibliographen gefunden, der von animadversiones des Grotius etwas wüsste; speziell aus der einzigen von *Bornemann* angeführten *Windheimschen* Ausgabe (Halle 1769) liegt mir der 1. Band als „annotationes“ vor. Der 2. Band zerfällt in der Erlanger und vermutlich

Digitized by Google

In der Anlage bringt das Buch grosse, aber in keiner Weise zu billigende Neuerungen. Aus dem eigentlichen Kommentar ist die Erwähnung fremder Ansichten meist weggelassen und dafür eine Geschichte der Auslegung der Briefe angefügt. Eine zusammenhängende möchte man sie nennen, wenn sie nicht eben doch ganz unzusammenhängend wäre; denn sie bringt von jedem Ausleger nur Deutungen ganz verstreuter Stellen. Wer nicht selbst einen Kommentar über die Briefe schreiben will, für den kann es kaum etwas Langweiligeres geben als diese 170 Seiten. Hohes Interesse bietet die Geschichte der Auslegung des Abschnitts vom Antichrist II. Thess. 2, 1—12; diese wird jedoch abgetrennt auf weiteren 60 Seiten dargestellt. Der übrige Text der Thessalonicherbriefe aber, etwa mit Ausnahme des eschatologischen Abschnitts I 4, 13—17 und einiger vereinzelter Verse, ist für eine Geschichte der Auslegung viel zu uninteressant. Charakteristisches, was einer bestimmten Zeit oder Richtung das Gepräge gäbe oder verdankte, findet sich sehr wenig. Würden diese exegetischen Ansichten, gut gruppirt, im Kommentar mitgeteilt, so könnte ihre Konfrontation die Selbstthätigkeit des Lesers anregen; so aber sind sie eine tote Masse. Und dabei kostet es noch unsägliche Mühe, herauszufinden, von wem auf diesen 170 Seiten eine Deutung eines bestimmten Verses ausgeschrieben ist. Wie oft wird man noch das Selbstverständliche sagen müssen, dass für solche Dinge ein Register unerlässlich ist!

Zieht man die erwähnten 230 Seiten ab, so bleiben immer noch 478 übrig, von denen über 200 auf die Einleitungsfragen, der Rest auf den Kommentar kommt. Auf Knappheit ist der Verfasser nicht bedacht gewesen.[1]) Ausserdem aber hat er das,

auch in der Hallischen Ausgabe in pars 1 und pars 2; letztere beginnt mit den Thessalonicherbriefen. Sollte der Verfasser etwa gar nur tomus II, pars 1 angesehen haben? Uebrigens ist der Kommentar natürlich vor allem auch in Grotius' opera omnia theologica zu finden, von denen es mehrere Ausgaben gibt.

[1]) Nur Eine Probe von den Selbstverständlichkeiten, die ohne jeden Schaden gestrichen werden könnten: („Es lässt sich nicht leugnen, dass sich diese Verse [I. Thess. 2, 14—16] für unser modernes Gefühl zunächst wie eine den genauen Zusammenhang unterbrechende Episode ausnehmen) und für die Auslegung eine Reihe von Problemen enthalten, denen man nicht aus dem Wege gehen kann. Es wird sich fragen, ob eine anschauliche und sachgemässe Zurückversetzung in die damaligen Erlebnisse und Verhältnisse so Pauli wie der Thessalonicher nicht doch auch das, was uns heute zuerst fremdartig anmutet und gesucht erscheint, als durchaus einfach, passend und sinnvoll im Zusammenhang des Briefes erweist. Andererseits wird man aber nicht von vornherein die Wendung, welche der Apostel hier seinen Gedankenreihen gibt, und die Formulirung dieser Gedanken als eine dem oberflächlichen Leser durchsichtige und sachlich selbstverständliche bezeichnen können“ (S. 102).

Digitized by Google

was er zu einer Stelle zu bemerken hat, auf so viele Orte verteilt, dass es der grössten Umsicht bedarf, um bei der Lektüre alles zu behalten und beim Suchen nichts zu übersehen. Wenn ich z. B. wissen möchte, was er zu meinem Vorschlage sagt, I. Thess. 5, 7. 8a als Glosse auszuscheiden, so finde ich diesen bei der Exegese nicht erwähnt. Ich muss aber die Vorbemerkungen zu Vers 7—11 nachsehen und, da diese nichts bieten, auch noch die zu Vers 1—11 und dann die zu 4, 13—5, 11, ferner die Stelle oder vielmehr die 2 durch 16 Seiten getrennten Stellen, wo ich in der Geschichte der Auslegung teils im allgemeinen, teils bezüglich einzelner Stellen erwähnt werde. Zuletzt muss ich auch noch im „Rückblick“ suchen, der über die Echtheitsfragen handelt, um schliesslich zu finden, dass nicht nur diese Meinung, sondern überhaupt ein Abschnitt über die Integrität des Briefes gänzlich fehlt. Bei 2, 15 f. wird erwähnt, dass *Ritschl* 1847 den Schlusssatz von Vers 16 für Glosse erklärt habe, ferner, dass *Baur* wegen dessen und überhaupt wegen 2, 15 f. den ganzen Brief für unecht halte. Ist es nun wirklich eine Förderung der Frage, meine Ausscheidung der beiden Verse, wodurch ich bei Anerkennung der in ihnen vorliegenden Schwierigkeiten doch die viel zu weit gehende Folgerung *Baur's* vermeide, erst in dem Anhang über die Geschichte der Exegese zu erwähnen? War dies geboten durch den Grundsatz S. IV, in der Einzelauslegung sei „der Name einzelner Exegeten, falls sie nicht unserer Zeit angehören, nur aus besonderen Gründen und bei besondern Gelegenheiten erwähnt. Denn in der Exegese entscheiden nicht die Namen, auch nicht die Autoritäten, sondern die Gründe“? Vor dem Verdachte, als Autorität zu gelten, glaube ich doch wohl hinreichend geschützt zu sein. Aber es ist ja nicht blos der Name, sondern auch die sachliche Behauptung gar nicht zur Debatte gestellt. Sagt sich der Verfasser nicht, dass gerade durch eine solche Ausscheidung Einzelschwierigkeiten beseitigt werden können, die, wenn sie auch der Eine durch Interpretation überwinden zu können glaubt, doch für Andere immer wieder Veranlassung bieten, ganze Schriften des Neuen Testaments für unecht zu erklären?

Man wird hoffentlich nicht glauben, ich hätte diese beiden Stellen gerade deshalb erwähnt, weil es sich darin um Ansichten von mir handelt. Ich hätte diese ebenso gut als Behauptungen von *Pierson* und *Naber* einführen können, wenn ich nicht die Antwort fürchten müsste, deren Verisimilia seien (und zwar vielfach auch nach meinem Urteil) so haltlos, dass man sie grundsätzlich ignorirt habe. Meinerseits erfreue ich mich bei *Bornemann* einer so günstigen Beurteilung, dass es auf ein paar Er-

Digitized by Google

wähnungen mehr oder weniger wirklich nicht ankommt. Aber gerade angesichts solcher Beurteilung ist es bemerkenswert, dass Aufstellungen unbesprochen bleiben, wenn sie den Text antasten. Auch über *Ritschl* (s. o.) sagt *Bornemann* nur genau so viel, wie in der vorigen Auflage stand; meine Angabe, dass *Ritschl* seine Hypothese später fallen gelassen, *Spitta* aber sie aufgenommen hat, bleibt unbenutzt. Es herrscht eben in *Meyer's* Kommentar noch vielfach ein von altersher eingewurzelter Widerwille gegen das Eingehen auf Ausscheidungen und Konjekturen, und es handelt sich mir darum, dass damit gebrochen wird. Man darf sie ja widerlegen; aber sie länger zu ignoriren geht nicht an. Mag man z. B. noch so schön die Vereinbarkeit von Phil. 2, 5—11 mit der Christologie der paulinischen Hauptbriefe beweisen, so wird es doch immer Leute geben, die sich davon nicht befriedigt fühlen; und diese sind dann einfach gezwungen, trotz allen entgegenstehenden Schwierigkeiten den ganzen Brief für unecht zu halten, wenn ihnen Niemand mitteilt, dass man längst 2, 6 f. (mit Ausnahme des ὅς) zu streichen vorgeschlagen hat und sehr leicht auch, was ich als Eventualvorschlag hinzufügen möchte, *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων* in 2, 10 als Randzusatz eines Lesers betrachten kann.

Dem Verständnis für die Tragweite dieses Gedankens ist ein Buch von *Clemen*[1]) entsprungen, das „eine möglichst vollständige Zusammenfassung aller bisher mit Bezug auf die paulinischen Briefe aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen“ sein will. „Als Nachschlagebuch für Freunde und Feinde solcher Theorien“, neben dem es noch kein anderes gibt, ist es zu empfehlen, obgleich es leider weder vollständig noch zuverlässig, oft sogar sehr oberflächlich ist und ausserdem sich vielfach in masslosem Schelten über Hypothesen gefällt, die dem Verfasser zu weit gehen und die er deshalb nicht einmal der Anführung für würdig hält.

Clemen hat sich an den Ausscheidungsversuchen selbst sehr stark beteiligt. Den Philipperbrief zerlegt er in zwei echte Schreiben: a) 2, 19—24. 3, 2—4, 3. 8 f. b) 1, 1—2, 18. 2, 25—3, 1 (bis *κυρίῳ*). 4, 4—7. 10—23. In den I. Kor. 5, 9 citirten, nach gewöhnlicher Meinung verlorenen Brief versetzt er, ohne die Reihenfolge bestimmen zu wollen, I Kor. 15, 1—55. 57 f. II 12, 20 f. I 3, 10—15 (18—20?) 21—23 II 6, 14—7, 1 I 3, 16 f. 7, 17—24.

---

[1]) Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, geprüft von *Karl Clemen*, Privatdozent zu Halle. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894. 184 S. 8. M. 4.80.

9, 1—10, 22. 25—30. 14, 33b—36. Den nächsten Brief an die Korinther bildeten, ohne dass von ihm etwas verloren gegangen. I 1, 1—3, 9. 4, 1—7, 16. 7, 25—8, 13. 10, 31—14. 33a. 37—40. 16. 1—24; zum dritten gehörte II 9, zum vierten II 10, 1—12, 19. 13, 1—10 und vielleicht nicht viel mehr: den fünften findet er vollständig in II 1, 1—6, 13. 7, 2—8, 24. 13, 11—13. Im II. Timotheusbrief führt er in Anlehnung an ältere Versuche auf Paulus zurück 4, 19—22a (auf der letzten Missionsreise nach Ephesus gerichtet), 4, 9—18 (aus Cäsarea), 1, 3b. 4. 15—18 (aus Rom), nimmt dann aber weiter an, dass die nach S. 97 „unter Domitian oder Nerva", nach S. 156 „wenngleich nicht mehr unter Domitian, so doch unter Nerva oder im Anfang der Regierung Trajans" compilirte Gestalt, bestehend aus 1, 1—12. 1, 15—2, 13. 3, 1—11. 13—17. 4, 9—22, durch den nachmaligen Verfasser des I. Timotheusbriefs kurz nach 100 die Zusätze 1, 13 f. 2, 14—26. 3, 12. 4. 1—8 erhielt. Nicht lange nach der ersten Gestalt des II. Timotheusbriefs sei die des Titusbriefs entstanden, bestehend aus 1, 1—6. 1, 12—2. 15. 3, 12—15, wovon 3, 12—15a (ohne *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν*) ein echtes, kurz nach II. Kor. 1—8 an Titus nach Korinth gesandtes Billet sei. Der letzte Interpolator des II. Timotheusbriefes habe dann nicht lange nach dieser Interpolation in den Titusbrief 1, 7—11. 3, 1—11 eingefügt und nachher, aber noch im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts, den I. Timotheusbrief geschrieben, worin 5, 24 f. einen Nachtrag (von ihm selbst?) bilde. Im übrigen fasst *Clemen* als Nachträge des Paulus Röm. 2, 14 f., Gal. 6, 3—6. 11 (I. Kor. 10, 13 bc?), als Zusätze von Redaktoren I. Kor. 10, 23 f., Phil. 3, 1b, Kol. 1, 18—20, als Glossen Fremder nur I. Kor. 9, 17. 15, 56, Röm. 16, 25—27, Gal. 2, 18. Ausserdem hält er Hebr. 3 f. für einen Nachtrag des Verfassers dieses Briefes. In dem Angeführten sind zugleich beträchtliche Umbildungen der Aufstellungen seiner „Chronologie der paulinischen Briefe" von 1893 enthalten, worauf um so mehr aufmerksam gemacht werden muss, je weniger der Verfasser ein Wort davon verlauten lässt. Angegeben habe ich sie im Literarischen Centralblatt 1895, Nr. 18, Spalte 641.

Von diesen Einzelheiten wenden wir uns zu einer zusammenfassenden Darstellung der Lehre der Apostel[1]). Doch habe ich Art und Standpunkt von *Bovon's* gross angelegtem Werke, das in-

[1]) *Bovon, Jules* (Professor der freien Kirche zu Lausanne), étude sur l'oeuvre de la rédemption. I: le fondement historique: théologie du Nouveau Testament. Lausanne, Bridel. Auch unter dem Titel: Théologie du Nouveau Testament, tome 2: enseignement des apôtres. 1894. 604 S. 8. Fr. 10.—.

Digitized by Google

zwischen zu einer Dogmatik und einer Ethik fortgeschritten ist, das vorige Mal hinreichend charakterisirt, um mich hier mit wenigen Bemerkungen begnügen zu können.

Kaum an einer andern Frage des apostolischen Zeitalters kann man die Stellung eines Theologen besser erkennen als an der des Apostelkonvents. *Bovon* tritt mit Entschiedenheit dafür ein, dass Paulus der Forderung, den Titus beschneiden zu lassen, nicht gewichen sei. In allem Übrigen aber stellt er sich auf die Seite der Apostelgeschichte. Die ganze Person des Titus sei détail omis par le livre des Actes, sans doute parce que ce personnage n'avait pas de mission officielle. Die durch und durch paulinische Rede des Petrus Act. 15, 7—11 stimme völlig mit seiner sonstigen Lehre; schon dass ihn Paulus in Antiochien (Gal. 2, 11—13) der inconséquence zeiht, beweise, dass les deux collègues partaient de principes théoriques analogues. Der Verfasser hat sich also nicht einmal gesagt, was *ὑπόκρισις* heisst, nicht gesagt, dass die richtige Übersetzung für ihn viel besser passen würde als die falsche, nicht gesagt, dass gerade die kritische Theologie des Paulus Vorwurf der Heuchelei für ungerecht und nur den von Paulus nicht gemeinten Vorwurf der Inkonsequenz für zutreffend erklärt hat. Es macht ihm auch nicht die geringste Schwierigkeit, dass des Petrus préjugés . . étaient tombés à la suite d'une révélation divine (Act. 10, 28 f. 15, 7—9) und dass er trotzdem in Antiochien, wo doch obendrein das Aposteldekret nach der für *Bovon* glaubwürdigen Darstellung der Apostelgeschichte inzwischen eingeführt war, n'ose pas traiter les Gentils de l'Eglise comme des frères en la foi. Und durch das Aposteldekret *en principe* les chefs des douze n'ajoutèrent rien *d'essentiel* à l' Evangile de Paul (vgl.: *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* Gal. 2, 6). Lukas scheine allerdings forcer un peu la note, indem er 16, 4 den Paulus als eifrig für dasselbe eintretend darstelle; andrerseits könne sich in den fünf Jahren bis zu den Korintherbriefen, in denen er es nicht vertritt, manches in dessen Ansichten geändert haben. Daneben lässt *Bovon* offen, dass Lukas das Dekret auf einen falschen Zeitpunkt angesetzt habe, ohne doch mit diesem Gedanken irgendwie Ernst zu machen, und tröstet sich für diesen Fall damit, dass es nach *Weizsäcker,* der es für einen einseitigen Erlass der Urgemeinde ohne Vorwissen des Paulus nach dem Streit in Antiochien hält, doch sehr alt sein würde, während diese übrigens sehr unwahrscheinliche Ansicht gerade den vollen Verzicht auf die Geschichtlichkeit von Act. 15 bedeutet. Es ist gewiss anerkennenswert, dass der Verfasser sich den Gründen der Kritik nicht entziehen will; aber er ist doch sehr leicht mit ihnen fertig, in-

Digitized by Google

dem er z. B. sagt, dass sie n'ont pas tous la même solidité, oder dass sie ihm semblent singulièrement exagérés.

Diesen Charakter zeigt nun das ganze Buch. Während der II. Petrusbrief nach *Bovon* nur auf der Lehre des Petrus ruht, gelten ihm der Jakobusbrief und der I. Petrusbrief als Werke der beiden Säulen des Apostelkonvents. Da lässt sich ihre Eigentümlichkeit trotz der Einsicht, dass sie erst nach den paulinischen Briefen geschrieben sind, auf keinen Fall richtig erfassen. Ausserdem aber fehlt es am Eindringen in die Tiefe. Wie schön könnte z. B. gezeigt werden, dass der I. Petrusbrief an paulinische Vordersätze 2, 24. 3, 13. 4, 1 ganz andere Nachsätze knüpft, die eine neue und höchst wertvolle Wendung im Christentum bezeichnen. Statt dessen heisst es, nachdem die weitaus grösste Hälfte des auf diesen Brief verwendeten Raumes für eine ganz unmögliche Deutung von 3, 19—21 in Anspruch genommen worden ist (die Toten, denen Christus gepredigt, hätten zur Zeit dieser Predigt noch auf Erden gelebt), S. 473 f. nur: l'apôtre des circoncis et celui des païens se rencontrent dans la réponse qu'ils donnent au problème de l'oeuvre rédemptrice, quoique la formule de Pierre soit sensiblement plus vague que ne l'est celle de Paul. Das Vage liege in der Auffassung Christi als eines Vorbildes (diese Idee wird auf Einer Zeile abgethan) und sei wiederum verursacht durch einen Mangel gegenüber der paulinischen Klarheit des Glaubensbegriffs. Aber bei Paulus wird S. 192 ff. das neue Leben des Christen, wofür der I. Petrusbrief das Vorbild Christi anruft, eben viel zu direkt auf psychologischem Wege aus dem Glauben abgeleitet; auf die Verleihung des heiligen Geistes, auf welche Paulus es nach seiner eigentlichen Meinung als Folge übernatürlicher Einwirkung gründet, lässt sich der Verfasser S. 198 erst durch die Erwähnung von Röm. 8, 2 führen, nachdem die Erörterung der Entstehung des neuen Lebens abgeschlossen ist. Auch der noch kürzlich von *Wernle*[1]) mit Recht als unlösbar bezeichnete Gegensatz, dass der Christ nach Paulus eigentlich sündlos ist und doch immer wieder zur Vermeidung der Sünde ermahnt werden muss, loin de porter atteinte à l'enseignement théologique de Paul, révèle la justesse et la profondeur incomparables de l'analyse qu'il nous fournit de la vie morale de l'homme. Doch ich erwähne lieber zum Schluss nur noch, dass ich mich z. B. mit der Behandlung der Apokalypse weit mehr einverstanden erklären kann.

---

[1]) *Wernle, Paul,* Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, S. 100—113.

Digitized by Google

Der Lehre des Hebräerbriefs hat *Ménégoz* eine Monographie[1]) gewidmet. Da er dies damit begründet, dass es eine solche in französischer Sprache noch nicht gebe, so fällt es nicht ins Gewicht, dass sie wenig Neues bringt. Die Darstellung ist jedenfalls gut und in allem Wesentlichen zutreffend. Auch die Beschränkung auf die dem Brief eigentümlichen Lehren muss dem Verfasser natürlich ohne weiteres konzedirt werden. Um so mehr aber fällt es auf, wie wenig eingehend er oft in dem ist, was er wirklich behandelt. Dürftig ist z. B. der Abschnitt über die palästinische Grundlage der Lehre des Briefs S. 176—180. In dem Kapitel über das Gesetz S. 157—165 fehlt ganz der Begriff σκιά zur Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament, ferner der ebendazu nötige Gegensatz des αἰὼν οὗτος und μέλλων und der obern und untern Welt: der letztere fehlt auch bei der Eschatologie. Dies mag allerdings mit der Anordnung zusammenhängen, zuerst die Lehre des Briefs und erst nachher ihre Wurzeln darzustellen. Wie undurchführbar diese Anordnung ist, zeigt sich aber sogar schon S. 90, wo der Verfasser selbst die platonischen Prämissen des jüdischen Alexandrinismus herbeiziehen muss, die bei ihm erst S. 197—219 folgen. Indessen auch hier kommt die Scheidung der obern und der untern Welt in keiner Weise zu der prinzipiellen Geltung, die sie in Wirklichkeit hat (S. 208 f.).

Als einen der interessantesten Abschnitte hebe ich den über den Glaubensbegriff heraus, der hier auf eine breitere Grundlage gestellt wird als gewöhnlich. Aber gerade hier hätte ich nun gehofft, in einer neuen Monographie etwas zu finden, was mir aus der ganzen bisherigen Literatur nicht erinnerlich ist, nämlich eine klassifizirende Durchmusterung der alttestamentlichen Beispiele des Glaubens in Kap. 11. Sie müsste doch weit genauer als alle allgemeinen Erörterungen lehren, was sich der Verfasser unter Glauben gedacht hat. Ebenso hätte ich erwartet, dass *Ménégoz,* der auf die Einleitungsfragen 76 Seiten verwendet, endlich einmal das unternommen hätte, was für ihn, wie für jeden Vertreter der Abfassung des Briefs vor dem Jahre 70 so dringend notwendig ist, nämlich eine ins Einzelne eingehende Untersuchung der ausserkanonischen Stellen, in denen nach diesem Jahre vom Tempelkultus zu Jerusalem im Präsens gesprochen wird und die als Beweis dafür gelten, dass dies auch im Hebräerbrief geschehen konnte. Bei der Beurteilung der Aussagen des letzteren berührt

---

[1]) *Ménégoz, Eugène* (Professor der protestantischen Theologie zu Paris), La théologie de l'épitre aux Hébreux. Paris, Fischbacher 1894. 298 S. 8 (auch als Doctordissertation der protestantischen Fakultät zu Paris). Fr. 7. 50.

Digitized by Google

er mehrfach das, was mir als das Ausschlaggebende erscheint; aber jene Stellen behandelt er ganz summarisch. Man meint gewöhnlich, in der Bibel seien alle Winkel und Ecken schon so und so oft durchstöbert worden; allein es ist gar nicht wahr. Ich unterlasse es absichtlich, diesmal meine Ergebnisse über die beiden erwähnten Punkte mitzuteilen, in der Hoffnung, dass diese leicht übersehbaren und doch recht lohnenden Probleme von anderer Seite in Angriff genommen werden möchten.

Dagegen will ich die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, darauf hinzuweisen, dass *Ménégoz* S. 116 einem der scherzhaftesten Vorkommnisse zum Opfer gefallen ist, die in der so ernsten Wissenschaft der Theologie überhaupt möglich sind. Es kann nicht verlangt werden, dass ihm zu Paris im Original das Berner Gratulationsprogramm zum 25jährigen Professorenjubiläum von *Immer* und *Studer* aus dem Jahre 1875 vorgelegen habe, worin *Holsten* „eine exegetische Untersuchung über Hebr. 10, 20“ angestellt hat: er war auf *Immer's* Referat in dessen neutestamentlicher Theologie S. 412 angewiesen. Richtig ist an diesem, dass *Holsten* die Deutungen widerlegt, wonach der Weg zum himmlischen Heiligtum, das Christus einweihte, sei es für ihn, sei es für seine Gläubigen *durch* sein Fleisch als durch einen Vorhang *hindurchging*, und dass er ihnen die andre vorzieht, wonach die Einweihung des himmlischen Heiligtums in der Menschwerdung *mittels* des Fleisches Christi geschah, das während seines Erdenlebens wie ein Vorhang seine Gottheit verhüllte. Dies ist der Inhalt von S. 5—12 des Programms, und *Immer* schliesst: „wir stehen nicht an, dieser Erklärung beizupflichten.“ Vom Ende der 12. bis zur 15. Seite aber beweist *Holsten*, dass auch sie gänzlich unhaltbar ist, und erklärt *τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* für Randbemerkung eines alten Lesers auf Grund der kirchlichen, aber dem Hebräerbrief noch fremden Vorstellung von der Verhüllung der Gottheit Christi durch sein Fleisch, während der wirkliche Sinn von 10. 19—22 nach 6, 18—20 zu bestimmen und das Eingehen *durch* den Vorhang, d. h. vielleicht durch die niedern Himmelsräume, wirklich lokal zu nehmen sei. *Immer* hat also die letzten drei Seiten des ihm gewidmeten Programms gar nicht gelesen. Wie mag sich *Holsten* über seine Zustimmung gefreut haben!

Bei der Frage, ob der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte die Schriften des Josephus gekannt habe, wird die Erinnerung an zwei Zürcher Theologen wach. Der erste, der sie bejahte, war *Keim*[1]); und nachdem dies besonders *Holtz-*

[1]) Geschichte Jesu von Nazara III 134. 480 (von 1872).

Digitized by Google

mann[1]) und *Hausrath*[2]) in weit umfassenderem Masse getan, führte er es ebenso umfassend, aber nach andern Gesichtspunkten aus.[3]) Schon 1741 aber erschien, durch *Havercamp* in Leyden herausgegeben, von dem Kanonikus und Archidiakonus des Stifts (zum Grossmünster) *Johann Baptist Ott* ein Spicilegium sive excerpta ex Flavio Josepho ad novi testamenti illustrationem (612 Seiten in Oktav), worin er, wie bald nachher *Johann Tobias Krebs*[4]), Parallelstellen aus Josephus zum Neuen Testament beibringt, begreiflicherweise ohne an Abhängigkeit des Lukas von Josephus zu denken. 1735 war seine deutsche Übersetzung sämtlicher Werke des Josephus mit Anmerkungen in 6 Oktavbänden, 1736 etwas vermehrt in Einem Foliobande herausgekommen; sein Spezial-lexikon zum Josephus ruht handschriftlich auf der hiesigen Stadtbibliothek.[5]) *Ott* hat auf seinen Autor einen selbstverleugnenden Fleiss verwendet, wie wir ihn nur in vergangenen Jahrhunderten zu finden gewohnt sind. Indessen ganz ausgestorben ist solcher Fleiss doch nicht. Nach 153 Jahren hat *Krenkel,* der schon 1873 in die Verhandlungen eingegriffen, die ganze Arbeit nochmals aufgenommen und durch viermaliges Durcharbeiten des Josephus und Anlegen lexikalischer Tabellen jedenfalls, wenigstens was die Stoffsammlung betrifft, zum Abschluss gebracht, indem er auch über seine Vorgänger einschliesslich *Steck's,* dessen Arbeit ihm handschriftlich zur Verfügung stand, erschöpfend referirt.[6])

Dass er die eigentlichen Beweisstellen für Abhängigkeit des Lukas von Josephus vermehrt habe, kann man nicht sagen; diese hatten sich eben schon früher dargeboten. Aber er hat alle irgend erdenklichen Vergleichungspunkte herangezogen und dadurch jedem

---

[1]) Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1873, 85—93. 1877, 535—549.

[2]) Neutestamentl. Zeitgeschichte III 422—427 = ²IV 238—243 und sonst.

[3]) Aus dem Urchristentum I 1—27 (von 1878).

[4]) Observationes in novum testamentum e Flavio Josepho 1755.

[5]) Titel von der Hand des Pädagogen Pestalozzi: Thesaurus Flavianus a .. J. B. Ottio confectus et proelo olim destinatus, nunc usibus privatis inserviens ejus pronepoti Henr. Pestaluzio ex dono avi Dm. Andreae Pestaluzii J. B. Ottii generi. Das Manuskript umfasst in 7 Bänden etwa 2000 Folioblätter. Ein specimen daraus ist gedruckt in Josephi opera ed. *Havercamp* II b (1726) 319—323, ein anderes vor *Ott's* eigenem spicilegium. *Ott* war 1661 geboren. Er starb nicht, wie *Krenkel* (s. Anm. 6) S. 1 nach *Leu,* helvetisches Lexikon XIV 338 angiebt, 1742, sondern laut *Meyss'* lexicon geographico-heraldico-stemmatographicum urbis et agri Tigurini, dem conspectus ministerii Turicensis (beide handschriftlich auf hiesiger Stadtbibliothek) und dem Totenbuch des Grossmünsters 1744 und zwar am 3. Oktober.

[6]) *Krenkel, Max,* Josephus und Lukas, Leipzig, Hässel, 1894. 354 S. 8 M. 10.—, Vorher: Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1873, 441—444.

ein Urteil ermöglicht ohne die Verpflichtung, den Josephus von neuem zu durchmustern. Allerdings wäre es jedenfalls vorsichtiger gewesen, dem Beispiel von *Seydel*[1]) zu folgen, der seine Parallelen zwischen der Geschichte Jesu und Buddha's nach dem Grade ihrer Beweiskraft in Klassen teilte und als unbedingt beweisend von mehr als 50 nur 5 bezeichnete. Freilich würden sich dem ziemliche Schwierigkeiten entgegengestellt haben; aber leichter als dem Leser, der es doch unter allen Umständen tun muss, wäre es dem Verfasser sicher gefallen. Und es hätte ihn nun eben zum guten Theil vor der ungünstigen Beurteilung, ja Abweisung seiner ganzen Arbeit bewahrt, die sie vielfach erfahren hat. Da er es nicht getan, hat man geglaubt, in jeder der angeführten Berührungen zwischen Lukas und Josephus finde er einen wirklichen und selbständigen Beweis der Abhängigkeit.

Ich verstehe trotzdem nicht, wie man, selbst wenn dem so wäre, über sein Buch so hat absprechen können. Es kann ja kaum erwünschtere Bücher geben als solche, von denen man nach Herzenslust subtrahiren darf, bei denen man aber sicher ist, zum Stoff nicht erst durch umständliche Forschungen etwas hinzufügen zu müssen. Wer macht denn von neuem diese Riesenarbeit, wenn sie unvollständig gemacht oder, um der Kritik keine Angriffspunkte zu bieten, unvollständig vorgeführt ist? 150 Jahre lang hat sie niemand gemacht. Und wer garantirt denn dafür, dass dem Einen nicht gerade etwas wichtig ist oder im Zusammenhang mit spätern Beobachtungen wichtig wird, was der Andere verächtlich bei Seite wirft? Die Epikureer z. B. oder die Bezeichnung *σεβόμενοι* für die Proselyten oder die Geldgier römischer Prokuratoren oder das Zusammenströmen vieler Menschen in Jerusalem zum Pfingstfest oder die Existenz von Obergemächern in den Anbauten des Tempels daselbst scheinen für einen christlichen Schriftsteller so selbstverständlich bekannte Dinge zu sein, dass man Anstand nehmen könnte, eine Parallele aus Josephus hierzu überhaupt anzuführen. Aber wie, wenn, wie meist in *Krenkel's* Nachweisungen, sich dieser mit Lukas zugleich in einzelnen Ausdrücken berührt? Oder wenn man zu *Krenkel's* Annahme kommt, dass Lukas von den Zuständen und Oertlichkeiten Palästina's keine eigne Kenntnis besass? War er auf indirekte Quellen angewiesen, so ist es ganz unumgänglich, zu fragen, nicht

---

[1]) Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre 1882. Etwas anders in seiner kürzlich mit Einarbeitung alles nötigen Materials in 2. Auflage erschienenen kleinen Schrift: Die Buddhalegende und das Leben Jesu.

blos, ob, sondern auch, wie viel etwa er gerade aus Josephus schöpfen konnte, und die Aufführung sämtlicher Berührungspunkte ist geradezu Pflicht.

Aber die erwähnte Auffassung von *Krenkel's* Meinung trifft ja gar nicht einmal zu. Oft genug sagt er so korrekt wie nur denkbar, man werde, „*sobald* man nur einmal die *Möglichkeit* einer Benutzung des Josephus durch Lukas einräume, sich schwerlich der Erkenntnis verschliessen können, dass diese Möglichkeit hier Wirklichkeit geworden", und weiter: die oder jene Annahme müsse „sich jedem empfehlen, der sich dem durch *so viele anderweitige Anzeichen* nahegelegten Ergebnis einer Beeinflussung des Lukas durch Josephus nicht zu entziehen vermöge". Damit man sieht, dass solche Aussprüche manchmal sogar ziemlich nahe bei einander vorkommen, führe ich ausser S. 121 und 154 noch S. 151, 157 und 162 an. Insbesondere aber bei der Zusammenfassung S. 283 hat *Krenkel* die Verschiedenheit der Beweiskraft seiner Parallelen mit einem Nachdruck betont, der wohl Beachtung verdient hätte.

Es fragt sich nun: soll man fordern, dass er diesen Gesichtspunkt bei jeder neuen Stelle bis zur Ermüdung hätte wiederholen sollen, oder soll man ihm gestatten, ihn nach mehrmaliger Aussprache vorauszusetzen? Wenn letzteres, dann hat man also nicht jede Parallele darauf anzusehen, ob sie, und zwar schon für sich allein, einen zwingenden Beweis der Abhängigkeit enthält, und sie zu verwerfen, falls sie dies nicht tut. Sie braucht dann nur unter der Voraussetzung angeführt zu sein, dass die Abhängigkeit im allgemeinen bereits bewiesen ist, und es braucht nicht einmal gemeint zu sein, dass sie diesen Beweis verstärke, sondern nur, dass sie das Bild der entlehnenden Tätigkeit vervollständige. Und bei der unglaublichen, oft in den grössten Sprüngen sich ergehenden Ideenassociation, in der wir uns fortwährend bewegen, kann man eine reichlich bemessene Auswahl von Stellen nur begrüssen.

Freilich, zu weit kann auch hier gegangen werden. Es sträubt sich Verschiedenes in mir, wenn ich es auch nur als Möglichkeit denken soll, dass Lukas z. B. für das Auftreten des Täufers deshalb das 15. Jahr des Tiberius angegeben habe, weil diese Grundlegung für das Christentum dem Erneuerungsbau des jüdischen Tempels parallel ist und dessen Beginn von Josephus in das 15. Jahr Herodes des Grossen gesetzt wird. Indessen muss gesagt werden, dass *Krenkel* hier ausdrücklich eine richtige Tradition über das 15. Jahr des Tiberius als ebenso möglich bezeichnet und dass *Keim* über jene erstgenannte Vermutung *Krenkel's* noch

Digitized by Google

hinausgegangen ist. Auch sonst ermässigt *Krenkel* sehr oft die Kombinationen seiner Vorgänger, ja, er verzichtet sogar auf den Beweis aus der mit dem Alten Testament in Widerspruch stehenden chronologischen Rechnung Act. 13, 20 f., die *Holtzmann* „vielleicht das deutlichste Zeichen" der Abhängigkeit nennt und die selbst *Schürer* „am ehesten beachtenswert" findet.

Im ganzen kann ich mich nur zu *Krenkel's* Hauptresultat bekennen. Verbrieft und versiegelt ist es allerdings nicht, und andemonstriren kann man es, wie *Krenkel* auch selbst betont, niemandem, der, etwa wegen der Konsequenzen für die Abfassungszeit der Lukasschriften[1]), absolut keine Lust hat, es anzunehmen. Aber wenigstens *Schürer's* an sich sehr beachtenswertes Argument scheint *Krenkel* mit Glück widerlegt zu haben, Lukas könne den Josephus deshalb nicht gelesen haben, weil er dessen Angaben gar zu falsch reproduzire. *Krenkel* macht dem gegenüber auf das Verhalten desselben Lukas zu seinen synoptischen Quellen oder dem Alten Testament aufmerksam, von denen er oft auf das Stärkste abweicht, oder auf Josephus selbst, der mehrfach den Herodot zitirt und doch über das Ende des babylonischen Reichs ganz anders als dieser berichtet, jedenfalls auf Grund einer Quelle, der er ebenso den Vorzug vor Herodot gab, wie Lukas vermutlich einer christlichen Quelle vor Josephus.

Anderwärts bekämpft *Krenkel Schürer's* Argument mit andern Mitteln; und hier ist es instruktiv, wie die Interessen in der Theologie sich kreuzen. *Schürer* fand an der Angabe über die Schatzung des Quirinius Luk. 2, 1 f. unhistorisch, dass sie sich über die ganze Welt erstreckt und in Palästina unter der Regierung Herodes des Grossen stattgefunden haben solle, der doch ein den Römern befreundeter, also selbständiger Fürst war. Daraus schloss er, Lukas könne diese Notiz nicht aus Josephus haben, da dieser zu dem Irrtum von der Allgemeinheit des Census keinen Anlass gebe und ihn chronologisch richtig erst nach dem Bericht über die zehnjährige Regierung des Archelaus, des Nachfolgers Herodes des Grossen in Judäa, einfüge. *Krenkel* weist nun S. 67 f. nach, dass *οἰκουμένη* gerade bei Josephus auch ein einzelnes Land bedeuten kann, und statuirt S. 72 einen beträchtlichen Zeitunterschied zwischen dem Auftreten (*ἐγένετο*) des Zacharias Luk. 1, 5, worunter er seinen Amtsantritt verstehen möchte, und der von 1, 8 an erzählten Verheissung eines Sohnes. Da nun nur ersteres

[1]) Die Schrift über den jüdischen Krieg vollendete Josephus kurz vor 79, die Archäologie 93 oder 94, die Schrift gegen Apion nach dieser, die Selbstbiographie etwas nach 100.

Digitized by Google

unter Herodes den Grossen gesetzt werde, könne letztere und dann auch die Schatzung nach des Lukas Meinung leicht längere Zeit nach dessen Tod stattgefunden haben. Bei Verfolgung des Interesses, die Angaben des Lukas aus Josephus abzuleiten, kommt *Krenkel* also zu Aufstellungen, die den Apologeten ein gefundenes Essen sein müssten. Wenn diese sie erst einmal entdeckt haben werden, urteilen sie über *Krenkel's* Buch vielleicht etwas weniger ungünstig. Lange dürfte die Freude freilich nicht dauern. Denn es entsteht dann die böse Frage, wie Lukas, wenn er der Geschichte gemäss die Schatzung (und damit auch die Geburt Jesu) ins Jahr 6 oder 7 unserer Zeitrechnung setzte, Jesum mit ungefähr 30 Jahren (3, 23) auftreten und somit möglichst spät unter Pilatus, d. h. (spätestens) Ostern 35, sterben lassen konnte. Je später man nämlich, um von der Zahl 30 nicht gar zu sehr abzuweichen, den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu setzt, desto länger wird der doch durch Mc. 1, 14 ausgeschlossene Zwischenraum zwischen dem nach Josephus kurzen Auftreten des Täufers im 15. Jahr des Tiberius, d. h. August 28 — August 29, und dem Auftreten Jesu.

Oft genug ist *Krenkel* von selbst dazu geführt worden, neben Josephus noch andere Quellen für Lukas ins Auge zu fassen, z. B. eine wahrscheinlich christliche für den Tod des Herodes Act. 12, oder Philo für die Abweichungen vom Alten Testament in Act. 7, 2—4. 22[1]). Solche Stellen zeigen, wie wertvoll es sein würde, die Fragestellung dahin zu erweitern, welches überhaupt die Quellen des Lukas gewesen seien. Natürlich ist diese Erweiterung

---

[1]) Ich erfülle eine Dankespflicht gegen einen meiner früheren Zuhörer, Herrn Pastor Dr. *Stubbe* in Kiel, wenn ich anfüge, dass er mir als Student zu Akt. 16, 24—34 eine Parallele in Euripides' Bacchen nachgewiesen hat. Nach Vers 436—441 sind den Bacchen, die König Pentheus von Theben gefangen gesetzt hat, die *Fussfesseln* von selbst abgefallen und die *Riegel* haben sich ohne sterbliche Hand geöffnet; sie sind auf den Kithäron entwichen und tanzen dort ihre Orgien (das Gleiche umschreibt Nonnus, Dionysiaca XLV 262—285). Nach Vers 502 f. lässt Pentheus den Dionysos an eine Pferdekrippe fesseln. Vers 606—628 erzählt dieser aber, dass er an seine Stelle einen Stier gezaubert habe, der nun gebunden worden sei. Darauf habe er ein *Erdbeben* erregt und das Haus in Brand und zum Einstürzen gebracht, während Pentheus mit dem Schwert auf ein Trugbild des Dionysos losgestürzt sei, das aus Luft bestand. Diese Parallele ist um so interessanter, als zu der direkt folgenden Szene Akt. 16, 35—39 bekanntlich *Zeller*, Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. 1865, 103—108 Lucian's Toxaris 27—33 herangezogen hat und die Thatsächlichkeit eines zu Philippi geschehenen Wunders durch I. Thess. 2, 2 äusserst unwahrscheinlich wird; denn Paulus würde, die Echtheit seines Berichts vorausgesetzt, es dann doch nicht sich selbst zum Verdienst anrechnen, mutig geblieben zu sein, sondern die in dem Wunder liegende göttliche Stärkung erwähnen.

Digitized by Google

eine riesige und darf der Abfassung einer Monographie über Lukas und Josephus nicht hindernd in den Weg treten. Aber verkennen lässt sich nicht, dass das ausschliessliche Hinblicken auf Josephus die Gefahr der Einseitigkeit mit sich bringt, und wenigstens in der Ausdrucksweise ist ihr *Krenkel* nicht entgangen.

Sachlich macht sie sich am meisten in seinen lexikalischen Zusammenstellungen fühlbar. Die Wörter, welche im Neuen Testament nur Lukas benutzt, gruppirt er in 4 Klassen: solche, die er weder mit LXX noch mit Josephus gemein hat, solche, die sich auch bei LXX, solche, die sich nicht bei diesen, aber bei Josephus, endlich solche, die sich bei beiden finden. Aus dem starken Überwiegen der dritten Klasse über die zweite schliesst er dann um so sicherer auf Benutzung des Josephus durch Lukas, als dessen Bekanntschaft mit den LXX natürlich feststeht.

Diese Tabellen sind nun aber, um zunächst die Anlage ins Auge zu fassen, rein alphabetisch. Da *Holsten* in allen Nekrologen als Vertreter einer mit ihm zu Ende gegangenen Epoche bezeichnet wird, so mag hier daran erinnert sein, dass wir von ihm, abgesehen von allem andern, die mustergültigste Probe einer Untersuchung des Wortschatzes einer Schrift besitzen in seinem Aufsatz über den Philipperbrief.[1]) Man mag sich wundern, dass sie zu dem Resultate der Unechtheit des Briefs geführt hat: aber mustergültig bleibt es, die Formwörter, d. h. die logischen Partikeln nebst *εἶναι* (und doch wohl auch *δύνασθαι*, *μέλλειν*, *δεῖ* und dergleichen), die zum Zustandekommen jeder Art von Sätzen unerlässlich und, sofern verschiedene Formen zu Gebote stehen, bei jedem Schriftsteller am ehesten stereotyp sind, zu trennen von den Begriffswörtern, und diese wieder in Verba, Substantiva, Adjektiva und Adverbia. Auch innerhalb dieser Klassen wird man nicht, wie noch *Holsten* tut, alphabetisch ordnen und dadurch z. B. *ὀσμή* und *εὐωδία* (Phil. 4, 18) auseinanderreissen dürfen, sondern trotz der Gefahr subjektiver Entscheidungen sachliche Gruppen bilden müssen. Mustergültig ist ferner bei einer Untersuchung über die Echtheit eines dem Paulus zugeschriebenen Briefs die durch alle obigen Klassen hindurchgehende Querteilung in Paulinisches, Nichtpaulinisches (was bei Paulus nicht vorkommt), Unpaulinisches (paulinische Wörter in einem bei Paulus nicht vorkommenden Sinn, z. B. *ἀρχή* = Anfang, bei Paulus nur = Engelklasse) und Widerpaulinisches (z. B. *ἐπιθυμία* im guten Sinn, während bei Paulus nur im schlimmen). Und mustergültig ist der Grundsatz: gegen die Echtheit entscheide nur Wider-

[1]) Jahrbücher für protestant. Theol. 1876, 282—317.

Digitized by Google

paulinisches. Unpaulinisches könne diesen Beweis höchstens verstärken; Nichtpaulinisches entscheide nur, wo die entsprechenden paulinischen Ausdrücke ganz nahe lagen oder wo es in Masse auftritt. Doch sind, wie diese letzte Zweiheit der Gesichtspunkte zeigt, in dem Nichtpaulinischen immer noch 2 Klassen verbunden: Ersetzung für Paulus ständiger Wörter durch andere, die er nie gebraucht, und Anwendung von solchen, die er ebenso gut gebrauchen würde, wenn er auf diese Dinge zu reden käme. Erstere kommt dem Widerpaulinischen nahe, z. B. wenn der Hebräerbrief für Formwörter wie „daher“ oder „immer“ *ὅθεν* bezw. *διαπαντός* oder *εἰς τὸ διηνεκές* liebt oder den verglichenen Gegenstand zu einem Comparativ mit *παρά* oder *ὑπέρ* fügt, was alles Paulus ständig anders ausdrückt; letztere kann, wie *Holsten* mit Recht sagt, nur bei grosser Anzahl das Urteil beeinflussen, während es im einzelnen Falle natürlich gar nichts zu besagen hat, dass der Hebräerbrief *ὕδωρ* gebraucht und Paulus nicht, da dieser es doch unbedingt angewendet hätte, sobald er von Wasser zu sprechen Veranlassung fand.

Für *Krenkel,* der zwei Schriften nicht auf Identität oder Verschiedenheit ihres Verfassers, sondern auf Benutzung der einen durch die andere zu untersuchen hatte, würde sich nächst der Scheidung der Formwörter u. s. w. hieraus nach Analogie als Forderung ergeben, die dem Lukas mit Josephus gemeinsamen Wörter darnach zu gruppiren, ob sie die unbedingt naheliegenden waren oder auch durch andre ersetzt sein könnten, und im letztern Falle, ob sie auch sonst verbreitet waren oder nicht. Man braucht, was das Zweite betrifft, nur *Grimm's* Lexikon aufzuschlagen, um zu sehen, dass z. B. *χάριν καταθέσθαι* auch bei Herodot, Thucydides, Xenophon, Demosthenes, *ἀναδιδόναι* auch bei Polybius und Plutarch, *διδόναι ἑαυτὸν εἴς τι* wie Act. 19, 31 und *πολιτεία* = Bürgerrecht auch bei Polybius und Diodor sich finden. Wie ganz anders, wenn ein Wort nur bei Josephus nachweisbar ist! Und doch fehlt *ἀποτάσσεσθαι,* auf das *Nestle,* philologica sacra 50 aufmerksam macht und das *Grimm* ausserhalb des Neuen Testaments nur aus Josephus und Philo zu belegen weiss, bei *Krenkel* mit Recht, weil es auch bei Marcus und Paulus vorkommt, also geläufig war. So leicht können derartige Beobachtungen irreführen.

Wie rasch wir in der neutestamentlichen Kritik leben, kann man daran sehen, dass schon manches bei *Krenkel* zu ändern wäre um der neuern Versuche der Quellenscheidung an der Apostelgeschichte willen, die er der Zeit ihres Erscheinens nach vielleicht kaum noch hätte berücksichtigen können. Die Frage z. B., ob das Haus, in dem die Pfingstgeschichte sich abspielt (2, 2),

dasselbe sein soll wie das 1. 13 genannte, oder ob deren Zeugen in Jerusalem ansässig waren (2. 5), kann heute nicht mehr auf Grund des einheitlichen Textes allein besprochen werden.

Als bleibendstes Resultat der verwandten Quellenscheidungen in der Apokalypse habe ich im Jahrgang 1894 S. 223 die Aussonderung einzelner Glossen bezeichnet. Es scheint mir hohe Zeit, dieses Resultat auch auf die Apostelgeschichte anzuwenden. Deren Kritiker schälen sorgfältig ganze Quellenschriften aus ihr heraus: aber was kleine Satzteile betrifft, so hat erst *Blass* in seiner zweiten Bearbeitung des Textes[1]) gesehen, dass 22. 13 *εἰς αὐτόν* mit der sahidischen Übersetzung und der lateinischen des codex Cantabrigiensis (D) gestrichen werden muss, da sonst gar nicht gesagt wäre, dass Paulus nach seiner Erblindung wieder sehend wurde. Der Urheber des *εἰς αὐτόν* fasste das *ἀνέβλεψα* irrig in dem gewöhnlichen Sinne des Aufblickens.

7. 38 klammert *Blass* nur *ἀγγέλου τοῦ* ein, wodurch Übereinstimmung mit Vers 44 hergestellt wird. Ob das Fehlen der Worte im gigas librorum das Ursprüngliche ist, steht dahin. Aber jedenfalls ist Moses in der Wüste mit dem, der auf dem Berge Sinai mit ihm redete, nicht *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* zusammengekommen. Diese drei Worte passen nicht einmal dann, wenn man hinzunimmt: und mit unsern Vätern (zusammengekommen), sondern höchstens zu diesem letzten Glied allein: und (der) in der Versammlung unserer Väter (war). Dann wären sie dicht vor *τῶν πατέρων* zu rücken, wobei übrigens auch das *μετά* vor diesem wiederholt werden könnte: und (der) in der Versammlung mit unsern Vätern (zusammenkam). Noch eher aber scheinen sie eine Randbemerkung zu sein, durch die ein alter Leser sagen wollte, dass das Zusammentreffen mit den Vätern *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* stattgefunden habe. Der nächste Abschreiber würde sie dann für einen von seinem Vorgänger ausgelassenen Teil des Textes gehalten und an falscher Stelle eingefügt haben.

Bei 8. 26 müht sich die Exegese noch immer mit der Frage ab, ob *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* sich auf Gaza beziehe, was direkt vorhergeht, oder auf den von Jerusalem dorthin führenden Weg. Ersteres würde sachlich zutreffen, aber hier keinesfalls Erwähnung verdienen. Letzteres kann jedenfalls nicht diesen Weg von einem andern zwischen denselben Städten unterscheiden wollen, da dann sicher *ἥ* statt *αὕτη* stände. Aber auch *Blass'* Meinung, das Sätzchen zeige, warum es des Engels bedurft habe, befriedigt nicht, da dem

---

[1]) Acta apostolorum .. secundum formam quae videtur Romanam. Leipzig, Teubner, 1896.

Digitized by Google

Philippus für eine Begegnung mit dem Kämmerer eine Anweisung über die richtige von mehreren Strassen durch den Engel auch dann nötig war. wenn die Strasse durch bewohnte Gegenden führte: scheute er sie aber wegen *ἐρημία*, so stände etwa *εἰ καί*, keinesfalls *αὕτη*. Wir haben es höchst wahrscheinlich mit der Randbemerkung eines Mannes zu thun. der — nach *Krenkel's* Nachweis S. 345 vielleicht aus Strabo — wusste. dass Gaza zerstört war, und sich wunderte, es als Zielpunkt angegeben zu sehen. Doch man möchte sich fast scheuen. hiervon umständlich zu sprechen. da diese Konjektur, wie ein Blick in die Teylerschen Preisschriften über conjecturaalkritiek von *van Manen* und *van de Sande Bakhuyzen*, ja in *Meyer's* Kommentar lehrt. schon von *Wesseling, Wassenbergh* u. A., ja schon von *Beza* gemacht worden ist.

Eine recht beachtenswerte Konjektur[1]) hat auch *Krenkel* geliefert. Die Anhänger des Aegypters Act. 21, 38 werden hier auf 4000, bei Josephus auf 30 000 angegeben. Dies könne auf Verwechselung der Zahlzeichen Δ und ͵Δ beruhen. Aber auch sonst bietet sein Buch eine Menge Wertvolles, was man nicht unbedingt darin suchen würde: eine Charakteristik der Abweichungen des 3. Evangeliums von dem ersten und zweiten S. 36—48, eine Quellenscheidung in der lukanischen Kindheitsgeschichte S. 71 f. (wobei ihm freilich die ausgezeichnete Arbeit von *Hillmann*[2]) unbekannt geblieben zu sein scheint), Beispiele aus der Profanliteratur für literarische Entlehnung und dabei vorkommende Irrtümer S. 34 f. 168—170, eine Übersicht der Zeitangaben in der Apostelgeschichte S. 262, eine eigene Hypothese über Simon Magus S. 178—190. Kurz, es werden auch die mit reicher Belehrung von ihm scheiden, welche sich gegen vieles von seinem Inhalt ablehnend verhalten.

Endlich sei noch auf die neuen Aufgaben hingewiesen, die *Krenkel* am Schluss seines Buches stellt, nämlich die Untersuchung der Berührungen zwischen Josephus und den übrigen Büchern des Neuen Testaments, speziell der Apokalypse, dem Johannes-

---

[1]) Gelegentlich sei auf 2 neue Konjekturen des Philologen *Naber* in der holländischen Zeitschrift Mnemosyne 1895, 267—269 hingewiesen. Für *βοηθείαις* Act. 27, 17 setzt er *βοείαις*: sie benutzten Riemen, indem sie ihn unterbanden (den Kahn; *τὸ πλοῖον* will *Naber* nämlich streichen, was aber mit der Konjektur *βοείαις* nicht notwendig zusammenhängt). Und für *σῖτον* 27, 38 schlägt er *ἱστόν* vor, weil die Ladung, die bei einem von Alexandrien nach Rom gehenden Schiffe (27, 6) wahrscheinlich in Getreide bestand, schon Vers 19 hinausgeworfen ist.

[2]) Jahrbücher für protestantische Theologie 1891, 192—261. Dazu jetzt *Völter*, Theologisch Tijdschrift 1896, 244—269: Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas (deutsch geschrieben).

Digitized by Google

evangelium, den Pastoralbriefen, dem ersten und besonders dem 2. Petrusbrief, sowie den neutestamentlichen Apokryphen.

Auf Wunsch bringe ich auch noch die „Grammatik des neutestamentlichen Griechisch von *Friedr. Blass*“[1]) zur Anzeige, obgleich das Urteil eines Konkurrenten wenig Anspruch auf Beachtung hat. Indessen kann ich mich vor dem Vorwurfe der Parteilichkeit wohl am besten dadurch schützen, dass ich gar nichts Ungünstiges über das Buch sage. Es versteht sich von selbst, dass der Erneuerer von *Kühner's* grosser griechischer Grammatik auch zur Bearbeitung der neutestamentlichen Gräzität von philologischer Seite vollständig ausgerüstet war. Die Theologen bekommen also hier einmal ein wirklich philologisches Buch in die Hand und werden ja wohl bemerken, dass da noch ganz andere Anforderungen gestellt werden, als wenn ein Theolog etwas Berücksichtigung der Philologie zu erzielen sucht. Die Kürze des Buches ist z. B. schon im Ausdruck durch eine Knappheit erreicht, die ich angesichts der Erfahrungen bei meinem Anteil am neutestamentlichen Handkommentar nie mehr wagen zu dürfen glaube. Auch über die Abkürzungen im Handkommentar hat man ein Geschrei erhoben, das auf viele Autoren ganz einschüchternd gewirkt hat; über die um das Drei- oder Vierfache weiter gehenden Abkürzungen in einem philologischen Buche wird man jedenfalls kein Geschrei erheben, sondern sie als ganz in der Ordnung befindlich hinnehmen.

Echt philologisch ist es auch, dass bezüglich der Varianten des Textes auf die Handschriften zurückgegangen wird und diese einzeln vorgeführt werden. Wie ich meine Theologen kenne, werde ich doch lieber bei meiner Methode bleiben, meist nur die berühmtesten neuern Ausgaben heranzuziehen. Von hundert Theologen verbinden — leider — doch kaum mehr als zwei oder drei einen richtigen Begriff damit, wenn sie vom Codex A, B, C, H, L, P u. s. w. hören. Auch das Urteil eines Rezensenten wird mich hierin nicht irre machen, meine Bearbeitung von *Winer* werde dadurch mehr eine Grammatik der Editoren als der Autoren. Gesetzt, ich hätte, statt das vergriffene und dringend verlangte Buch in Angriff zu nehmen, als das von *Blass* noch nicht existirte, erst die Riesenarbeit einer eigenen Herstellung des neutestamentlichen Textes überhaupt unternehmen dürfen — wer garantirt mir denn dafür, dass ich damit Gnade vor den Augen dieses Rezensenten gefunden hätte? Die Ausgaben von *Tischendorf* und von *Westcott* und *Hort* dagegen sind anerkannt. Überschätzt wer-

[1]) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1896. 329 S. 8. M. 5.40.

Digitized by Google

den sie dabei auch nach meinem Urteil: aber da es keine bessern gibt, verlangt man mit Recht eine Erklärung der sprachlichen Erscheinungen, die man in ihnen findet.

Bei *Blass* ist auch dies echt philologisch, dass er die Orthographie nach eigenem Dafürhalten feststellt, ohne sich an die von *Tischendorf* oder *Westcott* und *Hort* zu kehren. Rezensenten, deren Einsicht mit der Sicherheit ihres Auftretens nicht immer gleichen Schritt hält, haben unter Berufung auf *Blass* meine Zusammenstellungen über deren Schreibungen für prinzipiell verfehlt erklärt. Sie scheinen zu glauben, dass ich sie durch ihre Vorführung sämtlich billige. Dass ich an hervorragender Stelle (§ 5, 1) mit dem grössten Nachdruck das Gegenteil gesagt habe, braucht ein Rezensent ja nicht gelesen zu haben. Aber mit dieser Reserve sie aufzuführen wird in einer etwas ausführlicheren Grammatik ja wohl nicht verboten sein; die Besitzer einer solchen Ausgabe haben sogar ein Anrecht darauf, und zwar um so mehr, als eine sichere Entscheidung der Fragen, über die hier Schwanken herrscht, in vielen Fällen gar nicht möglich ist.

Während des Druckes kommt eine Nachricht, die ein Ereignis von der grössten Tragweite bedeutet. *Tischendorf* und *Westcott-Hort* sind überholt, vor allem aber der textus receptus hoffentlich definitiv beseitigt durch eine Ausgabe des Neuen Testaments, die *Nestle* bei der Württembergischen Bibelgesellschaft in Stuttgart demnächst für 70 Pfennige, gebunden für 1 Mark, mit dem revidirten Luthertext gebunden für 1.60 erscheinen lässt. Der griechische Text ist nach guten Grundsätzen festgestellt, alle Lesarten von *Tischendorf* und *Westcott-Hort* beigefügt, ausserdem aber eine geschickte Auswahl anderer, die *Tischendorf* und *Westcott-Hort* in ihrer Einseitigkeit ausschlossen.

Nicht minder ein Ereignis ist aber „das Neue Testament übersetzt in die Sprache der Gegenwart", das uns Pastor *Kurt Stage* in Hamburg auf den Weihnachtstisch gelegt hat. Die Sprache der Gegenwart redet ja auch schon *Weizsäcker;* aber seine Übersetzung kostet noch immer 3 Mark 50 Pf., die von *Stage* dagegen, die in *Reclam's* Universalbibliothek erschienen ist, 1 Mark, gebunden 1.50. Sehr glücklich angewendet sind unscheinbare, aber gut erläuternde Einschaltungen in kleinerem Druck und ganz kurze Anmerkungen. Also künftig *Nestle* für Gymnasium und Universität, *Stage* für Jedermann, der um einen ganz billigen Preis das Neue Testament in modernem Deutsch nach gut fundirter wissenschaftlicher Feststellung kennen lernen will.

Ueber Friedrich Nietzsche.

Nach einem in der Versammlung des Liberal-theologischen Vereins in Zürich gehaltenen Vortrag von Prof. P. Christ.

„Nietzsche und kein Ende!“ möchte man gegenwärtig nicht selten ausrufen. Denn während der unglückliche, wie es scheint, unheilbarer Geistesstörung anheimgefallene Träger dieses Namens in tiefster Stille und völliger Gleichgültigkeit gegen die Welt seine Tage hinbringt, beschäftigt sich die Welt um so lebhafter mit ihm. Wie kaum ein anderer philosophirender deutscher Schriftsteller der Gegenwart ist er der Gegenstand eifriger Lektüre und Nachfrage auf den öffentlichen Bibliotheken, privater Unterhaltung namentlich unter jungen Leuten, zumal Studirenden, belehrender Vorträge und wissenschaftlicher Diskussionen in Vereinsversammlungen und besonderen Schriften, die bereits zu einer eigenen Nietzsche-Literatur sich angehäuft haben; ja auch Drama und Tonkunst haben Gedanken und Worte von ihm — „Jenseits von gut und böse“, „Also sprach Zaratustra“ — in eigenen Schöpfungen verwertet. Es fehlt nicht an Anhängern Nietzsches unter Gebildeten und Halbgebildeten, unter Männern und Frauen, nicht an einer Art Nietzsche-Gemeinde, jedenfalls nicht an einem Nietzsche-Kultus, wie die Worte eines seiner überschwenglichsten Verehrer beweisen: „Es kam eine grosse Sehnsucht über mich ... nach einem „neuen Gotte!“ ... einem frischen, fröhlichen Erdengott, einem machtvollen, übermütigen Drachentöter! Ich fand ihn — in Friedrich Nietzsche.“ — Mit einer solchen Erscheinung muss auch der Theologe etwas gründlicher bekannt sein, wozu Einiges beizutragen den Zweck dieses Vortrags bildet.*)

Nietzsches Person gedenke ich darin möglichst aus dem Spiele zu lassen. Wer sich für dieselbe und ihren Lebensgang näher interessirt, findet hinlängliche, wo nicht überreiche Auskunft in der einlässlichen Nietzsche-Biographie seiner Schwester

*) Der Kürze wegen wird bei dessen Wiedergabe im Druck aller gelehrte Apparat bei Seite gelassen, so die Aufzählung sämtlicher hier in Frage kommender Schriften Nietzsches, die Angabe der Stellen in denselben, die hier wörtlich zitirt oder nach ihrem Sinne verwendet worden sind.

Digitized

Elisabeth Förster-Nietzsche. Mir widerstrebt es, einen Unglücklichen, dessen Schicksal unser tiefstes Mitleid herausfordert, seiner Persönlichkeit nach zu beurteilen: dieses Urteil sollte ja so schonend als immer möglich ausfallen, und das würde mir wohl nicht überall leicht werden, da Person und Lehre sich nun einmal nicht ganz von einander trennen lassen. Denn wie sehr man sich auch vor lieblosem Richten hüten mag und muss, wie gern man es auch zugibt, dass der Mensch oft viel, viel besser ist, als sein System, es kann einem doch vernünftiger und billiger Weise nicht verwehrt werden, was sich einem gerade in diesem Fall wie mit Gewalt aufdrängt, zwischen der Lehre des Mannes und seinem Leben, bezw. seinem jetzigen Leiden einen inneren Zusammenhang zu suchen. Und da geht meine Meinung, bessere Belehrung vorbehalten, dahin: Entweder ist Nietzsche durch dieselbe, die ja in manchen Stücken das Gepräge einer Irrenhausphilosophie trägt, jedenfalls sehr geeignet ist, Verfolgungs- und Grössenwahn zu wecken, zum Irren geworden, oder sie ist ein Zeugnis schon ursprünglich bei ihm vorhanden gewesener, in der Folge immer mehr zunehmender geistiger Abnormität, welche letztere Annahme sich auch als die für ihn entlastendere eher empfehlen dürfte.

Eine pathologische Erscheinung ist Nietzsche in jedem Falle, ja wohl die krankhafteste unter den bedeutenderen literarischen Erscheinungen zu Ende dieses Jahrhunderts, trotz seines glänzenden Styls, seiner Meisterschaft im Aphorismus, seiner oft so treffenden kritischen Bemerkungen, seiner vielen geistreichen aperçus und so mancher richtiger Einblicke in Natur und Menschenleben, mancher Lichtpunkte im Einzelnen, die in seinen Schriften sich finden. Unverständlich sind mir dem gegenüber die Komplimente oder sagen wir lieber Anerkennungen und Rücksichten, die ihm selbst von theologischer Seite gespendet werden. Von „positiver“ Seite erfährt er gelegentlich jetzt noch eine Freundlichkeit der Behandlung, die auffallen muss angesichts der oft so harten Urteile, die weit minder negative und radikale Geister sich von ihr gefallen lassen müssen; man scheint es ihm hier nicht vergessen zu haben, dass er einst an Strauss sich seine Rittersporen verdient, sich als machtvollen Drachentöter bewiesen hatte, wie Mancher, wenn auch ganz mit Unrecht, noch jetzt meinen mag. Aber auch von Seite freierer Theologen wird im Anerkennen und Hervorheben von Lichtseiten an ihm des Guten zu viel getan, wenn man ihn in einem Atemzug als „Theologen und Antichristen“ bezeichnet und gewissermassen eine theologische Ader bei ihm entdecken will, die im Wesentlichen doch nur darin bestand, dass er der Sohn eines lutherischen Pastors war, oder wenn man in

Digitized

seiner Lehre eine für die Zukunft hoffnungverheissende Seite zu erblicken glaubt. Gegen die Religion gerade und speziell gegen das Christentum hat Nietzsche das Stärkste gesagt, was seit den Zeiten der römischen Christenverfolgungen vielleicht je gesagt wurde. Seine Religionsfeindschaft war ein Erbstück von Schopenhauer, welcher, mit Richard Wagner zusammen, die Bahn seines Denkens anfangs längere Zeit bestimmte, bis er sich entschieden und für immer von beiden abwandte. Zweierlei aber hat er auch dann noch von Schopenhauer behalten und hat es noch überboten: seine Gottesleugnung und seine Menschenverachtung. Über das Christentum sagt er am Schlusse seines „Antichrist", seiner letzten und schrecklichsten Schrift: „Ich *verurteile* das Christentum: ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen. Sie ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen. Sie liess nichts mit ihrer Verderbnis unberührt, sie hat aus jedem Werte einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelen-Niedertracht gemacht... „Humanitäre" Segnungen des Christentums! Aus der humanitas einen Selbstwiderspruch, eine Selbstschändung, einen Willen zur Lüge um jeden Preis, eine Verachtung aller guten und rechtschaffenen Instinkte herauszuzüchten! Das wären mir Segnungen des Christentums. Ich heisse das Christentum den Einen grossen Fluch, die Eine grosse, innerliche Verderbtheit, den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, *klein* genug ist, den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit." So verurteilt Nietzsche das Christentum nicht etwa wegen verstandeswidriger Dogmen und Wunderberichte, die er mit ihm verknüpft findet, sondern gerade um dessetwillen, was sonst die entschiedensten Gegner solcher Aussenseiten an ihm anerkennen und hochhalten, was selbst Schopenhauer an ihm gepriesen und in seine Moral aufgenommen hatte, seinen humanen, mitleidsvollen Charakter. Was will es angesichts dessen bedeuten, wenn er in derselben Schrift vorher über Jesus einige anerkennende Worte findet, die man ja gerne liest, die einem ordentlich wohl tun können, aber mit dieser Verkennung einer der schönsten Seiten des Christentums übel genug harmoniren und durch Anklagen an andern Stellen, die dessen Stifter selbst treffen, wieder aufgewogen werden?

Wie kein Theologe, so ist Nietzsche eigentlich auch kein Philosoph, sondern ein philosophischer Dilettant von glänzendem Talente. Es ist zwar zu weit gegangen und unrichtig, wenn man behauptet, er sei gar nicht ernst zu nehmen; richtig aber ist, dass er kein strenger Denker, kein Systematiker ist. Es ist unmöglich, seine Aussagen, Einfälle und Ausfälle zu einem geschlossenen System

Digitized by Google

einer einheitlichen Weltanschauung zusammenzufügen. Auch will Nietzsche selbst von der Philosophie nichts wissen; denn die Philosophen sind ihm allesamt Advokaten ihrer Vorurteile. Über ihre ganze Schar äussert er sich höchst geringschätzig. Im Altertum anerkennt er im Grunde nur *Heraklit,* in der Gegenwart nur *Schopenhauer* und neben ihm noch *Hegel. Sokrates* dagegen gehört ihm zum Pöbel, ist ihm ein Hanswurst von echter Rachitiker-Bosheit, *Kant* ist ihm der verwachsenste Begriffskrüppel, sein kategorischer Imperativ steife Tartüfferie. Nicht säuberlicher verfährt er aber auch mit andern Forschern und verschont selbst unsern zweitgrössten Dichterfürsten nicht: *Schiller* ist ihm ein Moraltrompeter von Säckingen, *Sybel* und *Treitschke* sind arme Historiker mit dick verbundenen Köpfen.

Das Problem, das Nietzsche zu lösen unternimmt, ist nicht das allgemeine von Welt-Ursprung, -Entwicklung und -Ziel. Hiefür finden sich bei ihm nur Ansätze und Andeutungen, nach *Stein* metaphysische Floskeln und erkenntnistheoretische Bizarrerien. Sein Problem ist vielmehr das engere, spezielle „des Menschen in seiner Kultur, Moral und Geschichte“. Sein ganzes Philosophiren geht aus von *Schopenhauer* und ist nur zu begreifen an der Hand von dessen System, sowohl, wo es mit diesem übereinstimmt, als wo es ihm widerspricht. Ich will versuchen, diess in möglichster Kürze zu zeigen.

Zu Schopenhauers *subjektivem Idealismus* zunächst, in welchem dieser die Erkenntnistheorie von *Kant* weiter führt und überbietet, verhält Nietzsche sich ablehnend. Für Schopenhauer nämlich ist die Welt zwar nach ihrem Wesen und Kern (dem Ding an sich), ihrer Innenseite Wille, nach ihrer (gleichsam) äusseren Seite jedoch nur *Vorstellung, meine Vorstellung;* denn als Objekt der Erkenntnis, dessen allgemeine Formen: Raum, Zeit, Kausalität nicht in ihm selbst, sondern im Subjekt, in dessen Bewusstsein a priori als blosse Vorstellungen liegen, ist die Welt nur da für das vorstellende Subjekt und verschwindet mit ihm, wie das Subjekt umgekehrt mit dem Objekt: Die Welt ist erst da mit dem ersten Auge, das sie wahrnimmt, und wäre es nur das eines Insekts, und mit dem denkenden Subjekt fällt die ganze Körperwelt weg. Die Welt hat daher keine Realität im Sinne des (gewöhnlichen) Realismus, als Existenz von Dingen an sich selbst, abgesehen von unserer Vorstellung: sie gleicht vielmehr dem Traum; es ist die Maja (altindische Göttin), der Schleier des Trugs, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen lässt, von der man nicht sagen kann, dass sie sei, noch dass sie nicht sei.

Von diesem auf die Spitze getriebenen subjektiven Idealismus, den man auch wohl *Illusionismus* nennen kann, will Nietzsche nichts wissen, aber auch nicht von dem Ausgangspunkt desselben, der Kant'schen Lehre, dass wir nur Erscheinungen (Bilder in unserem Bewusstsein), nicht die Dinge an sich erkennen, dass der von der Aussenwelt uns gebotene Erfahrungsstoff durch unsere eigenen subjektiven Zuthaten, insbesondere durch den ihn einfassenden subjektiven Rahmen des Raums und der Zeit, so zubereitet und alterirt werde, dass er, wie der Widerschein eines leuchtenden Körpers, der auf einer Glasfläche manigfaltig gebrochen wird, nicht mehr die Sache selbst rein und unvermischt in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit darstellt. Im Gegensatze hiezu behauptet Nietzsche *„die Sinne lügen nicht,* sofern sie uns das Werden, Vergehen, den Wechsel der Dinge zeigen: erst wir mit unserer Vernunft legen die Lüge hinein (z. B. die Einheit, Dinglichkeit, Substanz), fälschen ihr Zeugnis" — und das Ding an sich als die angeblich wahre, aber unerkennbare Welt ist in jeder Gestalt, als ein horrendum pudendum der Metaphysiker, Gegenstand seines beissendsten Spottes. Möchte man hierin einerseits, abgesehen von jener Anklage gegen die Vernunft, die berechtigte Reaktion eines gesunden Realismus erkennen und begrüssen*), so ist andererseits doch noch mehr zu bedauern, dass Nietzsche mit dem unklaren Begriffe des Dings an sich auch sofort irrigerweise alles geistige, ideelle Sein zusammennimmt und verwirft. „Die „scheinbare" Welt ist die einzige, die „wahre Welt" ist nur hinzugelogen" — das heisst offenbar bei ihm nicht nur: Die vermeintlich blossen „Erscheinungen"

---

*) Dieses Urteil wird ohne Zweifel vielfachem Widerspruche begegnen, da die Kant'sche Lehre vom Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung und von der Idealität des Raumes und der Zeit zahlreiche Anhänger hat, ja oft geradezu als ein Hauptverdienst Kants und als die kräftigste Waffe im Kampf wider den Materialismus betrachtet wird. Ich halte jedoch umgekehrt dafür, dass diese Idealität vom Raum und Zeit einer der schwächsten Punkte in der Lehre des grossen Denkers sei und dass trotz *Lüdemanns* scharfer Bestreitung der entgegenstehenden Ansicht *Biedermanns* in den „Protestantischen Monatsheften" die richtigere Erkenntnis bei dem letzteren sich finde, welcher — ähnlich wie *Ed. v. Hartmann, Zeller* u. A. — im Gegensatz zu diesem subjektiven Idealismus, wie zu einem naiven, vulgären Realismus einem reinen, wissenschaftlichen Realismus huldigt, wonach Raum und Zeit nicht blos subjektive Anschauungsformen, sondern *zugleich objektive Seinsformen der Dinge* sind, und wir diese wahrnehmen, zwar nicht in ihrer unmittelbaren Objektivität, wohl aber so und ganz so, wie sie in ihrer Seinsbeziehung auf uns sind, in Form *homogener, treuer Bilder,* nicht heterogener Zeichen, das rätselhafte, unerkannt bleibende Ding an sich aber nichts ist, als die Materie.

Digitized by Google

spiegeln und geben uns die wirkliche Welt wieder, sondern auch: „Es gibt nur eine Welt des Sinnlichen, keine geistigen Realitäten, wie Ideen u. dgl. Nietzsche ist somit *Sensualist;* dennoch polemisirt er, wie Schopenhauer, gegen den *Materialismus* mit seinem Glauben an den Stoff, die Materie, die Atome, seiner „mechanistischen Tölpelei“. Allein Nietzsche bringt dem Materialismus selbst reichlichen Tribut mit seiner Leugnung des Zwecks in der Natur, den selbst Schopenhauer in gewissen Grenzen noch anerkannt hatte, ja sogar ihrer Gesetzmässigkeit, die nur auf pöbelmännischer, Alles gleich machender Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche beruhe, und mit seiner Leugnung der Seele nicht blos als unteilbarer und unvertilgbarer Monade, sondern auch als Einheit von Denken und Wollen, als Subjekt geistiger Tätigkeit oder Ich, als geistiger Realität überhaupt, wiewohl er in seinen Aussagen über sie schwankt und nicht konsequent ist. Er will den Begriff der Seele nur gelten lassen im Sinne einer Subjekts-Vielheit, wie er denn gelegentlich von einer Mehrheit von Seelen im Individuum, ja von Unterseelen spricht, eines Gesellschaftsbaues der Triebe und Affekte, des einzig Echten und Bedeutenden am Menschen, wogegen er von der Vernunft je länger, je geringer gedacht hat. Real gegeben scheint ihm nur die Welt unserer Begierden und Leidenschaften, und das Denken nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander. „Leib bin ich und Seele“ — so redet das Kind. Aber der Erwachte, der Wissende spricht: „Leib bin ich ganz und gar und nichts ausserdem, und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“

Neben seinem subjektiven, erkenntnistheoretischen Idealismus gibt es für Schopenhauer auch einen *objektiven,* sachlichen *Idealismus,* der jedoch auf einen sehr kleinen Teil der Welt und des Lebens beschränkt ist und die einzige, lichte Partie in seinem System bildet: den Idealismus der *Kunst* als Erkenntnis und Abbildung der (platonischen) Ideen, die freilich in dasselbe wenig hineinpassen. Auch dieser objektive Idealismus wird von Nietzsche — mit dem Platonismus überhaupt — gänzlich verworfen. Dabei werden die Schwächen der einseitigen, ob auch geistreichen Ästhetik Schopenhauers treffend nachgewiesen und bekämpft, freilich nur zu Gunsten ebenso einseitiger Anschauungen. Da dies ganze Gebiet indess für unsern Zweck weniger Bedeutung hat, so will ich nicht näher auf dasselbe eingehen.

Das Zentrum des Schopenhauer'schen Systems bildet seine *Willenslehre.* Nach ihm ist der Wille nichts spezifisch Menschliches, sondern eine allgemeine, auch in der Natur wirkende Kraft, ein Prinzip, welches das Wesen der Welt ausmacht, das

Kant'sche Ding an sich, das ausser Raum und Zeit ist, ja als *Wille zum Leben,* als blinder, vernunftloser, unersättlicher Drang zum Dasein, auch der Welt schöpferischer Grund. Dieser Wille in seinem ausserzeitlichen Sein völlig frei, bestimmt sich willkürlich, ohne Grund und Zweck, zum Dasein und Sosein in der Welt, in jedem Individuum, kommt in jedem Lebewesen ganz zur Erscheinung, ist aber in dieser zeitlichen Existenz, völlig unfrei, als die eben durch jenen ausserzeitlichen Entscheidungsakt unabänderlich determinirte Erscheinung des Urwillens, als unveränderlicher Charakter dieses Lebewesens. — Von dieser Lehre nun behält Nietzsche die naturhafte, nicht spezifisch menschliche und ethische Beschaffenheit des Willens, seine völlige empirische Unfreiheit, seinen Primat unter den (sog.) Seelenkräften bei, verwirft aber seine metaphysische Bedeutung als ausserzeitliches, immaterielles Weltprinzip, seine ausserzeitliche Freiheit, mit ihr auch jede Verantwortlickeit, während Schopenhauer eine solche noch in seiner Weise festzuhalten und mit jener transcandenten Freiheit zu begründen suchte, und setzt an die Stelle des Willens zum Leben bestimmter und charakteristisch für seine Denkart den *Willen zur Macht,* den er überall, in aller wirkenden Kraft, auch in der Natur, in allen organischen Funktionen, in Ernährung und Zeugung, wie in allem überlegten Handeln und Treiben der Menschen thätig findet. „Alles Geschehen in der organischen Welt ist nur ein Ueberwältigen, Herrwerden durch den Willen zur Macht." — „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich den Willen zur Macht, und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen Herr zu sein." Die ganze Psychologie kann nach Nietzsche den rechten Weg zu den Grundproblemen der Wissenschaft nur darin finden, dass sie als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht gefasst wird; damit wird sie die Herrin der übrigen Wissenschaften werden.

Aus Schopenhauer's Lehre vom blinden, vernunftlosen, unersättlich gierigen Lebewillen als Wesen und Kern, als Prinzip der Welt folgt mit Notwendigkeit sein *Pessimismus,* seine Lehre von der denkbar schlechtesten Beschaffenheit dieser Welt als des Werks jenes Willens, das nicht besser sein kann, als sein Meister, und von dem Leben als wesentlichem Leiden oder dem Elend des Daseins, aus der Willenslehre und dem Pessimismus zusammen seine *Mitleidsmoral* und seine Lehre von der *Willensverneinung,* welche beide vereint seine Ethik ausmachen. Wie stellt sich Nietzsche zu diesem Teile des Schopenhauer'schen Systems? Den *Pessimismus* verwirft er im obigen allgemeinen Sinne ganz; Schopenhauer und Wagner sind ihm aus hochverehrten

Digitized by Google

Meistern zu Antipoden geworden, weil sie „das Leben verneinen, verleumden“, und über den ersteren macht er sich lustig, weil er Pessimist sein wolle und dabei doch die Flöte blase. Auch hier ist Nietzsche als Verfechter des gesunden Menschenverstandes, des natürlichen Gefühls, sowie einer unverfälschten, Licht und Schatten gleichermassen erkennenden Lebensbeobachtung mit seiner Opposition gegen Schopenhauer im Rechte, der in diesem elenden Dasein es sich an der reichbesetzten Tafel des Weltgenusses doch recht wohl sein liess, und es wäre ein Gewinn, wenn sein Einfluss wenigstens das Gute hätte, den noch immer fortdauernden des Schopenhauer'schen Pessimismus zu verdrängen.*)

Allein dieses ist schon deswegen kaum zu erwarten, weil Nietzsche inkonsequent auf *einem* und gerade dem wichtigsten Gebiete selbst noch im Pessimismus befangen bleibt, nämlich in Bezug auf die *Menschen* in ihrer ungeheuern Mehrzahl, insbesondere das weibliche Geschlecht, ja in Heruntersetzung und Verachtung dieses und jener überhaupt Schopenhauer noch überbietet. Der Mensch ist ihm ein Tier mit roten Backen, noch jetzt mehr Affe, als irgend ein Affe, die Menschen ein Gesindel, über das einem der Ekel am Herzen frisst; im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos und nur im Genie und wenigen Kraftmenschen, Schöpfer, Bildner, Hammerhärte, Zuschauergöttlichkeit. „Wir leiten — heisst es im „Antichrist“ — den Menschen nicht mehr vom Geist, von der Gottheit ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Tier, weil er das listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit... Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung, jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit... Und damit behaupten wir noch zu viel. Der Mensch ist, relativ genommen, das missratenste Tier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrte, freilich auch das interessanteste.“ Das Weib gar steht Nietzsche erst recht tief, so tief unter dem Manne, dass selbst Sklaverei und Konkubinat gerechtfertigt sind, welches letztere durch die Ehe korrumpirt worden ist. Zwischen

*) Dass dieser, durch künstlerische Verklärung in einem Teile der Schöpfungen Wagners verstärkt, noch vielfach das Feld behauptet, bewies mir u. A. unlängst die Äusserung eines Theaterrezensenten in der „Neuen Zürcher-Zeitung“: man könne „Tristan und Isolde“ als die Tragödie des Menschendaseins bezeichnen, dessen höchstes Glück und Ziel nur in der Todesnacht zu finden sei. — Da muss man doch fragen: Wozu dann soviel Arbeit um die Hebung und Verschönerung dieses Daseins durch jede mögliche Kultur, durch Wissenschaft und Kunstgenuss? Wäre es nicht gescheider, möglichst bald durch freiwilligen Tod zu jenem höchsten Glück und Ziel zu gelangen?

Mann und Weib ist eine ewig feindselige Spannung notwendig: von gleicher Erziehung, gleichen Rechten, Ansprüchen und Verpflichtungen zu träumen ist flachköpfig — eine Behauptung, die wohl — gegenüber den Tendenzen einer abstrakten Nivellirung der Geschlechter und einer schrankenlosen Emanzipation des Weibes — ein Quentchen Wahrheit enthält, aber in ihrer Allgemeinheit dieselbe masslos übertreibt, während die übrigen ihr vorangehenden durch ihren empörenden Inhalt sich selbst richten.

Wie dem Pessimismus Schopenhauer's, so steht Nitezsche auch seiner *Mitleidsmoral* feindselig gegenüber, der zufolge bis zur Stufe der Willensverneinung alle Sittlichkeit sich im Mitleid zusammenfasst, indem dieses die einzige Form unserer Teilnahme am Andern ist, während der Glückliche uns gleichgültig oder ein Gegenstand des Neides ist, indem aus dem Mitleid — welches die Leiden aller übrigen Lebewesen als Objektivirungen desselben Willens, der unser Wesen ausmacht, wie die eigenen empfindet — sowohl die Gerechtigkeit, als die Güte oder Menschenliebe entspringt, indem kurz gesagt, das Mitleid Quelle und Grundlage aller echten Moral ist. Relativ berechtigt gegenüber einer einseitigen gemütlösen Verstandesmoral, welche für das Mitleid keinen Platz hat, und begreiflich auf dem Standpunkte, wo das Leben wesentlich Leiden ist, also menschliches Mitgefühl, fern von Mit*freude,* nur Mit*leiden* sein kann, ist diese Mitleidsmoral doch als Ganzes genommen, eine ebenso einseitige, ja beschränkte, für den ganzen Kreis sittlicher Betätigung nicht entfernt ausreichende, unzuverlässig schwankende Gefühlsmoral. Soweit ist Nietzsche mit seiner Auflehnung wider sie völlig im Rechte; aber er verwirft mit ihr auch das Mitleid selbst, im gewöhnlichen Sinne, wobei Wahres und Falsches in seinen Aussprüchen unter einander gemengt ist. Ihm widerstrebt das Eudämonistisch-Weichliche, Unmännliche, Ueberspannte, das sich dem Mitleid ja wohl häufig und in Nietzsches Augen natürlich immer anhängt, der Irrtum, das Leiden prinzipiell fortschaffen zu können und zu wollen, und sein Widerwille hiegegen führt ihn bis zu dem Extrem einer inhumanen, gefühlosen steinernen Härte. „Nicht Mitleiden mit der sozialen „Not" (gilt es), mit der „Gesellschaft" und ihren Kranken und Verunglückten, mit Lasterhaften und Zerbrochenen von Anbeginn, noch weniger mit murrenden, gedrückten Sklavenschichten, sondern ein höheres, fernsichtigeres: wir sehen, wie der Mensch sich verkleinert, wie *ihr* (Mitleidige) ihn verkleinert. . . . Ihr wollt wo möglich — und es gibt kein tolleres „wo möglich" — *das Leiden abschaffen,* und wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als es je war. Wohlbefinden, wie ihr es versteht.

Digitized by Google

das ist ja kein Ziel. das scheint uns ein *Ende,* ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht. Die Zucht *grossen Leidens* hat alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen (Seelenstärke, Erfindsamkeit, Tapferkeit im Tragen, Ausharren etc., wie hier schön und wahr gezeigt wird, abgesehen von der Uebertreibung, solche Wirkungen *allein* dem Leiden zuzuschreiben). *Euer* Mitleid gilt dem „Geschöpf im Menschen", dem, was geformt, gebrochen, geschmiedet, geläutert werden muss, was *notwendig* leiden muss und *soll,* ist die schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen, *unser* Mitleid dem Schöpfer im Menschen." — „Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleid: zu sehr gebricht es ihnen an Scham. Besser als Leidenden wohltun, ist lernen sich besser freuen, dann verlernen wir am besten, Andern wehe zu tun." — „Ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleidsmoral, welche selbst die Philosophen krank machte, als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus, Nihilismus." — „Die Schwachen und Missratenen sollen zu Grunde gehen. Erster Satz *unserer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher, als irgend ein Laster? Das Mitleiden der Tat mit allen Missratenen und Schwachen, das Christentum."

Die Kritik der Schopenhauer'schen Mitleidsmoral führte Nietzsche in der Folge zur Bestreitung der ganzen bisherigen Moral überhaupt, wovon jedoch erst in späterem Zusammenhange zu reden ist: mit ihr und dem Pessimismus Schopenhauer's bekämpfte er endlich auch dessen Lehre von der *Willensverneinung,* wonach der zur wahren Erkenntnis von seinem und der Welt Wesen Gelangte, voll Grausen über die endlosen Leiden alles Lebenden und voll Abscheu vor ihrer sie immer neu erzeugenden Ursache, dem Lebewillen in ihm und in dieser jammervollen Welt, diesem Willen geflissentlich abzusterben, ihn zu brechen und zu ertöten trachtet, in völliger Resignation und ernstlicher Askese, in Gleichgültigkeit gegen alle Dinge, geschlechtlicher Enthaltsamkeit, Selbstkasteiung, Willkommenheissen von Leiden aller Art, bis er nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig bleibt, dafür aber erfüllt ist mit innerer Heiterkeit und wahrer Himmelsruhe. Dies das Ideal des Schopenhauer'schen Asketen oder Heiligen, das er selbst freilich am wenigsten in seinem Leben zu realisiren bemüht war, und das mit seinem kläglichen Egoismus, Quietismus und Cynismus à la Diogenes wohl als die grösste und wunderlichste Denkverirrung des genialen Philosophen betrachtet werden muss. Wenn Nietzsche

Digitized by Google

von solchem Aberwitz. wenn er von einem solchen asketischen Ideale nichts wissen will. ist er vollkommen im Rechte; aber er verwirft mit ihm zugleich Alles. was ihm als asketisches Ideal erscheint in Religion, Philosophie und Leben — und das sind für ihn schliesslich alle Ideale — und an die Stelle jener krankhaften Willensverneinung tritt bei ihm nur das andere Extrem. eine ebenso einseitige und egoistische. welttrunkene Willensbejahung. die noch ihren harmlosesten Ausdruck findet in der Klage: „Seit es Menschen gibt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut. das ist unsere Erbsünde“, ein rücksichtsloses Sichausleben- und Auswirkenlassen aller Instinkte. auch der selbsüchtigsten und brutalsten. in seinem freien und Übermenschen, wovon u. A. der Ausspruch „über die drei Bösen“ zeugt. den er Zarathustra in dem nach diesem benannten Buche in den Mund legt: „Wollust. Herrschsucht. Selbstsucht, diese drei sind in der Welt die drei bestverfluchten Dinge; ich will sie menschlich gut, abwägen. Wollust. allen Leibesverächtern ihr Stachel und Pfahl. für die freien Herzen unschuldig und frei, das Gartenglück der Erde u. s. w.“

Die bisherige Ausführung sollte gezeigt haben. von wie grossem Einfluss Schopenhauer auf Nietzsche gewesen ist, sowohl da. wo dieser in Abhängigkeit von jenem in dessen Pfaden fortwandelte. als da, wo der immer stärker sich regende Widerspruch und Widerwille gegen dessen Lehren ihn zu dem äussersten Gegensatz gegen dieselben forttrieb. Es bleibt uns noch übrig. ohne diese beständige Vergleichung mit seinem Meister Nietsche's Lehre für sich, namentlich seine Lösung des von ihm selbst für seine Untersuchung gewählten und abgegrenzten speziellen Problems ins Auge zu fassen.

Bücherschau.

Aus Heimat und Ferne Vier Vorträge von *Franz Herfurth.* Wien. Gräser, 1898. 116 S. 8. M. 1. 50.

Unter diesem Titel hat einer der unermüdlichsten Vorkämpfer der siebenbürgisch-deutschen Sache, Dekan in Neustadt bei Kronstadt, sehr ansprechende Arbeiten zusammengestellt, die auch ausserhalb Siebenbürgens Interesse finden werden. Sehr anmutig schildert er unter der Ueberschrift: „Deutsche Fahrten“ seine Eindrücke von Reisen, bei denen er auch die Sache seines Stammes zu vertreten suchte; im übrigen behandelt er den Märtyrer Stephan Ludwig Roth (geboren 1796) als Volkserzieher und Volksfreund und beantwortet die Fragen: „Erzieht unsre Schule sächsisch?“ und: „erzieht unsre Schule evangelisch?“ Auf einem beigelegten Blatte spricht er den Wunsch aus, die Mittel zu erhalten, um eine grössere Anzahl von Exemplaren des Buches unentgeltlich an siebenbürgisch-sächsische Volksschullehrer verteilen zu können. Und wir geben denselben gern unsern Lesern kund, die für den schwer bedrängten deutschen Stamm im äussersten Osten ein Interesse haben.

P. Schmiedel.

Digitized by Google

Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus.

Von Oskar Pfister, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

III. Abschnitt:

Schleiermacher und seine Richtung.

a. Schleiermacher.

Mit welcher Bewunderung Biedermann zu Schleiermacher emporblickte, zeigt vor allem seine Gedächtnisrede an der Feier des hundertjährigen Geburtstages des „grossen Regenerators der modernen Theologie".[1]) „Als ich die ersten Vorhallen der Wissenschaft betrat, kam ich in einen Kreis, in welchem das Andenken des kurz vorher dahingeschiedenen Mannes in höchster Verehrung gepflegt wurde. Diese Verehrung begleitete mich steigend durch das theologische Studium, obgleich mein eigenes Denken, andersartig angelegt, vorerst einer andern Richtung folgte, die noch zwanzig Jahre früher zu Schleiermacher in sprödem Gegensatz gestanden. Allein auf jedem Gebiet unsrer Wissenschaft trat mir Schleiermacher und immer wieder Schleiermacher entgegen *und immer mehr gingen mir seine fundamentalen Gedanken* — wenn auch oft auf entgegengesetztem Wege gewonnen und immer in andrer Weise gefasst — als die fundamentalen *Wahrheiten unsrer Wissenschaft auf.*"[2]) In den „Erinnerungen" erzählte Biedermann, wie das Studium *Schleiermachers* von Anfang an mit dem *Hegels* friedlich Hand in Hand ging: Vor allem *Fries*, der spätere Mitredaktor des biedermann'schen Organs „Die Kirche der Gegenwart", ein Schüler *Alexander Schweizers*, dieses „ächtesten Erben von Schleiermachers wissenschaftlichem Geiste", war es, der Biedermann „in wuchtigen Episteln, kostete doch jeder Brief noch sechs alte Batzen", zur Rede stellte. Von diesem Briefwechsel meldet Biedermann: „Sie (die Freunde in Zürich) waren .... für die *schleiermacher'sche* Theologie ebenso begeistert, wie ich durch *Strauss* und *Vatke* für *Hegel.* Allein wir kamen einander von beiden Seiten Schritt für Schritt immer näher, und

---

[1]) Vortr. 188, Dk. [2]I VII, Prot. Kztg. 1878 S. 1070. [2]) Vortr. 187
[3]) Vortr. 392.

Digitized by Google

fanden je mehr und mehr, dass nur aus einer gegenseitigen Ergänzung, beim einen von der subjektiven, beim andern von der objektiven Seite aus, der volle Religionsbegriff und damit die rechte Basis, sowohl für die wissenschaftliche, als auch für die praktische Theologie zu gewinnen sei. Aber freilich von dem frei aufgefassten Schleiermacher und Hegel aus. . . . . Wie Schleiermacher damals in Berlin vertreten war, mussten wir schon entschieden auf der andern Seite stehen."[1]) Sehr derb weist Biedermann die zurecht, die ihm das Recht absprechen, sich auf Schleiermacher zu berufen. „Nun ja — ruft er aus — die bevorstehende Jubelfeier des grossen Regenerators der modernen Theologie wird auf's neue Zeugnis davon geben —: die Pharisäer und Schriftgelehrten schmücken der Propheten Gräber, — aber dann sollen diese auch versiegelt bleiben!"[2])

Es ist dem Leser nicht entgangen, dass bereits in den entwickelten Anschauungen *hegel*'scher Provenienz *schleiermacher*'sche Motive verarbeitet vorlagen. ***Hegel*** war durch Schleiermacher in's intellectualistische Extrem getrieben worden, darum zum guten Teil verbannte er das *autochthone* Gefühl in's Land der Fabel,[3]) das *primitiv-intuitive* in die Kinderstube, in die Häuser der Toren und Kopfhänger, der Gecken und Sonderlinge,[4]) das *reine* in die Tierwelt.[5]) „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit, *und so wäre der Hund der beste Christ*, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle".[6]) Wenn diese Polemik auch entschieden ihr Ziel verfehlte, so muss doch zugegeben werden, dass Schleiermachers Definition der Religion als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls solche Missdeutungen mitverschuldet hatte. Wenn aber nach dieser Seite hin Hegel für die Vermittlung schleiermacher'scher Momente nur negativ in Betracht kommt, so muss auf der andern Seite die tatsächliche, notgedrungene Aufnahme von solchen Biedermann zu einer neuen Prüfung der befehdeten Theorie angetrieben haben. — ***Vatke*** fasste mit Geist und Geschick sein Urteil über die schleiermacher'sche Religionspsychologie dahin zusammen, es sei die Auffassung der Religion als einer Bestimmtheit des Gefühls in der schleiermacher'schen Gestalt ein Produkt der Religionsphilosophie, und was noch mehr, sie sei ihrem metaphysischen

---

[1]) Vortr. 392 f. [2]) Vorrede zur Dk. ([1] III, [2] I. S.VII f.). [3]) Hegel, Religionsphil.[2] I 62. [4]) Hegel, Religionsphil. I 73 ff., 78. [5]) Hegel, Werke XVII 295. [6]) *Hegels* Vorrede zu *Hinrichs* Religionsphil. W. W. XVII 295, zitirt auch von *Rosenkrans* 346, *Hanne* 58 f.

Digitized by Google

Hintergrunde nach Folgerung aus einer Philosophie, welche dem System Spinozas sehr nahe stehe.[1]) (Ganz ebenso urteilt Biedermann und redet von einem philosophischen Fundament, das Schleiermacher unter der Erde verborgen halte.[2]) „Die Philosophie sitzt bei Schleiermacher im Souffleurkasten des theologischen Theaters; man hört sie durch und sieht sie nicht.“) So war es denn eine Pflicht für Vatke, diese Elemente einer ihm ungenügend scheinenden Philosophie aus Schleiermachers Religionstheorie zu eliminiren, oder besser, die Wahrheiten der schleiermacher'schen Lehre seinem philosophischen System aufzupfropfen. So entstand seine Auffassung der Religion.

Hauptsächlich durch ***Strauss*** und ***Feuerbach,*** weniger durch Vatke war vermittelt der Gedanke Schleiermachers, die Religionslehre, folglich auch die Religionspsychologie, müsse von der Beobachtung des religiösen Phänomens selbst, genauer der religiösen Eindrücke, ihren Ausgang nehmen — auch dies eine für Biedermann ausserordentlich wichtige Anregung, die er offen anerkennt.[3])

Diese Vermittlungen stellen selbstverständlich nur einen Teil der Einwirkungen Schleiermachers auf Biedermann dar. Wie wir deutlich eine Reihe von Punkten nachweisen konnten, wo Biedermann trotz *Strauss* und *Vatke, Rothe* und *Zeller* auf *Hegel* direkt zurückgeht, so dringt er auch hier auf die Quellen. Dabei konnten ihm die inneren Widersprüche Schleiermachers, die zum guten Teil gegen den von diesem so sehr verachteten Standpunkt Hegels hinneigten, nicht entgehen. Wir wiesen bereits[4]) darauf hin, dass Schleiermachers „Gefühl“ trotz der starken Abgeschlossenheit gegen Wissen und Wollen keineswegs immer so leer ist, wie es aus einer grossen Zahl von Stellen, und zwar gerade den Hauptstellen, sich allerdings mit Notwendigkeit ergäbe, wenn man sie für den eigentlichen Ausdruck der schleiermacher'schen Meinung nähme. Doch wissen wir, dass diese überspannte Ausdrucksweise hervorgewachsen ist aus dem Übereifer, die Religion von der schädlichen Verquickung mit der diskreditirten und, was viel wichtiger, den lebendigen Geist vielfach überwuchernden und erstickenden Metaphysik und der rigorosen Moral, wie sie in jener Zeit herrschte und die warme Frömmigkeit allerdings schwer beeinträchtigte, loszuschälen. *Pfleiderers* hübsche, von Biedermann „cum grano salis“ zu verwerten empfohlene Be-

---

[1]) M. Fr. 14, 24, Religionsphil. 8. [2]) Fr. Th. 180. [3]) Dk. I 180. Darnach ist neben Schleiermacher auch **Kant** dieser neue Ausgangspunkt zu danken. [4]) Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz, XIV. Jahrg., S. 184 ff.

Digitized by Google

merkung, es komme bei Schleiermacher auf Religion ohne Offenbarung, bei Hegel auf Offenbarung ohne Religion hinaus,[1]) stimmt also nur zur Mehrzahl der Stellen, oder zu einem von tatsächlichen Prämissen Schleiermachers aus in die Spitzen der Konsequenz getriebenen Religionsbegriff. Die früher genannten Stellen dürften zum Beweise ausreichen. Ergänzungsweise fügen wir hinzu, dass nach Schleiermacher die Religion alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes *vorstellt*,[2]) dass sie das Universum in seinen eigenen Darstellungen andächtig *belauscht*,[3]) im Menschen nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen will.[4]) Auch Schleiermacher musste somit ein

---

[1]) Dk. [2] I 184, Ztschr. f. wiss. Theol. 1871 S. 4. [2]) Schleiermachers „Reden" ed. Pünjer 60 [1]. [3]) Ib. 46 [1] f. [4]) Man mag einwenden, diese Stellen seien alle der 1. Auflage entnommen. Wohlan, ich anerkenne (im Gegensatz zu *Lipsius*, *Pünjer* u. a.) nicht die geringste Differenz des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der „Reden", glaube sogar *Bender* und *Braasch* in der Behauptung dieser Identität überbieten zu müssen, letzteren wenigstens insofern, als er erklärt, Schleiermacher habe der Anschauung die Herrschaft nicht lassen dürfen, weil sie schon in der 1. Auflage nur eine scheinbare, affektirte sei. Darnach würde Schleiermacher seinen Irrtum eingesehen und verbessert haben, was mehr als einen blos formalen Fortschritt bedeutete. Auf Grund eingehender Untersuchungen unter Berücksichtigung eines grossen Teils der Speziallitteratur scheint mir die „Anschauung" Schleiermachers mit seinem „Gefühl" *vollkommen identisch*. Wir dürfen *keines* der beiden Worte im Sinne der gewöhnlichen psychologischen Terminologie verstehen. Mit einem Paradoxon könnte man sagen: *Schleiermachers Anschauung fühlt, sein Gefühl schaut an.* Letzteres spricht die 2. Auflage beinahe aus: „Das Gefühl schaut — ins Unendliche hinaus" (Reden 106), und der 1. Auflage fehlt nur der präzise Ausdruck, um die Anschauung als Gefühlsfunktion zu erklären. „Die ewige Welt wirkt auf die Organe unseres Geistes so, wie die Sonne auf unser Auge" (70), dieses Bild zeigt deutlich genug, wie Schleiermacher sich das Mischungsverhältnis der psychischen Funktionen denkt. Die „Anschauung" der 1. Auflage ist der *Erscheinungsform* nach vorwiegend Gefühl, das „Gefühl" der 2. Auflage *der tatsächlichen Vermittlung* nach Anschauung (vergl. „Reden" S. 127 f. 1. Aufl. den Ausdruck „Sinn" [*Braasch* S. 47; nach *Bender* (I 171) eigentlich das „Organ", nach *Dilthey* „die psychologische Grundlage der Erfassung des Unendlichen" (I 304)], ferner „Reden" S. 71 [1], 66 [1], 182 [1]; die Wahrnehmung, Betrachtung, Anschauung dagegen *wesentlich* zur Religion gehörig S. 46, 67, 86, 131 u. a.). Schleiermachers „Anschauung" liesse sich daher, wie *Otto Ritschl* mit Recht bemerkt, ersetzen durch „Beschauung, und zwar des mystischen Erlebnisses" (Studien und Kritiken 1888 S. 710); ein anderer Name wäre etwa „Intuition des Herzens". Die Verschiedenheit des Sprachgebrauches der verschiedenen Auflagen erklärt sich ganz einfach als *eine Konzession Schleiermachers zu Gunsten besseren Verständnisses von Seiten seiner Hörer resp. Leser.* Seine „Anschauung" wurde trotz aller Warnungen als vorwiegend anschauend, theoretisch gefasst, und damit das grösste Missverständnis begangen, das überhaupt möglich war. Das Wort war eben als Abbreviatur einer Theorie entschieden schlecht gewählt, daher griff Schleiermacher zu der Urgirung des „Gefühls", wiewohl auch dieser Ausdruck zu

Digitized by Google

theoretisches Moment in den religiösen Akt mit einflechten, nur dass es nicht notwendigerweise *begrifflicher* Natur zu sein brauchte. Das „Universum“ konnte ohne das Medium der *Theorie* unmittelbar religiöse Werte im menschlichen Bewusstsein auslösen. Doch das ist nebensächlich. Halten wir fest: Der Religion ist, wenn auch nicht die „Theorie“, so doch *die Betrachtung wesentlich*,[1]) nur vermittelst des Endlichen können wir das Unendliche wahrnehmen.[2]) Sogar die Dialektik sagt: „Das religiöse Gefühl ist nie rein, denn das Bewusstsein Gottes ist darin immer an einem anderen“,[3]) und ferner: „Der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewusstsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewusstsein eines irdischen.“[4]) Ob freilich Biedermann das Werk gründlich kannte?

Wie *Hegel* durch seine Unfähigkeit, die Ansprüche des Gefühls und Gemütes verstummen zu machen, zum Ausbau der praktischen Seite an der Religion aufforderte, so drängte also *Schleiermacher* umgekehrt durch unmotivirtes oder doch zu wenig mit dem Ganzen der Ausführung ausgeglichenen Aufweisen gedanklicher oder doch anschaulicher Elemente zur Ausgestaltung dieses Momentes.[5]) Ein neuer, kräftiger Antrieb zur Ergänzung seines

---

Missverständnissen Anlass gab. (So lehnt Biedermann — und es ist dies für Schleiermacher gleichfalls wichtig — den Satz „Religion ist Gefühl“ darum ab, weil darin der Ausdruck der Beziehung, des Wechselverhältnisses nicht liegt, welcher doch wesentlich zur Religion gehört, [Kirche der Gegenwart I 12]). *Durch diese Änderung der Nomenclatur verstärkte Schleiermacher die Gefahr der Missdeutung, aber er entwaffnete sie zugleich* Es ist eben eine Hauptforderung bei der Erforschung Schleiermachers, *unsere* Auffassung der psychologischen termini beiseite zu lassen. Der Ausdruck „Anschauung“ der 1. Auflage schien Schleiermacher dadurch gerechtfertigt, dass dieser Begriff die Präponderanz des Gefühls nicht ausschliessen sollte, da es doch auch ein Anschauen mit andern Organen geben kann, als denen des theoretischen Geistes und dadurch gefordert, dass der Vorwurf des Illusionismus, der dem Gefühl besonders gerne angeheftet wird, widerlegt werden sollte. Enthielt das „Gefühl“ nur gleichsam eine Personalbeschreibung, so wies die „Anschauung“ den legitimirenden Heimatsschein auf. — Es möge hier noch der Wunsch einen Raum finden, es möchte die 1. Auflage der Scheiermacher'schen „Reden“ wieder mehr zu Ehren gezogen werden. Sie ist nicht nur die genuinste, von veralteten Philosophemen im Ausdruck am wenigsten berührte, sondern sie enthält auch eine Menge der fruchtbarsten und wertvollsten Ideen, die in den folgenden Auflagen fehlen.

[1]) Reden S. 46. [2]) Reden S. 135. [3]) Dialektik § 215, 2. [4]) Dialektik 153. [5]) Es ist zu bedauern, dass Biedermann nicht die 1. Auflage der Reden kannte, wo das handelnde Universum eine so grosse Rolle spielt, gewiss hätte er gerade betreffs dieses theoretischen Momentes viel von Schleiermacher übernehmen können, was ihm erst auf dem Umweg eines modifizirten und zu modifizirenden Hegelismus unter grossen Anstrengungen zuteil wurde; dass Biedermann in

Hegelismus aus Schleiermachers Schatzkammer! Biedermann nahm es so ernst mit der Betonung des Gefühlscharakters der Religion, dass er all seine Vorgänger auf hegel'schen Boden mit Ausnahme *Zellers*, weit überholte. Dass Schleiermacher selbst diesen Fortschritt verursacht hat, verrät Biedermann selbst deutlich genug, denn in all seinen Schriften setzt er sich mit ihm direkt auseinander, wobei er es an Worten nicht fehlen lässt, die seiner Bewunderung für diesen grossen Theologen und „seinen feinsten und schärfsten Sinn gerade für das Problem des Religionsbegriffs“[1]) warmen Ausdruck geben.

Biedermann rühmt als das in der Theologie Neubefruchtende und darum Epochemachende an Schleiermachers Theorie von der Religion, dass diese als wahrhaft *einheitlicher* und *innergeistiger* Prozess gefasst werde.[2]) Schon die „Freie Theologie“ liess sich gegen diejenigen aus, welche die Religion einerseits als Wissen, anderseits als Gefühl ausgeben und nicht im Stande seien, die Einheit der beiden als notwendig zugestandenen Momente anders denn als blosses Zusammenzählen zu fassen.[3]) Schon damals also scheint Schleiermachers Einfluss sich geltend gemacht haben, und zwar vornehmlich gegen jenen Standpunkt, welcher verlangte, dass die Religion nicht nur ein Vorstellen oder Wissen, aber auch nicht Gefühl sein solle. Wer sollte gemeint sein? Gewiss niemand anders — so sehr es auf den ersten Blick frappirt — als *Hegel*. Hegel hatte ganz genau erkannt, dass auch das Gefühl ein Anrecht habe, an der Religion zu partizipiren. So sagt er: „Aber nicht nur *kann* ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühl seyn: er *soll* und *muss* es auch, wie man sonst sagte, Gott muss man im Herzen haben.“[4]) *Ähnlich noch öfters, ohne dass der Grund dieser Notwendigkeit des Gefühlselementes aufgewiesen würde.* An der Mehrzahl der Stellen kommt Hegel übrigens auch ohne das „Herz“ konform dem System mit der blossen „Vorstellung“ ganz gut aus. Also wiederum eine Lücke, die Biedermann unter der Einwirkung Schleiermachers ausfüllte, und zwar kommen hier wieder sowohl die „Reden“ als die „Glaubenslehre“ in Betracht. Die fortwährende Betonung der Unmittelbarkeit der Religion,[5]) die Beschreibung ihrer Entstehung,[6]) ihrer Selb-

---

der Tat die übrigens recht selten gewordene und erst durch Pünjer wieder neu herausgegebene 1. Auflage nicht gelesen hatte, beweist deutlich genug Dk. I 215. Ist irgendwo die Causalität des religiösen Objektes so betont, wie an dem beanstandeten Orte! Verg. Reden [1] 52—57.

[1]) Dk. [2] I 183. [2]) Dk. I 215. [3]) Fr. Th. 41. [4]) Hegel, Religionsphil. I 75. [5]) Reden S 57 [1], 54 [2.3]. [6]) Reden 77 f. [1], 55 f. [2.3].

Digitized by Google

ständigkeit, kurz das ganze Werk in seinem Fundamentalgedanken weist auf einen einheitlichen, nur logisch nach verschiedenen Momenten zu differenzirenden Akt, wobei denn allerdings zugegeben ist, dass die Durchführung dieser Einheit Schleiermacher nicht durchweg gelungen ist, da Anschauung und Gefühl doch mehrfach in unklarer Weise neben einander stehen bleiben. Die Absicht einer Union aber ist aus obigen Argumenten klar genug ersichtlich. Dass auch die Glaubenslehre mit ihrer Gefühlstheorie den religiösen Akt als einen einheitlichen erklärt, ist selbstverständlich. Jede Religionslehre, welche die Religion nicht als blosses Konglomerat heterogener Elemente fixirt, und an die religiöse Erfahrung appellirt, wird diesen Begriff der Einheitlichkeit der Religion aufnehmen müssen.

Das andere, was Biedermann als epochemachend an Schleiermacher rühmte, war die *Innergeistigkeit der Religion,* auch dies ein Punkt, wo Hegels *Theorie* nicht tief genug in das Wesen ihres Gegenstandes eingedrungen war. Darnach konnte sich für religiös halten, wer das kirchliche Lehrsystem als Metaphysik für wahr hielt. Schleiermacher bewies, wie unberechtigt diese Annahme sei, und zeigte, wie nur das *Ergriffensein der ganzen Persönlichkeit in ihrem innersten Wesen des sublimen Namens der Religion würdig sei.* Dass die Theorie vom „Gefühl" nur accidentiell, durch die zufällig präsent oder doch nahe liegende, historisch sehr wohl begreifliche Psychologie gefordert war, hat Biedermann mit congenialem Tiefsinn erkannt, indem er die Innergeistigkeit des religiösen Prozesses als das Grosse an Schleiermachers Lehre hervorhebt. Die „Vorstellung" Hegels konnte nicht der Ort dieses zentralen Vorgangs sein, nach Biedermanns fortgeschrittener Psychologie aber auch nicht das Gefühl im vulgären Sinne, da doch auch das Denken und der Wille in den innersten Grund des Personenlebens hinabreichen. So drängte denn also die schleiermacher'sche Auffassung der Religion ihrer psychologischen Seite nach zu einer solchen Theorie, welche den psychischen Akt der religiösen Erhebung als eine in der Tiefe des menschlichen Wesens sich vollziehende einheitliche Tat des menschlichen Geisteslebens darstellte.

Dass hiebei die schleiermacher'schen Andeutungen über die stetige innere Kohärenz und Korrespondenz der Seelentätigkeiten teils direkt, teils auch indirekt (durch Schleiermachers Dependenten) mitwirkten, lässt sich kaum mit Sicherheit beweisen, darf aber wohl als sehr wahrscheinlich angesehen werden. Wir erinnern uns an das bereits verwertete[1]) Wort: „Was Ihr auch absondern

[1]) Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz, Jahrg. XIV, S. 184.

Digitized by Google

möget in der Betrachtung als einzelnes Talent und Vermögen. keines bringt ebenso abgeschlossen seine Werke hervor, sondern, ich meine es im Ganzen, versteht sich, jedes wird bei jeder Verrichtung dergestalt von der zuvorkommenden Liebe und Unterstützung der andern bewegt und durchdrungen, dass Ihr nun in jedem Werke alles findet, und Euch begnügen müsst, nur in dieser Verbindung die herrschend hervorbringende Kraft wahrzunehmen.“[1]) (Bekanntlich hat Schleiermacher eigentliche „Seelenvermögen“ überhaupt abgelehnt, an jedem Moment menschlicher Tätigkeit ist das ganze menschliche Ich beteiligt; an die Stelle verschiedener Geistes*vermögen* treten verschiedene *Funktionen* der Seele.)[2]) Wird aber darauf hingewiesen, dass Biedermann sich überwiegend der schleiermacher'schen Glaubenslehre bedient zu haben scheint, so sei erinnert an den Exkurs § 3,3 dieses Werkes, vor allem an den Satz: „Jeder wirkliche Moment des Lebens ist seinem Gesamtgehalte nach ein zusammengesetztes aus jenen .... dreien (Denken, Fühlen, Wollen), wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder Keime vorhanden sind.“[3]) Die Vorliebe Schleiermachers für quantitative Differenzirungen, die ganz besonders in der Metaphysik (anlehnend an Schelling) uns entgegentritt, äusserst sich somit auch hier in der Psychologie. Wenn auch heute kaum mehr geleugnet werden wird, dass Schleiermacher hierin viel zu weit gegangen ist, wenn er das Gefühl so sehr anwachsen liess, dass das theoretische und voluntaristische Moment fast gänzlich unsichtbar wurden, wenn die Bestimmung der Religion als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls heute wohl ziemlich allgemein als einseitig aufgegeben wird, so steht doch gerade um so sicherer fest die Behauptung *Seydels:* „Sicher ist, dass Schleiermachers ‚Glaubenslehre‘ .... den Anstoss gab, die Stellung des Gefühls zu Wissen und Wollen neu zu prüfen und damit zugleich die Unentbehrlichkeit aller drei Formen zu erkennen, und zwar so, dass diese Erkenntnis sich zu einem grundsätzlich fixirten Wesensmerkmal der Religion erhob.“[4]) Dass von all denen, welche diese Bemerkung trifft, Biedermann wohl in allererster Linie zu nennen ist, wird nach dem Vorhergehenden einleuchtend sein.

---

[1]) „Reden“ S. 34. (2. Aufl.), vergl. S. 56. Die 1. Aufl. S. 33 f. [2]) *Schleiermacher, Psychologie* S. 31—33, 400. Vergl. *Schürer*, Schls. Religionsbegriff und die philosoph. Voraussetzungen desselben, 1868, S. 14. [3]) Glsl.[a] 9. [4]) *Seydel*, Religionsphil. 45.

b. Alexander Schweizer.

Ein gewichtiger Vorwurf, den Schleiermachers Definition der Religion von vielen Seiten erfahren musste, ging darauf, dass die Religion gar nicht tatsächlich in schlechthiniger, serviler Abhängigkeit aufgehe. Denn abgesehen davon, dass die Naturreligion einer solchen absoluten Dependenz vollständig fremd sei, dass vielmehr bisweilen in derselben Äusserungen ungezügelten Freiheitsgefühls zu Tage treten, kenne ja auch das höchste religiöse Bewusstsein, das christliche, den Gedanken einer relativen Freiheit, die sich im Bösen und gewissen kultischen Verhaltungsweisen manifestire. Ganz hatte Schleiermacher ein relatives Freiheitsgefühl selbst nicht negirt, allein er subordinirte es einfach als partielles unter den Begriff der schlechthinigen Abhängigkeit.[1]) Auf die Dauer aber konnte das nicht genügen, denn das Problem war damit noch lange nicht gelöst, auch bellte Hegels „christlicher Hund" mit seinem allerschlechthinigsten Abhängigkeitsgefühl, zwar ein ganz plumper Geselle und ohne alles Verständnis für das tiefe Empfinden Schleiermachers, so laut in die Ohren der nicht immer sehr urteilsfähigen Welt, dass Abhülfe geschaffen werden musste. Überdies hatte Hegel Schleiermacher mit vollständigem Recht ausserhalb der wissenschaftlichen Diskussion gesetzt — nur die Form war ungerecht und zeigt von mangelndem Verständnis für Schleiermachers Anschauungsweise —, indem er sagte: „Man beruft sich häufig so auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen muss man stehen lassen; denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft zwischen uns abgerissen."[2]) Hinzu kam eine Reihe anderer Faktoren, die alle darin übereinstimmten, Schleiermachers Religionstheorie im Sinne einer harmonistischen Psychologie zu erweitern. So erklärt es sich, dass Schleiermacher keine eigentliche Schule hinterliess, wiewohl die ganze moderne Theologie zu ihm in die Schule ging. Merkwürdig, aber sehr verständlich: Der grösste Lehrer der evangelischen Kirche hat keine Schule! Gerade das aber ist seine Grösse: Er erzog seine Schüler zur Freiheit der Selbstbestimmung, so dass sie aufhörten, blosse Schüler zu sein: Er ist der Lehrer von Meistern.

Der bedeutendste dieser Meister war entschieden der Theologe, auf den die reformirte Kirche als auf einen ihrer grössten nach Schleiermacher stolz ist, *Alexander Schweizer.* Bereits hörten wir, wie dieser durch seine Schüler auf Biedermann einwirkte, und

[1]) Schleierm., Glsl. [6] 25 f. [2]) Hegel, Religionsphil. I 74.

Digitized by Google

ihn dadurch näher zu Schleiermacher heranzog. Wiewohl Schweizers „Glaubenslehre“ erst 1863 zu erscheinen begann (vollendet wurde sie 1872), dürfen wir doch annehmen, dass schon seine Vorlesungen in den vierziger Jahren die Härten der schleiermacher'schen Religionspsychologie zu mildern suchten.

Da war es gewiss schon damals die schroffe Charakterisirung der Religion als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welche von Schweizer eine Korrektur oder doch beschwichtigende Erläuterung erfahren musste. Seine „Glaubenslehre“ erklärt zwar das religiöse Selbstbewusstsein für ein Innewerden der Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen, und zwar für eine *Abhängigkeit schlechthin,*[1]) bemüht sich aber sofort, das „Missliche dieser Bezeichnungsweise“ hervorzuziehen, die naheliegende Vermutung eines drückenden, sittlich lähmenden, die relative religiöse Selbstständigkeit (wie sie Gebet und Opfer voraussetzen) negirenden Zustandes.[2]) Im Gegensatz gegen ein solches Abhängigkeitsgefühl, soll das religiöse vielmehr beruhigen, befreien, sittlich kräftigen, da es des prinzipiellen und durchgängigen Unterschiedes zwischen göttlicher und weltlicher Abhängigkeit sich wohl bewusst ist, ein Gedanke, den schon Schleiermacher äusserte, wiewohl nicht ganz mit diesem Nachdruck.[3])

Diese Betonung des Unterschiedes zwischen religiösem und profanem Abhängigkeitsgefühl musste den Wunsch wachrufen, die beiden auch äusserlich möglichst auseinanderzuhalten. Schleiermacher hatte aus durchsichtigen Gründen sich bemüht, mit einer blossen Gefühlsbestimmung, ohne Anleihen bei den psychischen Schwesterfunktionen, auszukommen. Das Moment der Schlechthinigkeit sollte jedes gegenständliche, theoretische Moment überflüssig machen. Nun hatte er aber selbst zugegeben, dass das Abhängigkeitsgefühl, das doch „schlechthinig“ sein sollte, solche Zustände begleite, in denen wir auch unserer Selbsttätigkeit bewusst sind, ja sogar ausdrücklich erklärt: „Ohne alles Freiheitsgefühl wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl unmöglich.“[4]) Auch hatte die „Glaubenslehre“ selbst gezeigt, wie aus dem Abhängigkeitsgefühl die Vorstellung unmittelbar emporsteige und erst in ihr klares Selbstbewusstsein werde.[5]) — Es war Schweizer also nahe gelegt, diese Klarheit des Selbstbewusstseins, die gedankenmässige Ausprägung der im Abhängigkeitsgefühl noch unklar gesetzten theoretischen Momente als ein Er-

[1]) Schweizer, Glsl.[1] I. S. 92. [2]) Schweizer, Glsl.[1] I S. 93 f. [3]) Schleiermacher, Glsl.[6] 16. [4]) Schleiermacher, Glsl. 19. [5]) Schleiermacher, Glsl. 20, im weitern Sinne das ganze Werk.

Digitized by Google

fordernis zu erklären, dem der Religiose selbst zu genügen habe. Das fromme Gefühl wollte ja selbst in klare Formen gebracht werden; es wusste sich nicht als ein Ganzes, Fertiges, ehe diese Klarheit gewonnen war.[1]) Doch wie sollte dieses Fertige, in dem das fromme Selbstbewusstsein zur Ruhe gelangte, heissen, wenn nicht „Religion"? *Dies ist der ganz einfache Schritt, den Schweizer über Schleiermacher hinaustut: Er erweitert den Umfang des Begriffs, indem er das postulirte Vorstellungsmoment, das Schleiermacher mit aller Gewalt (und dennoch nicht mit durchgängigem Erfolg) vom frommen Gefühl als einer eigenen Provinz hatte zurückdrängen wollen, in die Religion mit einschliesst. Dabei aber behält das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die ideelle Suprematie: es ist und bleibt „die Wurzel und das allgemeine Wesen der Religion."*[2])

Es ist nicht zu leugnen, dass Schweizer mit dieser Aufnahme eines theoretischen Moments in die „Religion" der hegel'schen Religionsphilosophie sich annäherte, obschon die Annäherung mehr äusserlicher Art ist. Das fromme Selbstbewusstsein bleibt das „allgemeine Wesen" der Religion und kann damit immer noch ziemlich isolirt vorkommen. Schweizer würde darnach eine Frömmigkeit zulassen, in welcher ein theoretisches Element noch gar keine Rolle spielte. Die konstitutive Notwendigkeit desselben für das *Centrum der Religion* ist nicht garantirt, sondern nur seine Mitwirkung bei der Entwicklung der schon vorhandenen Frömmigkeit,[3]) seine notwendige Erhebung auf der Basis des frommen Gefühls. Wir sehen also, Schweizer kommt der gegnerischen Schule bei weitem nicht so viel entgegen, als Vatke, Feuerbach, Zeller u. s. f. von der ihren.

Immerhin war es doch schon ein recht bedeutsames Zugeständnis, wenn Schweizer ausdrücklich anerkannte: Im frommen Gefühl ist nicht das volle Wesen der Religion gegeben.[4]) Auch Biedermann rühmt diese Modifikation der schleiermacher'schen Theorie,[5]) und zwar ist diese Anerkennung für uns um so wichtiger, als sie uns zeigt, wie Biedermann die seinem Geiste entsprechenden Elemente in Schleiermacher von den ihm nicht entsprechenden absondern und mit seiner sonstigen Überzeugung in Einklang zu bringen lernte.

Darin liegt denn auch die Bedeutung Schweizers für die Entwicklung Biedermanns: Nicht in der Übermittlung positiver Erkenntnisse, sondern in dem Nachweis, dass Schleiermachers Religionswissenschaft voll von den wertvollsten Motiven sei auch

---

[1]) Schweizer, I 91 f. [2]) Schweizer, Glsl. I 96. [3]) Schweizer, Glsl. I 91. [4]) Schweizer, Glsl. I 92. [5]) Bm. Dk. I 215.

für den, der nicht in verba magistri schwer und namentlich der psychologischen Isolirung der Religion nicht beipflichten konnte, eine Wegleitung, die auch nach *Vatkes* Wirksamkeit von grosser Wichtigkeit sein musste, und hier jedenfalls schon darum zu erwähnen war, weil Schweizers Einfluss in der entscheidenden Periode der Überwindung des Rationalismus an Biedermann herantrat.

c. *Andere Religionstheoretiker der schleiermacherschen Richtung.*

(De Wette, Neander, Schenkel, Romang, Hase.)

Es bleibt uns nur weniges zu sagen übrig. Geistige Impulse lassen sich ja niemals bis hinein in's Einzelste ihren Wirkungen nach verfolgen, so wenig als sich die geistige Motivationskraft der einwirkenden Ideen nach mathematisch genauen Massstäben berechnen lässt. Sind wir jedoch an all' den Orten, wo wir nicht durch verbale Anlehnung, durch Änderung oder Ausbildung einzelner Gedankengänge aus Veranlassung herantretender Impulse u. dgl. die Behauptung direkter Abhängigkeit aussprechen dürfen, auf approximative Urteile angewiesen, so ist es für uns doch unerlässlich, die einwirkenden Faktoren wenigstens mit möglichster Vollzähligkeit herauszustellen.

De Wette und *Neander*, auch *Schenkel*, zählen zu Biedermanns Lehrern und verdienen daher die nächste Berücksichtigung. Für die Religionspsychologie hat *Neander, der Pektoraltheologe*, nichts originelles geschaffen; wir begnügen uns mit der Nennung des Namens des von all' seinen Schülern so hoch verehrten Mannes. Von *De Wette* erzählt Biedermann: „Wir hatten an ihm .... ein vorleuchtendes Beispiel, wie freie Wissenschaft mit positiv religiösem Sinn und warmer Liebe zur Kirche sich gar wohl vertragen. Freilich die Art, wie De Wette beides wissenschaftlich vermittelte, befriedigte mich nun allerdings gar nicht. Seine Theorie von der Religion, dass der Geist die dem frommen Gefühl sich aufschliessende göttliche Wahrheit nur mit der Ahnung im Sinnbild zu fassen und nicht auch mit dem Verstande zu erkennen vermöge, schien mir die Theologe doch auf gar zu schwache und schwankende Füsse zu stellen. Darum blieb ich auch von De Wette's Vorlesung über Glaubenslehre, sowie es über die Kritik des Kirchlichen hinausging, sehr unbefriedigt.“ [1]) Anderwärts fühlt sich Biedermann gedrungen durch die Pflicht der Dankbarkeit, der Anregung zu gedenken, die ihm durch De Wettes Roman „Theodor,

---

[1] Vortr. 388.

Digitized by Google

oder des Zweiflers Weihe“ zuteil wurde.[1]) Es ist psychologisch gar wohl begreiflich, wie Biedermann von einer Anschauungsweise abgestossen werden musste, welche über die gemeine Überzeugungsweise des Wissens nicht allein die höhere des reinen Vernunftglaubens, sondern auch die der gefühlsmässigen Ahnung erhebt,[2]) und von der Religion erklärt: Sie ist nichts, als der Glaube und die Ahnung selbst.[3]) Von einer erkenntnistheoretisch und metaphysisch begründeten klaren Psychologie kann da kaum mehr geredet werden, doch wohnte der De Wette'schen Beschreibung der Ahnung als einer wichtigen Form des religiösen Bewusstseins ein Wahrheitsmoment inne, das Biedermann zu verwerten übernahm. Freilich hatte schon *Vatke* diesen Begriff der Ahnung in der Reihe „Gefühl, Vorstellung, *Ahnung*, Glaube, reines Denken“ angeführt,[4]) und *Schleiermacher* hatte von jeher gesagt: „Die Religion will, was in der unendlichen Natur des Ganzen und Allen, alles Einzelne und so der Mensch gilt, in stiller Ergebenheit im Einzelnen anschauen und *ahnen*.“[5]) aber keiner von beiden hatte sich herbeigelassen, diesen Begriff psychologisch präzise zu entwickeln. (Zum Teil mag dies auch an der Aufgabe ihrer Werke liegen.) Erst Biedermann setzt sich mit ihm ausdrücklich auseinander, und zwar in deutlicher Anlehnung an den seinerseits hauptsächlich durch *Fries* bedingten „ästhetischen Rationalismus“ De Wettes. Ohne die Religion auf die Ahnung zu reduziren, anerkennt er doch diese immerhin als eine tatsächliche Etappe in dem psychologischen Entwicklungsgang des religiösen Bewusstseins.[6]) *Wir haben somit genügenden Grund zu der Annahme, Biedermann sei zu seiner Fixirung der Ahnung als eines allgemeinen und wichtigen Gliedes in der Gestaltung des religiösen Phänomens von De Wette bestimmt worden.*

Weit weniger wichtig ist für Biedermanns Entwicklung die Religionstheorie *Dan. Schenkels*, welcher bekanntlich im Gewissen ein eigenes religiöses Organ entdeckt zu haben glaubte.[7]) Da wir keinerlei unmittelbare Abhängigkeit entdecken können und in der längeren Auseinandersetzung mit der Annahme Schenkels vielmehr nur eine Apologie und Polemik im Dienste der eigenen Ideen erblicken, können wir von einer vergleichenden Darstellung der beiderseitigen Ideen Umgang nehmen.

Weniges auch ist zu sagen von dem ehemals fast masslos erbitterten Gegner Biedermanns, *Johann Peter Romang*. Der scharfe Zusammenstoss mit diesem bedeutenden Berner Philosophen endigte

---

[1]) Bm., Der relig. Roman, Vortr. 65. [2]) De Wette, Lehrbuch der christl. Dogmatik [3]I § 13. [3]) Ib. § 19. [4]) Vatke, Die menschliche Freiheit, S. 125. [5]) Schl., „Reden“ 48. [6]) Dk. [1]93, [2]I 291. [7]) Schenkel, Chr., Dk. § 29 ff.

Digitized by Google

nach Biedermanns eigenen Worten mit einem „fruchtbaren und versöhnlichem Resultate.“ [1]) Wie eng das Verhältnis beider war, beweist die Tatsache, dass „nachdem Romang allen seinen Freunden durch seine Reizbarkeit den ferneren Verkehr unmöglich gemacht hatte, Biedermann der letzte war, der ihn auf dem Totbette besucht hat.“ [2]) Suchen wir jedoch nach Spuren dieser fruchtbaren gegenseitigen Beeinflussung, so bekennen wir, nichts aufweisen zu können, was nicht schon aus Schweizers Einwirkung erklärbar wäre. Konstatiren wir also nur: Auch bei Romang drängt sich das Wissen in die Religion ein, ja noch mehr — und damit kommt *Romang* dem biedermann'schen Denken anscheinend näher als *Schweizer* — ohne Bewusstsein, also ohne Wissen gibt es auch keine *Frömmigkeit,*[3]) wiewohl sich Romang sofort wieder „gewissermassen denjenigen anreiht, welche die Religion als eine Sache des Gefühls auffassen.“ [4]) Bedeutsam ist, dass dies letztere geschieht, weil „mit dem Namen Gefühl am richtigsten bezeichnet wird diese *innerlichste*, die Kraft, ... ihren Gegenstand zu ergreifen, sich an ihn hinzugeben, in sich schliessende *Mitte des Seelenlebens,* die bei der wahrhaftigen Frömmigkeit in ihrer Tiefe aufgeregt ist und zu dem Göttlichen emporwallet.“ [5]) Es ist nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass gerade *Romang* Biedermann auf den grossen Gedanken *Schleiermachers* hinwies, die Religion in den Tiefen des menschlichen Seelenlebens zu finden, ein Fundamentalgedanke, der beinahe der ganzen hegel'schen Richtung hinter der verhängnisvollen Gewandung der Gefühlstheorie verborgen blieb, den aber gerade Biedermann mit so verständnisinnigem Blicke hervorhob.

Für die unmittelbare Einwirkung *Karl Hases* ist weder biographisch, noch aus Biedermanns Werken die nötige Gewähr vorhanden. Trotzdem sei erwähnt die Jugendschrift „De Fide“ (1825), woselbst das Essentielle der Religion in einem gewissen X gesehen wird, „das grösser und umfassender ist als Wissen, Gefühl und Wille, aber diese alle einschliesst, und im eminenten Sinne *Glaube* genannt werden könnte.“ [6]) Doch auf bestimmte Entscheidung müssen wir im Hinblick auf die unsichere Verbürgung und den Mangel innerer Hinweise Verzicht leisten.

Zum Schlusse dieser Analyse sei auch hingedeutet auf die wichtigen Impulse, die von der ***spezifisch christlichen Litte-***

[1]) Vortr. 427. [2]) *Blösch,* Joh. Peter Romang als Religionsphilosoph. Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1896. S. 41. [3]) Σ der natürl. Religionslehre S. 25. [4]) S. 26. [5]) Ib. [6]) *Seydel,* Religionsphil. S. 46.

Digitized by

ratur ausgingen. Betrachten wir nur die Klassiker des Urchristentums: den Anteil des Intellects am religiösen Prozess sicherte der brückenschlagende Begriff des *εὐαγγέλιον*, kirchlich gesteigert zum Schriftprinzip, die *γνῶσις* und *πίστις*, welche ohne gedankliches Moment schlechterdings nicht gefasst werden können. Einer Überwucherung dieser Seite aber trat sofort entgegen die tief mystische „*ἀλήθεια*“ des vierten Evangelisten, die eminent ethische „*πίστις*“ der paulinischen Predigt, die Einheit aller dieser Momente aber wurde zur offenbaren Tatsache in dem Prototyp und Offenbarer religiöser Vollkommenheit, in Jesus Christus, und es wäre oberflächlich, diesen Elementen, mit denen Biedermann schon durch seine pfarramtliche Tätigkeit, noch mehr aber durch das eigne religiöse Bedürfnis in vertrauten Umgang trat, nicht die weittragendste Inclinationskraft zuzuschreiben.[1])

Schluss:

Die Zusammenfügung zum System.

Summarisch betrachtet bietet unsere Untersuchung sofort den Anblick einer *Synthese von Schleiermacher und Hegel,* wie dies schon nach Biedermanns eigener Aussage sehr nahe lag.[2]) Vom einen die Selbständigkeit und Innerlichkeit der Religion, vom andern ihr harmonischer Zusammenklang mit den übrigen Tätigkeiten des *einheitlichen* Geisteslebens und daher die Unterordnung des theoretischen Moments unter die Normen des wissenschaftlichen Denkens.[3]) Man kann sagen: **Biedermanns Religionspsychologie ist eine Konzeption des vorwiegend durch Schleiermacher bedingten christlichen Geistes auf dem Boden des Hegelismus.** Die Basis seiner Theorie bildet zweifelsohne Hegel. Ebenso sicher aber steht fest, dass Biedermann sich niemals kritiklos dieser Basis anvertraut. Ansätze zur Ueberwindung der abstossenden Punkte fanden sich schon auf der Hegelschen Linie, in *Vatke, Feuerbach* u. s. w., doch wiesen die Waffen, mit denen sie die Härten Hegels zu bekämpfen suchten, auf den Schmied, der sie gefertigt und selbst so meisterlich geführt, auf Schleiermacher und seine rüstigen Gesellen. So erreichte Biedermann eine tiefere Erfassung, und darum die Vermählung der Gegensätze, die seinen Vorgängern immer

---

[1]) Vergl. auch die oben bei *Hegel* angeführten Hinweise auf reformatorische Analogieen (Theolog. Zeitschrift, XIV, S. 249, Anmerkung 8). [2]) Bm., Ferd. Chr. Baur, Vortr. 110, „Schl.“ Ib. S. 205, „Erg.“ Ib. 414, Zeitschrift für wiss. Theol. 1871. S. 4. [3]) Vortr. 208 ff.

wieder unter der Hand feindlich sich entgegentraten. Damit war der starke Rahmen gegeben, in den die einzelnen Ausgestaltungen sich zwanglos fügten.

Erhebt sich Biedermanns Religionspsychologie über das Niveau blosser Eklektik? Wir können die Frage getrost bejahen. Biedermann hat sich stets bestrebt und allzeit viele Mühe darauf verwandt, die Anregungen, die ihm von den verschiedensten Seiten zu teil wurden, organisch zu verbinden und zu einander in's notwendige logische Verhältnis zu setzen. So erhält seine Theorie den Charakter grosser systematischer Geschlossenheit und Einheitlichkeit. Damit soll unseren zahlreichen und grossen Bedenken nicht der Riegel vorgeschoben sein. Zum Austrag kann der Streit erst in der erkenntnistheoretischen, ja metaphysischen Abhandlung kommen, doch möge es uns vergönnt sein, schon hier auf einige dieser Schwierigkeiten zu weisen: Wie kann das Absolute, das nach dem Kanon: „Gleiches ist nur für Gleiches"[1]) als allgemeines *nur* vermöge der *allgemeinen* Funktion des theoretischen Bewusstseins als notwendigen Mittelgliedes[2]) vom Subjekt recipirt werden kann, plötzlich ins *praktische* Bewusstsein sich reflektiren, da praktisch doch nur das, was eine unmittelbare Beziehung aufs Einzelne, *Concrete* hat?[3]) Wie kann ferner das Absolute, dieses *abstractissimum,* wenn man so sagen darf, *concret* werden bei einem *derartigen* Prozess? Wie könnte denn die Concretheit des Subjekts die Aussage seines wohl geprüften theoretischen Bewusstseins alteriren können? Nehmen wir aber nach dem erkenntnistheoretischen Grundgesetz an, das Absolute könne sich zur Concretheit entäussern, wie wäre dann das theoretische Bindeglied, diese Funktion des Allgemeinen, spekulativ begründet? Ferner: Wenn Biedermann dieses *vermittelnde* Moment festhält, wie kann da erklärt werden: Religion ist die Reflexion des unmittelbaren Bewusstseins in's theoretische Bewusstsein? Sehr wohl denkbar ist, dass der Gottesgedanke (nach Hegel) in's Herz gebracht wird, aber wie ist es umgekehrt möglich, dass der eben vorhandene Gefühlszustand mit der Gottesidee sich verbinde? Der Gedanke kann ja sehr wohl ein Gefühl im Gefolge haben, wie aber soll ein tatsächlich vorhandenes Gefühl mit einer theoretischen Erfassung des Absoluten sich vermählen können zu dem einheitlichen Akt des religiösen Bewusstseins? Beruft sich Biedermann aber darauf, dass die Scheidung der beiden Momente nur eine logische, nicht aber zeitlich reale sei, so erhebt sich die grosse spekulative Schwierigkeit: Wie kann das *θεωρεῖν* Mittelglied oder Verbindung zwischen

[1]) Fr. Th. 15, 38. [2]) Ib. 38. [3]) Ib. 34.

Digitized

Gott und Mensch sein, ohne wenigstens mindestens einen blitzartigen Augenblick real für sich zu sein, wie kann sich etwas reflektiren in eine andere psychische Funktion, das nicht da ist, nicht da sein kann? — Doch Biedermann wird uns entgegentreten, das sei vorstellungsmässig gedacht und treffe nicht seine Behauptung. Wir sehen also, dass wir eine eingehende Kritik der ganzen Theorie noch versparen müssen. Nicht anders steht es mit der nicht mehr spekulativ gefärbten Religionslehre der späteren Periode Biedermanns. — Wir müssen somit übergehen zur erkenntnis-theoretischen Untersuchung.

Die Entstehung des Jesuitenordens.

Von Prof. R. Staehelin in Basel.

In dem Namen der Gegenreformation, mit dem man die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts zu bezeichnen pflegt, liegt Beides ausgesprochen, einmal, dass die Bewegung, die diese Zeit kennzeichnet, gegen die Reformation gerichtet war, sowie, dass sie auch der Kirche, in der sie entstand, ein neues Leben mitteilte und von reformatorischer Bedeutung für sie geworden ist. Beides war in der Tat der Fall. In weiten Gebieten, wo um das Jahr 1555, zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens, der evangelische Glaube zum festen Bestande gebracht schien oder doch in der Voraussicht eines baldigen Sieges mit der Papstkirche im Kampfe lag, hat am Ende des Jahrhunderts diese letztere wieder die Alleinherrschaft gewonnen oder geht ihr doch unaufhaltsam entgegen, und während sie so nach aussen ihre Herrschaft immer weiter ausdehnt, ist auch in ihrem Inneren ein neuer Geist der Andacht und des Glaubens, aber auch der Superstition und des Fanatismus erwacht. Die Erasmische Richtung, die bis zur Mitte des Jahrhunderts noch in einem grossen Teil der katholischen Kirche die vorherrschende war, wird in der Geistlichkeit wie bei den Bischöfen immer mehr durch die streng katholische verdrängt, und auch das Volksleben wird durch neue Orden und Genossenschaften mit der Kirche wieder in engere Verbindung gebracht und in den Dienst ihrer Interessen und die Arbeit für ihre Zwecke hineingezogen. Es ist eine Bewegung, in welcher der Geist des Mittelalters noch einmal mit demjenigen der Reformation den

Kampf auf Leben und Tod eingeht, die sich nicht nur in den Zuständen der Kirche, sondern auch in der Kunst und der Literatur überall fühlbar macht und die, wenn sie auch im 17. Jahrhundert durch die Vorkämpfer der protestantischen Politik! Männer wie Gustav Adolf und den grossen Kurfürsten in ihrem weiteren Vordringen gehemmt wurde, doch innerhalb der katholischen Kirche durch alle Krisen der Revolution und der Aufklärung hindurch bis auf die Gegenwart noch fortwirkt und gerade in unserm Jahrhundert dem Papsttum die grössten Siege, die es jemals errungen hatte, eingebracht hat. Strömungen von solcher Macht und Bedeutung können nicht blos aus einer Quelle, einem einzelnen Ereignis oder einer einzelnen Persönlichkeit abgeleitet werden. Auch die Gegenreformation ist aus sehr verschiedenartigen Antrieben und Bedürfnissen, politischen und kulturgeschichtlichen, wie religiösen, entsprungen, und wenn man ein Ereignis vor anderen als den entscheidenden Impuls hervorheben will, so wird man als solchen die gleiche Reformation Luthers zu nennen haben, die der Entstehung einer von Rom unabhängigen, evangelischen Kirche zu Grunde liegt. Sie erst nötigte die katholische Kirche, den Klagen und Anklagen endlich Gehör zu geben, die so lange schon erfolglos über die verderbten Zustände der Kirche und der Geistlichkeit erhoben worden waren, und diente zur Veranlassung, dass in einem weiten Kreise hervorragender Prälaten das Bedürfnis nach einer Reinigung und Erneuerung des religiösen Lebens in seinem ganzen Umfang erkannt und eine Wiedergeburt desselben aus derjenigen Quelle eingeleitet wurde, aus der überhaupt alle nachhaltige Kraft der Kirche sich erzeugt, aus der lebendigen Frömmigkeit selbst. Eben durch diese religiös sittliche Erneuerung, die in Folge der reformatorischen Bewegung auch den Katholicismus ergriff, erhielt nun aber auch der Kampf der beiden Kirchen seine volle Intensität und Bedeutung. Es war von jetzt an nicht mehr blos die Heuchelei und der frivole Weltsinn, wogegen der Kampf geführt werden musste; sondern zwei Arten wirklicher Frömmigkeit, zwei subjektiv wahre und lebendige Formen der Religion standen sich gegenüber, die beide den Anspruch erhoben, die ächten Erben von Christi Geist und Verheissung zu sein, und diesen Anspruch auch durch Zeugnisse lebendiger Tat und persönlicher Erfahrung zu bewähren im Stande waren.

Aber gerade wie bei der evangelischen Reformation die Kraft des Erfolges in dem Hervortreten bestimmter Persönlichkeiten lag, die das, was die Kirche bedurfte, als innern Besitz in sich trugen und mit prophetischer Kraft ihr zu eigen machten, so wäre auch die katholische Gegenreformation nie zu ihren über-

raschenden Erfolgen gelangt, wenn nicht auch ihre Tendenzen in einzelnen besonders kräftig veranlagten Persönlichkeiten wirksam sich zusammengefasst hätten und von dieser Quelle aus der durch mannigfache sonstige Kanäle genährte Strom seinen entscheidenden Antrieb und seine bestimmte Richtung erhalten hätte. Am deutlichsten tritt dieser Zusammenhang in der Geschichte desjenigen Ordens hervor, der unter den bestimmenden Mächten der Gegenreformation von ihren Anfängen bis auf die Gegenwart immer an der Spitze gestanden hat, des Jesuitenordens. Nie würde er in so kurzer Zeit einen solchen Einfluss ausgeübt und so grosse Eroberungen gemacht haben, wenn nicht in weiten Kreisen der katholischen Kirche das Bedürfnis nach einem Leben in Gott und nach einer Arbeit in seinem Dienste wieder erwacht wäre und die Lebensanschauung der Renaissance zurückgedrängt hätte. Aber niemals hätte auch dieses Bedürfnis mit solchem Erfolge können befriedigt und den Zwecken Roms dienstbar gemacht werden ohne die Energie und die eminente Organisationskraft des Mannes, der jenen Orden gegründet und zum geeigneten Werkzeug für die Verwirklichung seiner kirchlichen Ideale gemacht hat. Die Jesuiten haben es verschmäht, ihrer Gesellschaft nach dem Vorbild so vieler früherer Ordenstiftungen den Namen des Ignatius von Loyola zu geben. Sie wollten sich wie in der Vorahnung der immer mehr ihnen eingeräumten kirchlichen Alleinherrschaft nur nach dem Herrn der Kirche selbst genannt und ausschliesslich als seine Kriegsschaar bezeichnet wissen. Aber tatsächlich hat es doch unter allen Mönchsorden der katholischen Kirche keinen gegeben, der so ganz das Werk und der Ausdruck seines Stifters gewesen und so bis in's Einzelnste von dem ihn erfüllenden Geiste bestimmt worden wäre, als es bei diesem nach Jesus sich nennenden Orden der Fall gewesen ist. Es muss deshalb nicht nur im historischen, sondern auch im praktisch kirchlichen Interesse dankbar begrüsst werden, dass neuerdings einer der gründlichsten Kenner der Renaissance, Eberhard Gothein, mit einem umfangreichen Werk über das Leben und die Wirksamkeit Loyolas hervorgetreten ist, worin dessen Geschichte mit der Gesamtbewegung seiner Zeit in Zusammenhang gebracht und auf Grund eines reichen, teilweise noch ungedruckten Quellenmaterials eingehend dargestellt worden ist.*) Im Folgenden soll der Ver-

*) Eberhard Gothein, Ignatius von Loyola und die Gegenreformation, 1895. Dazu die frühere Skizze desselben Verfassers in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 1885. Aus der ältern Literatur erwähne ich: Ranke, Die römischen Päpste, I, 177 ff.; J. Huber, Der Jesuitenorden, 1873, sowie die von den Jesuiten inspirirte sechsbändige Ordensgeschichte von Crétineau-Joly, 1844—1846.

Digitized by Google

such gemacht werden, zunächst im Anschluss an das genannte Werk, aber auch auf Grund anderer Arbeiten und insbesondere der in den Akta Sanctorum abgedruckten biographischen Darstellungen der unmittelbaren Schüler Loyolas ein Bild seines Lebens und seiner Ordensgründung zu zeichnen, das zugleich den Geist und die Ziele der unter seinem Einfluss sich vollziehenden Gegenreformation ins Licht zu stellen geeignet sein wird.

I.

Für die Eigentümlichkeit des Jesuitenordens war zunächst das Heimatland, aus dem er hervorging, von entscheidender Bedeutung. Das erste Kapitel in Gotheins Werk enthält darum eine eingehende Darstellung der religiösen Entwicklung in dem spanischen Volke. Wie nirgends sonst, stand hier noch das Rittertum mit seiner wunderlichen Vereinigung geistlicher und weltlicher Ziele in ungebrochenem Ansehen. Es wusste sich in Folge der langen Kriege mit den Mauren mehr als anderswo in den Dienst der Kirche gestellt und erhielt zudem eben jetzt durch die überseeischen Entdeckungen und Eroberungen neue und höhere Aufgaben, in denen gleichfalls der Kampf für die eigene Ehre und für diejenige Gottes in die engste Verbindung gesetzt war. Der Adel gehörte fast ganz den geistlichen Ritterorden an, so dass in ihm die Kluft zwischen Geistlichen und Laien in mannigfacher Weise überbrückt war und ein Übergang vom irdischen zum himmlischen Kriegsdienst, wie er dem Leben des Ignatius seine entscheidende Wendung gab, nichts Auffallendes hatte. Andererseits hatten die langen Kämpfe mit den Mauren und die ihnen folgenden überseeischen Unternehmungen daran gewöhnt, die weltliche Eroberungssucht und den geistlichen Bekehrungstrieb einander gleichzusetzen und die Skrupellosigkeit in der Wahl der Kampfesmittel, die Treulosigkeit und Grausamkeit gegen die Feinde als religiöse Tugend zu betrachten. In den Chroniken, welche die Heldentaten der Väter berichteten, war der Vertragsbruch und die grausame Niedermetzelung der Feinde als Tapferkeit gerühmt, und bei den Eroberungen in Amerika glaubte man, die rohesten Gewaltätigkeiten gegen die Eingeborenen damit zu rechtfertigen, dass durch sie die Kirche weiter ausgebreitet und der christliche Name in fremde Länder gebracht werde. In den Klöstern blühte, gleichfalls als das ächte Erzeugnis des spanischen Geistes, eine Mystik, die als die höchste Stufe der religiösen Erhebung die völlige Gelassenheit und Ruhe der Seele in Gott, die Vernichtung des Willens in der Einheit mit ihm predigte

Digitized by Google

und die, welche sich ihr hingaben, gleichviel ob Priester oder Laien, durch methodisch geregelte Übungen zum Besitz dieser Gottesgemeinschaft zu erziehen sich bemühte. So wurde auch durch sie der Unterschied zwischen Klerus und Laien verwischt und der Übergang von dem einen Stand in den anderen erleichtert, und sie führte andererseits, indem sie dieses unmittelbare Schauen Gottes aller Vernunfterkenntnis überordnete, von selbst dahin, dass die Energie des Glaubens und der Andacht in dem fortdauernden Verkehr mit dem Übersinnlichen gesucht wurde, dass dem Frommen in der Tat, wie es der spanische Dichter im Schauspiel darstellt, das Leben ein Traum, der Traum ein Leben wurde und die Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit, innerer und äusserer Erfahrung bis zur Unkenntlichkeit verblasste. Visionäre Frauen standen bei König und Prälaten in höchstem Ansehen. Von einer derselben wird erzählt, sie habe, weil sie sich mit der Himmelskönigin in beständigem Verkehr glaubte, beim Eintreten in ein Zimmer dieser immer ein Kompliment gemacht, um der unsichtbaren Begleiterin den Vortritt zu lassen. Aber mit diesen beiden Gebieten, dem Rittertum und der visionären Mystik, war nun auch das Feld vollständig abgesteckt, das in Spanien der geistigen Bewegung eröffnet war. Der Umschwung des Denkens und Empfindens, der anderwärts den entscheidenden Schritt vom Mittelalter in die neue Zeit herbeiführte, liess hier den Geist entweder ganz unberührt oder wurde, wo er sich geltend zu machen suchte, durch die brutale Macht der allen Widerstand zermalmenden Inquisition unwirksam gemacht. Auch der Humanismus setzte seinen Ruhm in die Sklavendienste, die er der Kirche leisten durfte. Es war das Land, wo die Verbrennung der Ketzer als höchste Glaubenstat, als Auto da fé gefeiert wurde und wo der grösste seiner Dichter, Calderon, die höchste Ehre darin erblickte, die Feier des Fronleichnamsfestes durch seine geistlichen Schauspiele zu verherrlichen.

So reich an aufreizender Nahrung für Phantasie und Gefühl, aber auch so arm an realem Lebensgehalt war die Welt, in der der Begründer des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, heranwuchs, und es wird immer unter die merkwürdigsten Leistungen menschlicher Tatkraft gerechnet werden müssen, dass es ihm gelungen ist, eine solche Welt, die bald nur noch für die Abenteuer eines Don Quixote oder die Phantasieen eines quietistischen Mysticismus die Stoffe zu enthalten schien, zum Rüstzeug einer geistigen Eroberung umzuschmelzen, die an Umfang und Dauer auch die grössten Erfolge der damaligen spanischen Politik noch überboten hat.

Digitized by Google

Die Bekehrungsgeschichte des Ignatius ist bekannt und braucht nur in ihren Hauptzügen wieder in Errinnerung gerufen zu werden. Der Sohn eines der angesehensten baskischen Rittergeschlechter, hatte er sich bereits als tapferer Krieger ausgezeichnet, als er 1521 im Alter von 28 Jahren die Festung Pampelona gegen die Franzosen zu verteidigen hatte. Der erdrückenden Übermacht der Belagerer war der Sieg sicher, so dass die Offiziere der spanischen Besatzung alle zur Übergabe entschlossen waren. Nur Innigo von Loyola, der jüngste unter ihnen, widersetzte sich. Er wusste durch sein überzeugendes Zureden, das sich auch später so oft allem Widerstand gegenüber siegreich zeigte, die Genossen zu bewegen, trotz der sicheren Aussicht auf den Untergang die Verteidigung fortzusetzen und stand so lange kämpfend auf der Bresche, bis ihm ein Schuss das Bein zerschmetterte und ihn für immer kampfunfähig machte. Während der langen Krankheit, die er nun durchzumachen hatte, vollzog sich seine Bekehrung, aber eine Bekehrung ganz im Geist des spanischen, mystisch romantischen Katholicismus. Er las neben Ritterromanen, die früher seine Phantasie erfüllt hatten auch Heiligengeschichten und Darstellungen des Lebens Jesu. Die Träume von den glänzenden Waffenthaten, die er früher zur Ehre seiner Dame hatte ausführen wollen, erhielten jetzt eine religiös asketische Färbung. Statt der irdischen Geliebten stand die himmlische Jungfrau als Herrin vor seiner Seele, und statt der weltlichen Abenteuer wurden die Leistungen und Erfolge eines Franziscus und seiner heiligen Genossen die Ideale, die er in der Zukunft zu verwirklichen dachte. Der Ritter, den seine Lähmung der Aussicht auf die Fortsetzung seines Kriegsdienstes beraubt hatte, entschloss sich, ein Heiliger zu werden, um auf diesem Wege für die ihm versagten irdischen Ehren einen ewigen Ersatz zu gewinnen. Er malte sich schwierige Aufgaben aus, besonders eine Wallfahrt nach Jerusalem, auf der er sich von Kräutern nähren wollte, und schöpfte die Gewissheit, sie ausführen zu können, aus dem Gedanken: Der heilige Franziscus, der heilige Dominicus haben dies gethan, warum sollte ich es nicht auch thun können?

Ignatius begann seine geistliche Ritterschaft damit, dass er gleich nach seiner Genesung eine Wallfahrt zu dem wunderthätigen Marienbilde auf dem Monserrat in der Nähe von Barcelona machte, um hier nach dem Vorbild der Ritterromane der heiligen Jungfrau als der Herrin seines Herzens zu huldigen. Er hielt die Nacht hindurch vor ihrem Altar eine Waffenwache, durch die er sich zu ihrem Ritter weihte, schenkte darauf seine ritterliche Kleidung einem Bettler und begab sich als Büsser in das Dominicaner-

Digitized by

kloster von Manresa, um sich hier der strengsten Askese hinzugeben. Er geisselte sich jede Nacht dreimal, nährte sich nur von Brot und Wasser und brachte täglich sieben Stunden im Gebete zu. Dabei „begann er", wie es in seiner Lebensgeschichte heisst, „ernstlicher über das früher geführte Leben nachzudenken und bei sich zu erwägen, was für Bussleistungen ihm nötig seien, um die von ihm begangenen Sünden zu sühnen". Aber statt des Friedens, den er suchte, geriet er immer mehr in Verzweiflung; auch die Beichte und die Absolution gaben ihm keine Beruhigung; er erzählt, dass er laut zu Gott geschrieen habe, er müsse ihm helfen, da er bei keiner Kreatur Hilfe finden könne, und dass er mehr als einmal in Gefahr gewesen sei, der Versuchung zum Selbstmord zu unterliegen. Allmählich aber sah er ein, dass eine solche Unruhe und Verzweiflung ein Unrecht gegen den Schöpfer sei, und dass der Mensch die Aufgabe habe, seinen Leib, statt ihn durch Askese abzumatten, vielmehr zum Dienst für Gott zu stärken und auszubilden. Er fasste den Entschluss, alles Grübeln über die Vergangenheit aufzugeben, und fand in ihm nun die Gewissheit seiner Sündenvergebung, die ihm auch durch Erscheinungen Christi, der heil. Jungfrau und der Dreieinigkeit bestätigt wurde. Eines seiner Lieblingsbücher wurde die Imitatio Christi des Thomas a Kempis. Er hat von da an täglich ein Kapitel aus derselben gelesen, und an der ersten von den Jesuiten organisirten Unterrichtsanstalt zu Messina wurde das Buch in metrischer Uebersetzung als Andachtsbuch eingeführt.

Man wird durch die Erzählung dieser Kämpfe im Dominicanerkloster zu Manresa von selbst an diejenigen des Augustinermönchs in Erfurt erinnert. Aber in dieser Schilderung ist doch auch der ganze Gegensatz ausgesprochen, der zwischen der Bekehrung und geistlichen Wiedergeburt des spanischen Ritters und der des deutschen Reformators bestanden hat. Auch Ignatius hat in schwerem Kampfe mit seinem früheren Leben gebrochen und sich entschlossen, sich Gott ganz hinzugeben. Aber er will es tun durch eigene Leistungen und Büssungen, durch das Vollbringen grosser Taten, wie sie ihm die Begeisterung für die Herren der Kirche und die eigene Phantasie nahe legten. In diesen eigenen Taten soll die Hingabe an Gott und die Genugtuung für die früheren Sünden gefunden werden. Im späteren Jesuitenorden ist an die Stelle der eigenen Phantasie der Wille der Kirche und an die Stelle der schwärmerischen Begeisterung die kühle Berechnung getreten. Aber das Prinzip ist das gleiche geblieben. Es ist der Gedanke, dass die Sünde gesühnt und der Friede mit Gott gesichert werden soll durch ein quantitatives

Abwägen zwischen der göttlichen Forderung und der menschlichen Leistung, dass die vollkommene Sündenvergebung durch das Opfer eines vollkommenen Gehorsams garantirt werden muss, und zwar nicht des Gehorsams gegen Gott, wie er sich in Schrift und Gewissen bezeugt, sondern gegen die Kirche, die an Gottes Stelle getreten ist und durch die unfehlbare Autorität ihrer menschlichen Organe dem Gläubigen seinen Weg vorzeichnet.

Von Manresa aus machte Ignatius 1523 im Bettlergewande die Wallfahrt nach Jerusalem, die er bei seiner Bekehrung gelobt hatte. An den heiligen Stätten war er ganz in Andacht versunken, und sein Plan war, dort zu bleiben und durch die Bekehrung der Muhamedaner Gott zu dienen. Aber der Provincial der Franziscaner schöpfte gegen den seltsamen Heiligen Verdacht und verweigerte ihm den Aufenthalt. Er musste in die Heimat zurückkehren und kam nun zu der Einsicht, dass er, um Gott und der Ausbreitung seiner Kirche wirksam dienen zu können, sich vorher durch ein ernstes Studium dafür tüchtig machen müsse. Er setzte sich im Alter von 30 Jahren zu Barcelona mit den Knaben auf die Schulbank, um sich in den Anfangsgründen des Wissens methodisch unterrichten zu lassen. Auch hier hatte er mit inneren Anfechtungen zu kämpfen, denen dann wieder Visionen der Trinität und Verzückungen bei der Contemplation des Altarsakraments tröstend gegenübertraten. Im Abendmahl glaubte er, nicht nur den Leib des Herrn, sondern auch das Fleisch seiner himmlischen Mutter zu geniessen. Zu Zeiten drohten ihm diese visionären Zustände alle Fähigkeit zum Lernen zu rauben. Auch als Ketzer wurde er verklagt und zweimal gefesselt in den Kerker der Inquisition geworfen, wo er sich nur mit Mühe einer Verurteilung entziehen konnte. Aber schon jetzt begann sich seine Anziehungskraft auf religiös empfängliche Gemüter fühlbar zu machen. Ein Kreis vornehmer Frauen sammelte sich um ihn, denen er seelsorgerisch beistand und die ihm ihrerseits für seine weiteren Studien und Unternehmungen ihre Unterstützung zuwandten. Auch die Stiftung einer Gesellschaft, die sich ganz dem Dienst der Kirche widmen sollte, stand bereits als festes Ziel vor seinen Augen.

Zur besseren Vorbereitung für seine Aufgabe begab sich Ignatius 1528 nach Paris, um in einem siebenjährigen Kurs den ganzen Inhalt der Philosophie und der Theologie sich anzueignen. Wieder drängten sich die Bilder seiner visionären Erlebnisse in seiner Seele empor und erschwerten ihm das Lernen. „Wenn er“, heisst es in der Lebensbeschreibung, „das Gelesene in sein Gedächtnis aufzunehmen versuchte, strömten neue Anschauungen

Digitized by Google

und Empfindungen der geistlichen Dinge auf ihn ein, und zwar in so reichem Masse, dass er oft nichts in sein Gedächnis fassen konnte.“ Aber statt darauf stolz zu sein, erklärte er sie, weil sie ihn an der Ausführung seines Vorhabens hinderten, für Anfechtungen böser Geister und drängte sie mit Gewalt zurück. Er führte beständig Buch über seine Empfindungen, seine Vorsätze und seine inneren Erlebnisse, und eben diese unausgesetzte Selbstbeobachtung befähigte ihn zu jener Virtuosität in der Menschenkenntniss und Seelenleitung, mit der er später fremde Individualitäten despotisch zu beherrschen und seinem Willen dienstbar zu machen wusste. Bald schlossen sich ihm einige Freunde an, die sich in kurzer Zeit ganz unter seine Leitung stellten und später die festesten Stützen seiner Gesellschaft geworden sind: Peter Faber, ein armer Savoyarde, der die Niederlassungen der Jesuiten in Deutschland begründet hat, der vornehme Spanier Franz Xavier, der welterobernde Missionar des Ordens in Indien und China, die Theologen Lainez und Salmeron, die durch ihre Gelehrsamkeit und ihre dialektische Schlagfertigkeit bei dem Tridentinischen Konzil die leitende Stellung zu gewinnen wussten und seine wichtigsten Entscheidungen im päpstlichen Interesse bestimmt haben. Mit ihnen und zwei weiteren Genossen begab sich Loyola 1535 in die damals noch ausserhalb der Stadt gelegene Kirche von Mont Martre und legte mit ihnen das Gelübde ab, in Armut und Keuschheit sich Gott zum Dienste zu widmen, zunächst in Jerusalem zur Pflege der Pilger und zur Mission unter den Sarazenen, oder wenn dies nicht möglich wäre, sich dem Papste anzubieten zu jedem Dienst, zu dem er sie brauchen würde, ohne Bedingung und ohne Lohn.

Bald darauf trennten sich die Genossen mit dem Versprechen, im folgenden Jahre in Venedig zu der von ihnen gelobten Pilgerschaft wieder zusammenzukommen. Loyola begab sich in seine Heimat, wo er in seiner nächsten Umgebung durch Einführung von Kinderlehren, Einschränkung der öffentlichen Vergnügungen und Einführung einer strengeren Zucht unter der Geistlichkeit reformatorisch wirkte. Zur verabredeten Zeit, anfangs 1537, traf er mit seinen Freunden wieder in Venedig zusammen. Sie fanden den Weg nach Palästina durch den Krieg zwischen Spanien und der Türkei verschlossen. Aber statt seiner eröffnete sich ihnen in dem immer allgemeiner werdenden Abfall von der Kirche und in der zunehmenden Ausbreitung des Protestantismus ein neuer Wirkungskreis, die Eroberung nicht der sarazenischen, sondern der abgefallenen christlichen Welt für den Katholicismus. Es war die Zeit, wo auch in Italien der Ruf nach einer Besserung

Digitized by Google

der kirchlichen Zustände immer lauter erhoben wurde, wo hochgestellte Prälaten, wie die Kardinäle Contarini, Sadolet, Reginald Pool sich offen zur evangelischen Auffassung der Rechtfertigung bekannten, und es ist für die ganze Tendenz Loyolas bezeichnend, dass er mit diesen Männern trotz dem auf ihnen lastenden Verdacht ketzerischer Ansichten sofort in ein freundschaftliches Verhältnis trat, und sich als Genosse ihrer Bestrebungen ihnen zu empfehlen wusste. Während der finstere Caraffa jede von der Tradition abweichende Ansicht mit Gewalt zu unterdrücken strebte, war es Loyolas Taktik, sie durch schonendes Eingehen auf die ihnen zu Grunde liegenden religiösen Gedanken unmerklich zur Unterwerfung unter die Kirche zurückzuführen. In diesem Sinne begann er, mit seinen Genossen zu Piacenza und in anderen Städten durch Strassenpredigt das Volk zur Busse zu mahnen, und nachdem sich dort ihre Predigt erfolgreich gezeigt hatte, reiste er mit ihnen nach Rom, um auch von Seiten des Papstes eine Anerkennung seiner Bestrebungen zu gewinnen. Auf der Reise dahin gab sich die Gesellschaft auch den Namen, der ihr von da an geblieben ist. Ignatius nannte sie Compagnie Jesu, lateinisch societas Jesu, die Kriegsschaar Jesu. Es sollte nicht ein eigentlicher Mönchsorden sein, sondern eine Gesellschaft von Priestern, die, wenn auch an verschiedenen Orten und mit verschiedenen Waffen, doch innerlich geschlossen als eine Kriegsschaar den Kampf für Jesu führte, indem sie sich dem Papste mit dem unbedingten Gehorsam des Soldaten für jede Aufgabe zur Verfügung stellten. Contarini, der angesehenste Führer einer freieren, von der Scholastik sich abwendenden Richtung in Italien, führte Ignatius in Rom ein, und dieser trat vor den Papst mit dem Anerbieten, ihm mit seiner Schaar ohne Vorbehalt, ohne Zaudern und ohne Lohn zu dienen, wohin er sie auch senden möge, zu den Heiden, Türken oder Ketzern. Paul III. soll, als er das Anerbieten hörte, ausgerufen haben: Das ist der Geist Gottes. Es war indertat wie eine Fügung der Vorsehung, dass sich ihm eben jetzt, wo in Deutschland, in Frankreich, in England und in Italien der Abfall überhand nahm, ungerufen aus einem fernen Lande diese geistliche Kriegsschaar in freiem Entschlusse zur Verfügung stellte, mit dem einzigen Wunsch, ihm und der Kirche ihre Kraft, ihr Leben, ja ihren Willen zum Opfer zu bringen.

II.

Mit der Ankunft Loyolas in Rom beginnt für seinen Orden die Zeit, wo neben dem ursprünglichen spanischen Erbteil auch die eigentümlichen Charakterzüge des italienischen Katholicismus in ihm hervortreten, und es ist eben die Verbindung beider Elemente, die ihm seine eigentümliche Kraft und Anpassungsfähigkeit verliehen hat. Die mannigfachen Strömungen, die in der italienischen Gegenreformation zusammenwirkten, sind im zweiten Kapitel von Gotheins Werk meisterhaft gezeichnet. Sie verursachten gerade in der Zeit, in der Ignatius mit seinen Genossen in Rom eintraf, die grellsten Kontraste. Die frühere Verweltlichung mit ihren wissenschaftlichen und künstlerischen Idealen stand mit der neu erwachten streng religiösen Lebensauffassung in heftigstem Kampf, und in der letzteren machte sich der Gegensatz geltend zwischen der evangelisch milden Richtung eines Contarini und dem finsteren, verfolgungssüchtigen Fanatismus eines Caraffa. Ignatius wusste sofort mit der ihm eigenen strategischen Virtuosität diejenige Stellung einzunehmen, die ihn mit keiner dieser Richtungen in Konflikt brachte und jede derselben seinen Zwecken dienstbar zu machen geeignet war. Er verfuhr in der Organisation und Leitung seines Ordens eben in dem Masse berechnend, gewandt und weltklug, wie er sich in seinen Anfängen als schwärmerischen Enthusiasten gezeigt und alle weltlichen Motive zu verschmähen geschienen hatte. Er wurde bald nach der päpstlichen Anerkennung durch einstimmigen Beschluss zum General gewählt und hielt bis ans Ende alle Fäden in seiner Hand. Er empfing von den einzelnen Mitgliedern regelmässige Berichte nicht nur über ihre Tätigkeit, sondern auch über ihren Seelenzustand und verfügte über jeden Einzelnen, ganz im Geist der in Spanien herrschenden unbeschränkten Monarchie, mit diktatorischer Gewalt. Die visionären Zustände, die seine frühere Entwicklung beherrscht hatten, hörten auch in der späteren Zeit nicht auf. Er hatte bis an sein Ende Augenblicke der Verzückung, in denen er mit der himmlischen Welt in Verkehr zu stehen und die Bestätigung seiner göttlichen Sendung zu empfangen glaubte. Aber er beschränkte sie mit festem Vorsatz auf die Zeiten, wo er die Messe celebrirte, um sich in seinen Geschäften durch sie nicht hindern zu lassen, und wusste auch sie als Mittel für die Befestigung und die Förderung seines Werkes zu verwenden. Er zeigt sich in allem als eine Natur, in der schwärmerische Mystik und berechnende Weltklugheit, ekstatisches Traumleben und nüchternstes Durchschauen der gegebenen Wirk-

Digitized

lichkeit mit einander verbunden waren, deren stärkste Kraft aber in der eisernen Energie lag, mit der er das, was er sich als Ziel vorgesetzt hatte, zu erreichen wusste.

Der Orden empfahl sich in Rom zunächst durch die Erfolge, die seine Mitglieder in der Volkspredigt und im Jugendunterricht erzielten, sowie durch die Einrichtung von Rettungshäusern für Verwahrloste und Gefallene. Ignatius selbst predigte einmal sechs Wochen lang alle Tage hintereinander und wurde, trotzdem er in spanischer Sprache redete, von der vornehmen Gesellschaft mit Begeisterung angehört. Gleiche Erfolge hatten seine Schüler, besonders der sprachgewandte und dialektisch geschulte Lainez. Loyola verlangte für die Predigt, dass sie möglichst einfach und schmucklos sei und sich dem niedrigsten Verständnis anbequeme, dass sie von der Behandlung der Lehrfragen absehe und dafür die zehn Gebote und die Vorschriften der Kirche erkläre und die Liebe zur Tugend und Abscheu vor dem Laster erwecke. Bald dehnten die Genossen ihre Tätigkeit auch auf andere Städte aus und überall, wo sie hinkamen, wussten sie die Accente der herrschenden Stimmung anzupassen. Die Gewissensbedenken der venezianischen Kaufleute gegen den Schmuggel beschwichtigte Lainez durch die Erwägung, dass die Zölle nur dann Gesetzeskraft beanspruchen dürften, wenn sie mässig seien und zum Nutzen des Staates erhoben würden, und dass der Fremde überhaupt nicht an sie gebunden sei, da die Gesetze nur den Bürger, nicht den Fremden zur Befolgung verpflichten könnten. In Genua eröffnete derselbe Lainez seine Tätigkeit durch Vorträge über das Wechselrecht, die durch ihre geschickte Formulirung imponirten und dem Orden wie im Sturm Eingang in der Stadt verschafften. Lainez war überhaupt der gewandteste Redner und der gelehrteste Theologe des Ordens. Aber er verschmähte es nicht, auch dem ungebildeten Volk zu predigen und in den Spitälern die Pflege der Kranken zu übernehmen, gemäss dem Grundsatz des Meisters, dass der Jesuit in allen Geschäften geübt sein müsse, um für alle gebraucht werden zu können. Schon jetzt wurden in einzelnen Städten Italiens auch Laiengemeinschaften gestiftet, deren Mitglieder sich unter die Leitung der Jesuiten stellten und sich zu gemeinsamer Tätigkeit für Arme, Kranke, Waisen u. s. w. verpflichteten. Sie beichteten und kommunicirten jede zweite Woche und unterzogen sich den geistlichen Exercitien. Es waren die Anfänge der marianischen Kongregationen, die für die Disziplinirung der modernen Gesellschaft durch die Kirche von keiner geringern Bedeutung gewesen sind, als der von Franziscus gesiftete Tertiarierorden für die des Mittelalters. Ein Hauptmittel

Digitized by Google

zur Erweckung der Andacht war die häufige Kommunion und ebenso rechnete es sich der Orden zum Verdienst an, dass durch ihn die Beichte wieder in Uebung gebracht und dem katholischen Volke aufs Neue zum Bedürfnis gemacht worden sei.

Viel trug zum Ansehen der Gesellschaft auch ihre Tätigkeit für die Heidenmission bei, die schon 1539 durch Franz Xavier in Indien begonnen wurde. Als er in Lissabon erschien, um seine Reise anzutreten, wurde er von allen Seiten wie eine apostolische Erscheinung begrüsst und die Berichte, die er bald von seinen grossartigen Erfolgen in die Heimat sandte, konnten nur dazu dienen, diese Verehrung noch zu steigern und dem Orden neue Gönner zuzuwenden. An der Missionsanstalt zu Coimbra, die von den Jnsuiten in Verbindung mit einem Waisenhause errichtet wurde, wurden die begabtesten Schüler des letzteren zu Missionaren ausgebildet und sobald sie die notdürftigsten Sprachkenntnisse erworben hatten, nach Indien gesandt, um die dortigen Kollegien der Gesellschaft zu leiten.

Noch wirksamer als die Predigt und die Erfolge der Heidenmission waren die Schulen, die bald fast in allen Städten Italiens von den Jesuiten errichtet wurden. Bei der sonstigen Vernachlässigung des Unterrichts wurde es ihnen leicht, die Erziehung der Jugend in die Hände zu bekommen, besonders da sie ihren Unterricht unentgeltlich gaben und durch geschickte Anpassung des Lehrgangs an die Bedürfnisse des Lebens die alten Schulen bald in den Schatten stellten. Anfangs lag die Pflege des höheren Unterrichts noch nicht im Gesichtskreis des Ignatius. Aber es kennzeichnet vielleicht nichts so sehr seinen eminenten praktischen Verstand, als dass der frühere Militär und mystische Enthusiast noch in seinen späteren Jahren den Wert der wissenschaftlichen Bildung so klar erkannte und als der erste dafür tätig war, ihr ihre grundlegende Bedeutung in der Organisation seines Ordens zu sichern. Er sagt selbst, der Nutzen, den die Gesellschaft stifte, beruhe viel weniger auf den Predigten als auf dem guten Beispiel, das in den Kollegien gegeben werde, und auf dem Eifer, mit dem man hier ohne Habgier die Seelen in der Wissenschaft und der Tugend fördere. In ihnen würden die Zöglinge nicht nur unterrichtet, sondern auch zur häufigen Beichte, zum täglichen Hören der Messe und zum Besuch der Predigt angeleitet und durch die Söhne auch die Eltern zur Frömmigkeit erzogen und das ganze Leben allmählich nachhaltiger als durch die Predigt zum Guten umgewandelt. In der Einrichtung seiner Schulen leistete ihm besonders der Niederländer, Petrus Canisius, vorzügliche Dienste. Durch ihn wurde 1550 das Kollegium zu Messina als Muster-

Digitized by Google

anstalt organisirt, bald darauf folgte in Rom das Kollegium Romanum, dessen Unterrichtsweise in kurzer Zeit durch ihre geschickte Verknüpfung des kirchlichen Autoritätsglaubens mit der wissenschaftlichen Bildung für die geistige Entwicklung in der 2. Hälfte des Jahrhunderts ebenso massgebend wurde, wie die vorangegangene durch den freien Humanismus eines Leo X bestimmt worden war.

Zu dieser im unmittelbaren Dienst der katholischen Kirche stehenden Wirksamkeit, wie sie durch die Predigt, den Beichtstuhl, die Schule und die Heidenmission erzielt wurde, und in kurzer Zeit über Italien, Spanien und Portugal hinaus nach Indien, Japan und China sich ausdehnte, gesellte sich für den Orden endlich noch eine weitere Arbeit, die bald die erste Stelle in seiner Tätigkeit einnehmen sollte, die Wiedergewinnung der von der Kirche Abgefallenen und insbesondere der Kampf gegen den Protestantismus. Auf der Kolossalstatue im Vatikan ist Ignatius als der, welcher die Ketzerei niedertritt, dargestellt, ebenso preist ihn sein Biograph Ribadeneira vor allen Dingen als den Bekämpfer Luthers. „Unser Herr hat diesen tapferen Führer erweckt und ihn den nichtswürdigen Bestrebungen jenes Mannes entgegengestellt, damit er auf dem ganzen Erdkreis sein Heer aushebe und die Soldaten sammle, welche sich mit einem neuen und heilsamen Gelübde zum Gehorsam gegen den Papst verpflichten und durch ihr Leben und ihre Lehre den Ansturm der Lutheraner zurückschlagen.“ Für diese Tätigkeit wurde naturgemäss der Hauptschauplatz Deutschland und Oestreich, während sich die französische Kirche noch längere Zeit ablehnend gegen die Jesuiten verhielt, und selten ist wohl ein Kampf mit so ungleichen Mitteln eröffnet worden, als es in diesen Ländern beim ersten Auftreten der Jesuiten der Fall war. Überall fanden sie Abfall und Unglauben; selbst bei den eifrigsten Vorkämpfern des alten Glaubens hatten sie über Mangel an Entschiedenheit, über Habgier und geheime Ketzerei zu klagen; sie mussten alle die deutsche Sprache erst erlernen, ehe sie sich in ihr ausdrücken konnten. Aber eben hier feierte auch die unbeugsame Zähigkeit und die strategische Kunst Loyolas ihre höchsten Triumphe. Schon 1540 schickte er seinen ältesten Genossen, Peter Faber, zum Religionsgespräch nach Worms, wo er noch in unscheinbarer Stellung neben Melanchton und Calvin den Verhandlungen beiwohnte. Bald folgten andere nach. Die Schilderungen, die sie in ihren Berichten über die Unfähigkeit und die Geldgier der katholischen Theologen und über die sittliche Verwilderung des Klerus machten, stehen an Schärfe der Anklage auch den schwersten Vorwürfen aus dem

Digitized by Google

protestantischen Lager nicht nach; aber es ist ihr Trost: „Je mehr wir sehen, wie wenig die grossen Meister und Gelehrten vermögen, und je mehr die bisher angewandten Mittel bei dem täglich wachsenden Übel versagen, um so mehr dürfen wir hoffen, dass der Herr der Ernte sich unser zu seinen Zwecken bedienen wird.“ Konnten sie sich anfangs auch nur unvollkommen in der Landessprache ausdrücken, so imponirten sie durch die Sicherheit ihrer Überzeugung, durch ihren werktätigen Eifer, durch die leidenschaftliche Glut ihrer Frömmigkeit und ihre mystischen Verzückungen. Vielfach traten gerade die ernster gesinnten unter den Priestern auf ihre Seite und unterwarfen sich der Disziplin ihrer Exerzitien. Bald wussten sie auch bei Bischöfen und angesehenen Theologen, sowie bei dem Herzog von Baiern und bei Kaiser Ferdinand Einfluss zu gewinnen. Mit ihrer Hilfe entstanden an den verschiedensten Punkten Deutschlands, von Mainz und Köln bis nach Ingolstadt und Wien Predigtstationen, Schulen und Kollegien, während in Rom 1552 das Kollegium Germanicum, eine der Lieblingsschöpfungen des Ignatius, errichtet wurde, an welchem deutsche Jünglinge der freieren Luft ihrer Heimat entzogen und durch eine streng römische Erziehung zu Vorkämpfern des Papsttums in Deutschland herangebildet werden konnten, und in diesen Schulen wurden die Männer erzogen, die in Verbindung mit der äussern Macht eines neuerstarkten religiösen und politischen Despotismus binnen eines halben Jahrhunderts einen grossen Teil der deutschen Länder dem Papst wieder zu Füssen gelegt haben.

In natürlicher Wechselwirkung mit diesen rasch zunehmenden Erfolgen stand die dem Orden zugewandte Gunst und die von ihm ausgehende Anziehungskraft. Die Vorrechte, die den Jesuiten gewährt wurden, gingen bald über die der Bettelorden noch hinaus. Sie erhielten die Vollmacht, überall ohne Berücksichtigung des Ortsgeistlichen zu predigen und Beichte zu hören. Sie durften auch in den dem Papst vorbehaltenen Fällen Absolution erteilen, was natürlich die jesuitischen Beichtväter den übrigen Priestern gegenüber in Vorteil setzte, und sie wurden andererseits der Beaufsichtigung der Bischöfe enthoben, so dass sie ihre Unterrichtsanstalten unabhängig von diesen einrichten und verwalten konnten. Unter den Mitgliedern, die sich aus den verschiedensten Ländern dem Orden zur Verfügung stellten, waren Männer vom höchsten Rang und von einer glänzenden wissenschaftlichen Vergangenheit. So der spanische Fürst Franz Borgia, Herzog von Gandia, Vetter Karls V., dessen Beitritt der Gesellschaft nicht nur reichliche Mittel zur äussern Existenz, sondern auch einen weitgehenden

Digitized by Google

Einfluss auf den Adel und die Geistlichkeit Spaniens zuwandte. Olavius und Postell, die als Zierden der Pariser Universität betrachtet wurden und unter der Leitung des Ignatius sich den geringsten Diensten wie der Strassenpredigt und der Besorgung der Küche willig unterzogen, der Niederländer Canisius, der durch seine Predigt, seine Schriften, seine Schuleinrichtungen mehr als irgend ein anderer die Siege der Jesuiten in Deutschland, Östreich und der Schweiz gefördert hat und der, als er eine Zeit lang in Rom in der Umgebung des Meisters verweilte, begeistert bekannte, dass er erst hier gelernt habe, was Gehorsam sei, wo er die gelehrtesten und vornehmsten Männer in der Küche und im Garten arbeiten sehe.

Aber eben in der Behandlung dieser Anhänger zeigt sich nun auch die ganze Schroffheit und geistige Beschränktheit, die der spanische Ritter aus seiner Heimat in sein Werk mitbrachte und die durch ihn auch seinem Orden als bleibender Stempel aufgedrückt worden ist. Er duldet keinerlei Widerspruch, nicht nur in religiösen Dingen, sondern auch in Fragen der äusseren Geschäftsführung. Er hat den gelehrten Postell, dessen Beitritt er als eine der grössten Errungenschaften begrüsst hatte, aus dem Orden ausgestossen, sobald er eine Spur von selbständiger Überzeugung hervortreten liess, und selbst Canisius zog sich wegen eigenmächtigen Vorgehens bei Kaiser Ferdinand sein Missfallen zu. Es ist die gleiche Unduldsamkeit, die im 17. Jahrhundert die Unterdrückung des französischen Jansenismus und im 19. diejenige der freieren katholischen Wissenschaft in Deutschland herbeigeführt hat und die im Grunde überall da ist, wo die Energie einer religiösen Überzeugung mehr in dem eigenen Willensentschluss, als in der überzeugenden Kraft der Glaubenswahrheit selbst ihren Grund hat. Nicht minder deutlich lässt Ignatius den spätern Ordensgeist aber auch in der rücksichtslosen Wahl seiner Mittel hervortreten. Es war dem an Gewalt und Kriegslist gewöhnten alten General selbstverständlich, dass, wo es dem Zwecke dienen konnte, auch diese Mittel nicht verschmäht werden dürften. Er hat 1543 in Verbindung mit Caraffa die Inquisition in Italien eingeführt und gleichzeitig auch in Portugal seinem Orden die Handhabung derselben und damit die Herrschaft über das geistige Leben zuzuwenden verstanden. Er war darauf bedacht, den Jesuiten die Stellung von Beichtvätern bei den Fürsten zu geben: denn mit den Schlüsseln des fürstlichen Gewissens, meint er, besitze man auch die fürstliche Gunst. Ebenso suchte er sich bei den Gesandten fremder Mächte in Rom einzuschmeicheln und ihnen die Vorteile ins Licht zu stellen, die ihre Für-

Digitized by

sten durch die Begünstigung des Ordens gewinnen könnten. Den Herzog von Baiern und den König von Spanien überredete er, einen Teil der Güter anderer Orden einzuziehen und sich mit den Jesuiten in ihren Besitz zu teilen, zur grösseren Ehre Gottes, wie es in dem betreffenden Brief Loyolas an Karl V. heisst. Er trug kein Bedenken, besonders Hochgestellten gegenüber die sittlichen und religiösen Forderungen herabzustimmen, sobald sich durch sie Vorteile für seine Sache gewinnen liessen. Obwohl ein ausgesprochener Gegner des Nepotismus, wusste er sich doch gegebenen Falles der päpstlichen Nepoten als Vermittler für seine Pläne zu bedienen, und ebenso hat er dem mächtigen Kardinal Farnesse, um sich ihn geneigt zu machen, zu seinen vielen sonstigen Pfründen noch ein spanisches Bistum zugewandt, so sehr er sich sonst gegen die Pfründenhäufung aussprach. Als sich der jesuitische Beichtvater des Herzogs von Ferrara durch die Strenge seiner Zumutungen unbeliebt gemacht hatte, schrieb er ihm, seine Aufgabe sei nicht die, den Herzog selbst zu reformiren, sondern sich ganz nach seinem Willen zu richten, damit er um so grösseren Nutzen beim Volke stifte. In einer Instruktion, die er seinen Genossen auf eine Reise nach Irland und Schottland mitgab, auf der sie das Volk gegen den König Heinrich VIII. aufwiegeln sollten, heisst es: Wer die Menschen zur Tugend rufen will, muss den Satan mit seinen eigenen Waffen bekämpfen und die gleichen Künste zum Heil der Seelen brauchen, die er zu ihrem Verderben missbraucht.

III.

Noch mehr aber als in allen diesen teils durch religiöse Einwirkung, teils durch diplomatische Fechtkunst herbeigeführten Einzelerfolgen offenbart sich die strategische Kunst des Ignatius in der Art, wie er die dabei verwendeten einzelnen Kräfte in das Ganze einzufügen und zu einem überall brauchbaren und zu jeder Aufgabe geeigneten, von einem Willen geleiteten Werkzeug im Dienste der päpstlichen und kirchlichen Interessen auszubilden verstand. Es ist auch hier der General, der sich bewusst ist, dass das Geheimnis seiner Kraft nicht im Einzelangriff liegt, sondern in der zweckentsprechenden Schulung und der einheitlichen Konzentration der ihm zu Gebote stehenden Heeresmassen. Er verwendete darum die grösste Sorgfalt darauf, seinem Orden eine seinen Zwecken möglichst entsprechende Verfassung zu geben, und betrachtete ihre Ausarbeitung mit Recht als den Abschluss seines Lebenswerkes. Sie ist in den Konstitutionen niedergelegt,

Digitized by Google

die seitdem fast ohne Veränderungen und Zutaten die Grundlage des Ordens gebildet und mehr als irgend etwas anderes den Geist seines Stifters auf die nachfolgenden Geschlechter fortgepflanzt haben.

In diesen Konstitutionen Loyolas kommt nicht nur der Geist des Jesuitenordens, sondern der des modernen Katholicismus überhaupt in ebenso charakteristischer Weise zum Ausdruck, wie in denjenigen des Benediktinerordens der Geist des früheren und in denen des Franziscanerordens der des späteren mittelalterlichen Katholicismus. Sein Ideal ist nicht mehr die Weltverneinung, sondern die Weltbeherrschung. Die Weltflucht und die Askese, die den früheren Ordensbildungen zu Grunde gelegen hatten, treten zurück. Nicht einmal eine besondere Tracht oder gesetzlich geregelte Andachtsübungen sind den Mitgliedern vorgeschrieben. „Auch bei Taten und Studien", sagte Loyola, „kann man zu Gott beten, und wo der Sinn unablässig auf Gott gerichtet ist, da wird alles zum Gebet." Dafür ist der Gehorsam und zwar der unbedingse Gehorsam gegen die kirchlichen Obern und gegen den Papst die alles bestimmende Grundtugend. Es ist die einzige Askese und das höchste Opfer, welches verlangt wird. „Mögen andere Orden", sagt Ignatius in der Einleitung zu den Konstitutionen, „uns übertreffen an Fasten, Wachen und Kasteien, ich wünsche, dass die, welche in dieser Gesellschaft Gott dienen, sich durch einen reinen und vollkommenen Gehorsam, durch den aufrichtigen Verzicht auf den eigenen Willen und die Verleugnung des eigenen Urteils kennzeichnen." „Der Gehorsam ist das Brandopfer, in welchem sich der ganze innere Mensch ungeteilt in der Flamme der Liebe durch die Hand seines Dieners Gott darstellt." Wer dem Orden angehört, muss seinem Vorgesetzten, wie der Soldat seinem Führer, ja wie ein Stück Holz oder ein Leichnam zu Gebote stehen, „wie der Stab, der völlig bewusstlos dem, der ihn in der Hand hält, dient, wie er ihn gebrauchen will." Und zwar soll sich dieser Gehorsam nicht nur auf die äussere Tat, sondern auch auf den Willen, ja auf das Urteil und die Überzeugung erstrecken. Schon das Streben nach einer eigenen Überzeugung war Ignatius verdächtig, da durch dasselbe die Grundlage der Ordnung und der unbedingte Gehorsam erschüttert werde. „Wir müssen alle Kräfte und alle Sinne auf das Ziel hinlenken, dass der heilige Gehorsam sowol in der Ausführung wie im Willen und in der Erkenntnis immer und nach allen Seiten hin in uns vollkommen sei, indem wir alles, was uns vorgeschrieben wird, für recht halten und jede entgegengesetzte Meinung durch einen gewissen blinden Gehorsam von uns weisen." So vollkommen ist die Kirche an

Digitized by Google

die Stelle Gottes getreten, und das eben ist der Geist, welcher durch die Gegenreformation als spezifisch kirchliche Gesinnung in den Gemütern gepflanzt worden ist. Wem der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität und Überlieferung das Kennzeichen des religiösen Glaubens ist, für den wird immer der jesuitische Gehorsam das höchste und beschämende Vorbild sein müssen.

Was so als die religiöse Grundtugend betrachtet und gepriesen wird, das soll nun auch vor allem anderen durch die Ordenserziehung und die übrigen Einrichtungen in den Mitgliedern geweckt und zu einer Art zweiten Natur gemacht werden. Diesen Zweck verfolgen zunächst die geistlichen Exerzitien, welche den Eintritt in den Orden bilden und an den Mitgliedern in den wichtigsten Momenten ihrer Erziehung wiederholt werden sollen, und deren Vorschriften gleichfalls von Ignatius selbst auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen aufgestellt worden sind. Sie enthalten eine methodische Disziplinirung des geistigen Lebens, durch welche Phantasie, Gemüt und Wille ganz nach dem Geist des Ordens umgeformt und zum selbstlosen Werkzeug für seine Zwecke ausgebildet werden. Sie sollen in der Regel vier Wochen dauern. Wer sich ihnen unterwirft, muss sich während dieser Zeit ganz von der Aussenwelt isoliren und sich in seinem Tun und Denken völlig unter die Leitung seines Vorgesetzten stellen. Die erste Woche ist der Betrachtung der Sünde, die zweite derjenigen von Christi Leben, die dritte der seines Leidens, die vierte der seiner Verherrlichung gewidmet. Der Schüler muss die ganze heilige Geschichte an seinem inneren Auge vorübergehen lassen und bei jeder Scene mit Aufbietung aller geistigen und physischen Kräfte, mit beständiger Anwendung auf die eigene Person und mit inbrünstigem Gebet um die rechte Stimmung eine Stunde lang verweilen. Am Ende eines jeden Tages findet diese methodisch geregelte Gemütsbearbeitung ihre höchste Steigerung in der Applikation der Sinne. Was die Sünde ist, worin ihre Wirkungen und ihre Strafen bestehen, das muss hier sinnlich empfunden werden. Der Schüler muss sich in die Hölle selbst versetzen, er muss die Qualen der Verdammten mitempfinden, ihr Geschrei hören, den Feuerqualm sehen und riechen, die Flammen fühlen, die ihm seine Phantasie vorhält. Er muss dann in der zweiten Woche die Personen der heiligen Geschichte selbst sehen, muss mit ihnen verkehren, wie wenn sie ihm sinnlich gegenwärtig wären. Er muss die Seligkeit des Himmels selbst empfinden und geniessen, und der Dirigent hat durch wohlberechnete Verhaltungsmassregeln und durch Vorschriften über Geberde, Körperhaltung u. s. w. dafür zu sorgen, dass das Nervenleben auch wirklich

Digitized by Google

in der beabsichtigten Richtung beeinflusst wird. Die Betrachtung der Sünde geschieht im Finstern, bei verhängten Fenstern und in kalter Zelle, unter Fasten und Geisselung. In der vierten Woche wird dem Lichte wieder voller Zugang gelassen. Das leibliche Wohlgefühl soll durch Nahrung und Wärme hergestellt werden, der ganze Mensch an der Freude über die Verherrlichung Christi Teil erhalten. Die Wirkung dieser Exerzitien ist zwiefacher Art. Einmal wird durch sie der Glaube an die Realität des übersinnlichen und die Gewohnheit, sich mit ihm zu beschäftigen, befestigt und die dem Jesuitismus eigene Tendenz auf das Mirakulöse und Phantastische genährt. Peter Faber, der Bahnbrecher des Ordens in Deutschland, hatte sich einen eigenen Kultus der Engel ausgedacht und ein Verzeichnis sämtlicher Heiligen aller der Orte und Länder angefertigt, in denen er zu missioniren gedachte, um gleich Anfangs ihrer Hilfe sich zu versichern. Der Apostel Indiens, Franz Xavier, glaubte auf seinen Missionsreisen in beständigem Kampf mit den bösen Geistern zu sein. Er wallfahrtete zum Grabe des Apostels Thomas, um ihn um Beistand gegen sie anzuflehen und meinte, bei einem Erdbeben, dass jetzt der Erzengel die höllischen Geister, die der Bekehrung der Heiden widerstrebten, in die feuerspeienden Berge der Sundainseln stürze, die ihm als die Öffnungen der Hölle galten. Andererseits wird durch diese Disziplin der unbedingte Gehorsam und die Abhängigkeit von den Obern zur andern Natur gemacht. Der Schüler soll, heisst es, durch die Übungen so weit gebracht werden, dass er auf die Entscheidung der Kirche hin das schwarz nennt, was das eigene Auge weiss sieht.

In gleichem Geiste ist die Verfassung gehalten. Der Orden ist in vier Klassen geteilt, die Novizen, die Scholastici, die Coadjutoren und die Professi. Die Novizen haben zunächst eine Vorbereitungszeit von zwei Jahren durchzumachen, in der sie in ihren Studien und ihren Erholungen vollständig von der Leitung der Vorgesetzten abhängig sind. Darauf werden sie Scholastici. Es werden ihnen die drei Mönchsgelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams abgenommen, und sie haben nun zuerst 4—5 Jahre lang die philosophischen Wissenschaften zu lernen und darauf weitere fünf Jahre lang dieselben zu lehren, um dann erst zum Studium der Theologie überzugehen, das wieder 4—5 Jahre umfassen soll. Ein neues Probationsjahr mit der Wiederholung der Exerzitien bringt die Vorbereitungszeit zum Abschluss. Es folgt der Empfang der Priesterweihe und der Eintritt in die eigentliche Ordensgemeinschaft, die sich wieder in zwei Abteilungen spaltet, die der Professi und die der Coadjutoren. Die Professi

leisten zu den drei Gelübden noch ein viertes, die feierliche Beschwörung, sich jeder Mission des Papstes unbedingt zu unterwerfen. Sie bilden den eigentlichen Kern des Jesuitenordens. Von ihnen wird der General gewählt, der auf Lebensdauer ernannt wird, die übrigen Vorgesetzten wählt und über jedes Ordensmitglied das unbedingte Verfügungsrecht besitzt, und so sind sie dann wieder in seiner Hand die Organe, die willenlos seinen Anordnungen zu Gebote stehen und zu Sendungen und Aufträgen der verschiedensten Art, zu diplomatischen Intriguen wie zu den gefährlichsten Aufgaben der Heidenmission sich gebrauchen lassen. Ihnen zur Seite stehen die Coadjutoren, die speziell für die Leitung des Unterrichts bestimmt sind. Daneben gibt es noch geheime Mitglieder, die, ohne äusserlich dem Orden anzugehören, dessen Obern zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sind und deshalb seine Geschäfte in allen möglichen Stellungen ausführen können. An ein bestimmtes kirchliches Amt soll sich der Jesuit in der Regel nicht binden, um jederzeit zu allen Aufträgen zur Disposition zu sein. In allen Klassen steht der Einzelne ganz unter dem Befehl seines Vorgesetzten, so dass, wie es heisst, „der begonnene Federzug sofort abgebrochen wird, wenn der Befehl des Superiors vernommen wird". Dabei ist jeder einer fortwährenden, ihm unbekannten Beobachtung und Beaufsichtigung unterworfen. Alles, was er tut, wird an die Vorgesetzten berichtet, so dass jeder Einzelne in seiner Eigenart, seinen besonderen Talenten, wie seinen Schwächen gekannt wird und nach Umständen verwendet werden kann.

Für den, der dem Orden angehört, ist der Zusammenhang mit dem früheren Leben völlig abgebrochen. Er soll nicht mehr sagen: ich habe, sondern: ich hatte Eltern, Geschwister, Verwandte. Er darf keinen Brief empfangen, den sein Vorgesetzter nicht gelesen hat. Schon in Paris hatte Ignatius seinen Genossen verboten, in ihre Heimat zurückzukehren und die Verbindung mit ihren Familien wieder anzuknüpfen. „Er wusste," heisst es in seiner Biographie, „was für Fallstricke und Versuchungen in den Lockungen der Familie und des Vaterlandes liegen." Er selbst warf alle Briefe seiner Verwandten ins Feuer, ohne sie zu lesen. Wie die Familie, so hat auch das Vaterland für die Kriegsschaar Jesu aufgehört. Selbst die persönliche Eigentümlichkeit, die Individualität des Einzelnen soll durch das Denken, Fühlen und Wollen des gemeinsamen Ordensgeistes ausgelöscht werden, und diese Vernichtung der Eigenheit soll auch in der äusseren Erscheinung zum Ausdruck kommen. Alles wird vorgeschrieben und angelernt, die Haltung des Kopfes mit der leisen Beugung

Digitized by Google

nach vorn, die Senkung der Augen, die Abwendung des Blickes von dem, mit dem gesprochen wird, die affektlose Miene und Stimme u. s. w.

Man kann diese geflissentliche Ertötung alles selbständigen Lebens in gewissem Sinne als die höchste Steigerung des alten mönchischen Geistes betrachten, wie sie auch unverkennbar aus den Idealen der quietistischen Mystik, welche Ignatius ursprünglich beherrschten, hervorgegangen ist. Aber das Neue und über den Geist des alten Mönchtums Hinausgehende liegt in dem Zweck, dem diese ganze Disziplin und Erziehung zu dienen bestimmt ist, in der Kombination des alten asketischen Rigorismus mit den Bedürfnissen und Strebungen der neuen Zeit. Die Askese ist aus einem Zweck für sich zum Mittel für den höheren Zweck der Unterwerfung der Welt unter die Kirche gemacht. Ihr Ziel ist nicht mehr wie im Mittelalter die Abtötung des Leibes, sondern die Ertötung des Willens, durch welche der Geist um so mehr zur Tat und zur Arbeit tüchtig gemacht und in den Dienst eines höheren praktischen Liebeszweckes gezogen werden soll. Ignatius betonte, dass die Mitglieder seiner Gesellschaft nicht nur für ihre Seligkeit sorgen, sondern auch für das Heil aller Menschen tätig sein sollten. „Die höchste Tugend," sagt er in seiner Anweisung zur christlichen Vollkommenheit, „ist die Liebe, die in der Seele glüht und die Kraft zu allen Werken gibt. Eine solche Seele erfährt Frieden und Fröhlichkeit in sich. Wie eine Königin ragt sie empor und immer bleibt sie über alles erhaben, was ihr auch widerstrebt oder ihr schmeichelt." Wenn ihm die Wahl gestellt wäre, entweder mit der sicheren Aussicht selig zu werden, gleich zu sterben, oder ohne diese Sicherheit zu besitzen, noch länger zu leben und eine grosse Tat für den Herrn zu vollbringen, so würde er das letztere wählen. Der gleiche Gegensatz gegen die mittelalterliche Askese liegt auch in der Geringschätzung, mit der die leibliche Kasteiung und der Zwang einer bestimmten Ordensregel von ihm beurteilt wird. Der Leib soll nicht ertötet, sondern zum Werkzeug des Geistes gebildet und zur geistigen Arbeit tüchtig gemacht werden. Ignatius pflegte im Kollegium Romanum selbst Küche und Mittagstisch zu inspiziren und mahnte die Schüler, tüchtig zu essen, damit sie die ihnen aufgetragene Arbeit im Dienste des Herrn ausführen könnten. Ebenso war er ein Feind der körperlichen Züchtigung in seinen Anstalten. Dafür war in dem genannten Kollegium ein Spassmacher angestellt, der während der Mahlzeit über die, welche sich Tadel zugezogen hatten, Witze zu machen und die Schwächen der Zöglinge zu

Digitized by Google

verspotten hatte, da auf diese Weise nach der Meinung des Ignatius der Stolz am besten ausgetrieben werde. Den Studirenden in München riet er, sich an das Bier zu gewöhnen.

Aus dem höchsten Zweck des Jesuitenordens, der Eroberung der Welt für den Katholicismus, erklärt sich endlich auch das Gewicht, das er auf die Erziehung und die Pflege der Wissenschaft von Anfang an legte. Schon Ignatius erkannte mit dem ihm eigenen Scharfblick, dass die Wissenschaft die eigentliche Grossmacht der neuen Zeit ist, die Macht, an der der Protestantismus erstarkt und der Katholicismus zu Schanden geworden war. Die Wissenschaft in ihre Hände zu bekommen und dadurch sich der Erziehung, besonders der höheren Stände zu bemächtigen, war darum eines seiner höchsten und am eifrigsten verfolgten Ziele. Als Lehrer und Erzieher haben sich die Jesuiten zuerst in Italien und in Spanien festgesetzt, und ihre Schulen waren die ersten Häuser, durch die sie sich in Deutschland, Oesterreich und die Schweiz eingebürgert und ihre Herrschaft in diesen Ländern begründet haben. Um die Wissenschaft selbst, das eigentliche Erkennen der Wahrheit, war es dem Orden nicht zu tun, wohl aber um ihre Verwertung zur Beherrschung des geistigen Lebens. Das Erlernen des Griechischen wurde von Ignatius aus dem Grunde empfohlen, weil es zur Verteidigung der Vulgata geschickter mache. Gewandtheit im Reden und Schreiben, Logik, Rethorik, Mathematik, Naturkunde werden eifrig betrieben, und der Orden hat durch seine Unterrichtsbücher auf diesen Gebieten Grosses erzielt. Aber ebenso hat er auch die unabhängige Forschung und die lebendige, aus der wirklichen Erfahrung schöpfende Erkenntnis zurückgedrängt, hat die tiefere Theologie auch des Katholicismus geächtet und die Geschichte in der gewissenlosesten Weise gefälscht. Er hat da, wo die Schulfrage für die Kirche keine Machtfrage war, in Italien und in Spanien den Unterricht ebenso vernachlässigt, wie er ihn in Deutschland und in Frankreich pflegte und förderte. Was der Orden erstrebt, ist nicht die Ermittlung der Wahrheit, sondern formelle Gewandtheit und dialektische Schlagfertigkeit zur Begründung der ein für allemal feststehenden kirchlichen Lehre und zur Bekämpfung der Häresie.

Ignatius starb 1556, und selten ist es einem Manne geschenkt worden, die Erfolge seines Werkes in solchem Umfang noch selbst schauen zu dürfen, wie er sie in dem Wachstum und der Ausbreitung seines Ordens erleben durfte. Der Ritter, der im Alter von achtundzwanzig Jahren kampfunfähig auf sein Krankenlager gelegt wurde, hatte ein Heer um sich gesammelt, dessen

Eroberungen bereits über die romanischen Länder des Südens bis in die grossen, ostasiatischen Reiche sich erstreckten und andererseits über die Alpen hinaus bis in die Niederlande, nach Frankreich, Bayern und Oesterreich vorgedrungen waren. Es ist die alte mystisch-theokratische Idee der Kirche als des auf Erden verwirklichten Gottesstaates, die im Jesuitenorden noch einmal in ihrer ganzen Kraft wieder auflebt und mit der modernen Kulturarbeit in Verbindung gebracht wird. Der Zauber der geistlichen Exerzitien lehrt wieder an sie glauben und sie als tatsächliche Macht in ihrer heilsmittlerischen Wirksamkeit erfahren, und in der Unterwerfung des Willens und der ganzen Individualität unter die ideale Macht der Kirche, deren Ziele ja für die jesuitische Anschauung zugleich die höchste Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes sind, findet der Einzelne seinen unbedingt wertvollen Lebenszweck und den Spielraum zu einer Tätigkeit, in der jedes Talent und jede Art von Aufopferung ihrer Verwendung und ihres Lohnes sicher sind. Aber er zahlt dafür den Preis, dass er in dem Willen dieser Kirche die unbedingte Autorität anerkennen und ihr gegenüber auch jede Einsprache der eigenen Erkenntnis und des eigenen Gewissens zum Schweigen bringen muss. Es war das Werk Loyalae, dass sich die Neubelebung des mittelalterlichen Kirchenideals wesentlich im Geist des spanischen Katholicismus vollzog, und es gehört zu den hauptsächlichen Verdiensten der Schrift Gotheins, durch eine eingehende Vergleichung dieses Werkes mit den sonstigen Strömungen der Gegenreformation gezeigt zu haben, in wie hohem Masse die tieferen augustinischen Elemente, die auch ihr ursprünglich noch innewohnten, durch die Wirksamkeit des spanischen Ritters zu Gunsten einer magischen und politischen Auffassung des katholischen Kirchenbegriffs verdrängt worden sind.

Ueber Friedrich Nietzsche.

Von Prof. P. Christ in Zürich.

(Schluss).

Das Problem vom Wert des Mitleids und der Mitleidsmoral führte Nietzsche zu dem weiteren und höheren vom Werte der Moral überhaupt, zur Infragestellung derselben, der bisher als gegeben, als selbstverständlich betrachtet worden war, zur neuen

Digitized by Google

Erforschung. ja „Entdeckung des noch so fernen und versteckten Landes der Moral“; denn was man bisher so geheissen hat, versichert er, „die alte Moral gehört in die Komödie.“ *) Mit diesem Problem beschäftigt sich Nietzsche am eingehendsten in seiner zusammenhängendsten Schrift „Zur Genealogie der Moral.“

In dieser erörtert er zunächst die sittlichen Grundbegriffe gut und böse, gut und schlecht folgendermassen. Die Bezeichnungen des Guten in den verschiedenen Sprachen leiten allesamt auf die gleiche Begriffsverwandlung zurück, nämlich darauf, das überall „vornehm, edel“ im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich der Begriff *gut* im Sinne von „seelisch vornehm, seelisch hochgeartet oder privilegirt“ mit Notwendigkeit entwickelt, wie umgekehrt aus „gemein, pöbelhaft, niedrig“ (im sozialen Sinn) der Begriff *schlecht*, welches Wort, identisch mit „schlicht“, ursprünglich einfach den gemeinen Mann im Gegensatz zum vornehmen bezeichnete. Zwar benennen sich jene Menschen höhern Ranges vielleicht meistens nach ihrer Überlegenheit an Macht, als Mächtige, Herren, Reiche — arya —, aber auch nach einem typischen Charakterzuge, z. B. als die Wahrhaftigen oder die Tapferen im Unterschied von dem lügenhaften oder feigen gemeinen Manne. Für die Urbedeutung von gut und schlecht = vornehm, mächtig, bezw. dem Gegenteil, macht Nietzsche in kühner philologischer Beweisführung geltend, dass im Lateinischen bonus = einem älteren duonus, wie bellum = duellum, den Mann der Entzweiung (von duo), des Zwistes, den Kriegsmann bedeute, während in malus = μέλας der gemeine Mann als der Dunkelfarbige, Schwarzhaarige, der vorarische Bewohner Italiens — im Gegensatz zur blonden Rasse der späteren Eroberer des Landes — gekennzeichnet sein könnte. Ebenso bezeichne das deutsche Wort gut wohl den Göttlichen, den Mann göttlichen Geschlechtes, und sei identisch mit dem ursprünglichen Adels-, dann Volksnamen der Gothen. So seien die moralischen Wertbezeichnungen überall zuerst auf Menschen und erst später und abgeleitet auf Handlungen bezogen worden.

Wie willkürlich und launenhaft an solchen ob auch noch so geistreichen Hypothesen und Argumenten manches ist, dafür liefert einen Beweis das Kuriosum, dass nach Nietzsche dunkle Haut- und Haarfarbe eine untergeordnete, schlechtere Menschenrasse

---

*) Auch Schopenhauer wird nun von ihm als Moralist, der von Begründung der Moral rede und selbst eine Moralvorschrift (Neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva) aufstelle, ja als letzter Ausläufer und konsequentester Verfechter der christlichen Moral (!) zum alten Eisen geworfen.

Digitized by Google

kennzeichnet, die dann freilich trotz ihrer Unterwerfung unter die hellfarbigen Barbaren seltsamerweise in Europa schliesslich wieder die Oberhand behalten und unserer heutigen Gesellschaft ihren plepejischen Charakter aufgedrückt hat, nach Schopenhauer dagegen umgekehrt blondes Haar und blaue Augen, also gerade der Typus der Nietze'schen Eroberer-Rasse, nur eine Spielart, ja fast eine Abnormität, analog den weissen Mäusen, ausmachen, daher in der Geschlechtsliebe die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge als zum Urtypus, zur normalen, höheren Menschenart zurückkehre. Im Übrigen ist an Nietzsche's Behauptungen einzelnes als nicht unrichtig zuzugeben. Dass den ursprünglichen Gegensatz von „gut“ — „schlecht“ — schlicht, einfach, unansehnlich gebildet habe, ist wahrscheinlich, und umgekehrt bedeutet „gut“ in Ausdrücken wie „gute Stadt, gute Familie“ teils im mittelalterlichen, teils noch im heutigen Sprachgebrauch, wenigstens leider immer noch für sehr viele, nichts weiter als mächtig, angesehen, wohlhabend. Und so ist auch den ethischen Empiristen und Utilitaristen einzuräumen, dass ihre Identifikation von gut mit nützlich und dgl. nicht rein aus der Luft gegriffen ist. Auch die ethischen Grundbegriffe haben sich eben erst allmählig aus einer niedrigen zu einer höheren Bedeutung entwickelt, doch so, dass neben der letzteren auch die erstere ihre Geltung im täglichen Leben fortwährend beibehielt. Der Begriff „gut“ mit dem Gegensatz von schlecht, schlimm, übel, seltener böse, hat zunächst die *natürlich-eudämonologische* Bedeutung von sinnlich angenehm, lustbringend (gutes Essen, gut Wetter u. dgl.), weiterhin von nützlich, d. i. vorteilhaft für die Zukunft, unserem Willen angemessen, woraus sich wohl als Übergang zur höchsten Bedeutung der Begriff des *Angemessenen*, für einen gegebenen Zweck *Tauglichen* überhaupt entwickelt hat. Von jener natürlichen, alltäglichen Bedeutung ist aber spezifisch verschieden die höchste, die *sittliche* Bedeutung des Wortes: gut — mit dem Gegensatz von böse in erster, schlecht, schlimm, übel in zweiter Linie, — den Forderungen des Sittengesetzes angemessen, der Natur und Bestimmung des Menschen als Geistwesen entsprechend, zu allem Rechten, wahrhaft Vernünftigen tauglich, und jede Theorie ist als ethisch ungenügend und unstatthaft abzuweisen, welche diese sittliche Bedeutung des Wortes mit jener ‚natürlich - eudämonologischen oberflächlich zusammenwirft und dadurch degradirt, statt beide gebührend auseinanderzuhalten.

Das gilt in vollem Masse auch von der Theorie Nietzsche's, wie die weitere Darlegung seiner „Genealogie der Moral“ zeigen wird, die uns zugleich in die Welt- und Kulturgeschichte hinein-

führt. Jene oben erwähnten blonden Eroberer nämlich, Barbaren in jedem Sinne des Wortes, rohe Natur- und Raubmenschen, aber im Besitze einer ungebrochenen Willenskraft, dazu kriegerisch organisirt und organisationsfähig, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere Rassen, eine noch schweifende, gestaltlose Bevölkerung, unterjochten und beherrschten sie als die vornehmere Kaste, als die physisch und seelisch *ganzeren* Menschen, d. h. als die „ganzeren Bestien". So entstand der *Staat,* durch Gewalt, nicht durch Vertrag, wobei nur unbegreiflich ist, dass die gesitteteren Urbewohner mit ihrer vielleicht alten Kultur es zuvor zu keinem Staate gebracht haben sollten, während den unkultivirten, siegreichen „Bestien" dieses Kunstwerk sofort gelungen ist. Aber diese Staatengründer schufen noch Anderes, sie schufen für sich auch eine *Moral* mit eigenen *Werten,* die sie bestimmten — denn „Werte legte erst der Mensch in die Dinge, er schuf erst den Dingen Sinn, Schätzen ist Schaffen". Es ist dies die sog. *Herrenmoral,* eine Moral der Selbstverherrlichung, beruhend auf dem Gefühl überströmender Fülle und Kraft, auf der Grundlage einer mächtigen Leiblichkeit und blühenden Gesundheit nebst einer Lebensweise (Krieg, Jagd u. s. w.), die starkes, freies, frohgemutes Handeln mit sich bringt. Diese Moral weist etliche ansprechende, edlere Züge auf, wie Freigebigkeit, Ehrerbietung vor Alter, Herkommen und Hohheit, Freundestreue, Dankbarkeit u. dgl.; ihre Kehrseite aber ist der nackte Egoismus und die gemeinste Brutalität gegen alles Fremde, so dass nach dieser Seite hin dieselben Menschen sich wie losgelassene Raubtiere, wie frohlockende Ungeheuer benehmen, die vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit Übermut und Seelenruhe davongehen, als hätten sie nur einen Studentenstreich ausgeführt. Auch nachdem diese Raubtiernatur durch die staatliche Ordnung eingeengt worden ist, bedarf sie von Zeit zu Zeit der Entladung: das Tier muss wieder heraus, in die Wildnis zurück: römischer, arabischer, germanischer und anderer Adel, homerische Helden und Wikinger, in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich. Solch' ein Raubtiermensch ist wohl Gegenstand gerechter Furcht, aber auch der Bewunderung als etwas Vollkommenes, zu Ende Geratenes, Glückliches, Triumphirendes. Die Zeit der Herrenmoral, der blühenden Leiblichkeit, ist ein goldenes Zeitalter, während die Herrschaft des Geistes dem Zeitalter der décadence angehört. Nietzsche selbst schenkt ihr unverkennbare Sympathie und bestimmt auch seinerseits die sittlichen Werte nach ihrem Sinne. „Was ist gut? Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen der Macht, die Macht selbst

Digitized by Google

im Menschen erhöht. Was ist schlecht? Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird." Nicht Zufriedenheit soll es gelten, sondern mehr Macht, nicht Friede überhaupt, sondern Krieg, nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit, Tugend im Renaissancestyl, virtù, moralinfreie Tugend.

Allein jene schöne Herrenmoral hat leider nicht auf die Dauer die Herrschaft zu behaupten vermocht, sondern ward im Verlauf der Geschichte überwunden durch die *Sklavenmoral* der unterdrückten Rassen. Diesen kamen die Priester — obwohl selbst eine Aristokratie, in der jedoch von Anfang an etwas Ungesundes steckte, und deren Wertungsweise, auf den Begriffen „rein — unrein" fussend, sich mit der Zeit zum Gegensatz der ritterlichen entwickelte — aus Eifersucht und Hass gegen die ihnen überlegene Kriegerkaste zu Hülfe mit ihrem *Geiste*, dem Geiste der priesterlichen Rache, gegen welchen aller übrige Geist kaum in Betracht fällt. Durch einen Akt solcher geistigsten Rache verschaffte das priesterliche Volk der Juden sich Genugtuung an seinen Feinden und Überwältigern, indem es eine radikale Umwertung von deren Werten mit furchtbarer Folgerichtigkeit wagte und festhielt. Es setzte nämlich an die Stelle der Gleichung: gut = vornehm, mächtig, schön, glücklich, gottgeliebt — die entgegengesetzte: gut = elend, arm, ohnmächtig, niedrig, leidend, entbehrend, hässlich = fromm und gottselig, wie umgekehrt jetzt die Gewaltigen und Vornehmen als *böse*, grausame, lüsterne, gottlose, auch unselige und verdammte sein sollten: an die Stelle des Gegensatzes von gut und schlecht trat somit der von gut und böse mit der gegenteiligen Bedeutung beider Glieder.

So begann mit den Juden der *Sklavenaufstand in der Moral;* er gipfelte in dem Wirken Jesu von Nazareth, der als das leibhaftige Evangelium der Liebe zu den Armen und Sündern doch nur die Krone am Baume jenes jüdischen Hasses und Rachegeistes bildet, die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form war und der Umweg zu jenen jüdischen Werten und Neuerungen des Ideals, auf welchem Israel das letzte Ziel seiner subtilen Rache erreichte. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint auch der Tod Jesu durch die Juden als das Werk der geheimen schwarzen Kunst einer wahrhaft grossen, weitsichtigen Politik der Rache. Denn unter dem Kreuzeszeichen hat Israel wirklich mit seiner Umwertung aller Werte über alle andern vornehmeren Ideale triumphirt. Die „Herren" sind abgetan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt, freilich auch

Digitized by Google

das Blut der Menschheit vergiftet; alles verjüdelt oder verpöbelt oder verchristlicht sich zusehends.

Über jenen Sklavenaufstand in der Moral erfahren wir weiterhin noch folgendes Genauere. Er beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbstschöpferisch Werte gebiert, aber zur Reaktion der Tat impotent, nur negative, nur ein *Nein* von vornherein zu einem Ausserhalb, einem Andern; es hat als Grundbegriff den „Feind", den „Bösen" konzipirt und erst als Nachbild und Gegenstück davon den „Guten", nämlich sich selbst, wie der Vornehme umgekehrt den Grundbegriff „gut" und erst von da aus den des Schlechten. Dieses Gutsein aber, dieses niemand verletzen und dgl., d. h. nichts tun, wozu man nicht stark genug ist, ist nur eine Klugheit niedrigsten Ranges, die sich mit der Falschmünzerei der Ohnmacht in den Prunk der entsagenden, stillen Tugend kleidet, die Schwäche zum Verdienst umlügt, die Feigheit zur Geduld. In dieser Werkstätte, wo man Ideale fabrizirt, ist schlechte Luft; sie stinkt vor lauter Lügen, und doch wollen diese Schwarzkünstler, diese Speichellecker der Mächtigen, diese Kellertiere voll Hass noch die *Gerechten* sein. — Es gibt in der Geschichte kein grösseres Ereignis, als den Jahrtausende langen Kampf zwischen Herren- und Sklavenmoral, zwischen Rom und Judäa, bei dem Rom unzweifelhaft unterlag, da man sich heute in Rom selbst und fast auf der halben Erde vor drei Juden und einer Jüdin beugt, vor Jesus, dem Fischer Petrus, dem Teppichwirker Paulus und Maria. Allerdings gab es in der Renaissance ein glanzvoll unheimliches Wiederaufwachen des klassischen Ideals, der vornehmen Wertungsweise aller Dinge; aber sofort triumphirte wieder Judäa in der gründlich pöbelhaften Ressentimentsbewegung der Reformation und noch einmal entscheidender und tiefer in der französischen Revolution.

Es ist wohl nicht nötig zu bemerken, dass eine solche Auffassung und Behandlung der Geschichte in Bezug auf Willkür, Phantasterei und Raffinirtheit unübertroffen dasteht. Judentum und Christentum trotz ihres fundamentalen, prinzipiellen Unterschiedes der Herrenmoral gegenüber zu einem Ganzen zusammenfassen, in *einen* Tiegel werfen und mit dem gröbsten Ebjonitismus identifiziren, als wäre die Wertschätzung der Armut ihr Grundcharakter und nicht bloss ein Moment ihrer Weltanschauung und Moral neben andern; das Evangelium der Liebe als die Frucht des finstersten, giftigsten Rassenhasses erklären und in den Staub ziehen; die Entwicklung und Umwandlung der sittlichen Grundbegriffe in der Weise der plattesten Aufklärung auf bewusste Machinationen, auf priesterliche Erfindung und Verschwörung zurückführen; den

Digitized by Google

Tod Jesu wider alles Zeugnis der Geschichte als das schlaueste und erfolgreichste Manöver zur Aufrichtung der Herrschaft des Judentums darstellen, während er umgekehrt eine Hauptursache seines Untergangs geworden ist: das heisst wahrlich die Geschichte aus einem Reiche der Entwicklung nach natürlichen und vernünftigen Gesetzen in ein Reich der Unvernunft, des Zufalls, der Arglist, der Hexerei und Zauberei, in einen Tummelplatz diabolischer Mächte verwandeln!

Nach dem Bisherigen ist es nun klar, was im Munde Nietzsche's die Parole *Jenseits von Gut und Böse* bedeutet. Über diesen falschen Gegensatz von Gut und Böse, wie ihn die Sklavenmoral und die heutige Moral Europa's, diese christliche oder demokratische „*Herdentier-Moral*“ aufstellt, gilt es hinauszugehen und zurückzukehren zu dem ursprünglicheren, richtigen Gegensatze von Gut und Schlecht in dem Sinne, den die Herrenmoral damit verbindet. Die verkehrte Moral soll zu Gunsten einer besseren, höheren Moral aufgegeben werden, wofern nämlich für diese noch der Name Moral überhaupt passt. Dies führt uns zu einer kurzen Beleuchtung des Allgemeinbegriffs Moral oder Sittlichkeit nach der ihm von Nietzsche gegebenen Bedeutung.

Dieser zufolge beruht die Sittlichkeit allein auf der *Sitte*, ist einfach Gehorsam gegen die Sitte, d. i. die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen, welcher Art sie auch sein möge. Der sittliche Mensch ist der, der am meisten der Sitte opfert, unsittlich dagegen der freie Mensch, der nicht von ihr, sondern von sich selbst abhängen will: autonom und sittlich schliessen sich aus; ja die Sittlichkeit verdummt, indem sie der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegenwirkt. So begreift es sich, warum und in welchem Sinne Nietzsche sich selbst einen *Immoralisten* nennt, aber ebenso, dass er konsequenterweise dann auch nicht von einer neuen Moral sprechen, sondern diesen Begriff ganz fallen lassen und für das, was er an die Stelle der alten Moral setzen will, ein anderes Wort suchen sollte. Zugleich zeigt sich hier deutlich, wie verhängnisvoll es werden kann, wenn man mit der empiristischen Ethik die Sittlichkeit einfach aus der Sitte als ihrer Quelle ableitet, während diese ihr doch nur Anlass zur Betätigung und im günstigen Falle eine wesentliche Unterstützung darbietet, jedenfalls beide einander unvermeidlich berühren und gegenseitig beeinflussen. Sittlichkeit ist Verhalten gemäss der bestehenden Sitte, Sittenlehre ist Wissenschaft von den Sitten — das scheint so natürlich, harmlos und unwidersprechlich und führt doch, zumal wenn man praktisch strengen Ernst damit macht, da die Sitte neben manchem Guten, Vernünftigen,

Digitized by Google

Wertvollen auch jederzeit viel Wertloses, Verschrobenes, ja selbst Unmoralisches mit sich führt, zu ganz heillosen Konsequenzen, jedenfalls zu einer knechtischen, fortschrittsfeindlichen Heteronomie, von der der mündig und frei gewordene Mensch sich mit Recht widerwillig abwendet, aber mit Unrecht meint, in ihr bestehe wirklich die Sittlichkeit, mit ihr sei auch diese aufgegeben.

Indessen, auch dieser heteronomen Sittlichkeit will Nietzsche nicht allen Wert absprechen, vielmehr eine propädeutische Mission zuerkennen. Die Sozietät mit ihrer Zwangsjacke war nur das Mittel, um als reifste Frucht an ihrem Baume eben dieses souveräne, autonome, übersittliche Individuum hervorzubringen oder den Menschen des eigenen unabhängigen, langen (d. h. auch auf weite Zukunft hinaus seiner selbst sichern) Willens, der versprechen darf, und in ihm ein stolzes eigentliches Macht- und Freiheitsbewusstsein, eine Überlegenheit über sich, über andere und selbst über das Geschick. Das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit und Macht, aber auch der damit verbundenen *Verantwortlichkeit* als ausserordentlichen Privilegiums ist bei ihm in die unterste Tiefe gedrungen, zum dominirenden Instinkt oder zum *Gewissen* geworden.

Mit dieser recht schön klingenden Wendung scheint Nietzsche der gewöhnlichen Moral sich wieder zu nähern und ihre unentbehrlichsten Voraussetzungen und Stützen anerkennen zu wollen. Allein mit dieser Erwartung würde man sich arg täuschen. Vorab ist ja das Verantwortlichkeitsgefühl oder Gewissen, so gefasst, nur im Besitze weniger privilegirter „übersittlicher“ Geister, geht also der grossen Masse gewöhnlicher Menschen ganz ab oder kommt ihnen nur in ihrer Einbildung zu. Auf das Letztere läuft im Grunde auch alles hinaus, was Nietzsche anderwärts vom Gewissen sagt, auch wo er nicht nur die Leute der Sklaven- und Herdentier-Moral im Auge hat. So sagt er vom Gewissen überhaupt, unter einseitiger, ausschliesslicher Hervorhebung seiner menschlich-wandelbaren, durch Erziehung erworbenen Seite, sein Inhalt sei alles, was in den Jahren der Kindheit von uns ohne Grund durch verehrte oder gefürchtete Personen regelmässig gefordert wurde, nicht die Stimme Gottes, sondern einiger Menschen. Über das *gute Gewissen,* den „Glauben an seine eigene Tugend“ wird gespottet, das sei jener ehrwürdige, langschwänzige Begriffszopf, den sich unsere Grossväter hinter ihren Kopf, oft genug auch hinter ihren Verstand gehängt haben. In Bezug auf das böse Gewissen aber wird behauptet: Weil der Mensch sich für frei *hält,* empfindet er Gewissensbisse und Reue, kann sich aber das abgewöhnen. In Wirklichkeit ist das *schlechte Gewissen* nur die

Digitized

tiefe Erkrankung, welcher der Mensch verfiel, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens (im Staate) eingeschlossen fand und seinen wilden Instinkten: Feindschaft, Grausamkeit — seiner grossen Festfreude —, Lust an Überfall, Zerstörung, Zügel anlegen musste. In diesem Elend wandten sich diese Instinkte *nach innen;* aus Mangel an äusseren Feinden und Widerständen verfolgte, zerriss, misshandelte der Mensch ungeduldig sich selbst, gleich einem an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossenden Tiere, schuf sich selbst die Qualen des vermeintlichen, schlechten Gewissens, eine Veränderung, die nicht allmählig und freiwillig eintrat, sondern als Bruch, Sprung und Zwang, aber zugleich auch die Bildung negativer Ideale von befremdlicher Schönheit, wie Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung und -Opferung als eine zur Grausamkeit gehörende Lust, ein unegoistisches Handeln zum Zwecke der Selbstmisshandlung (!) zur Folge hatte. Diesem natürlichen Schuldgefühl fügte die Religion mit ihrem Schuldbewusstsein gegenüber erträumten zürnenden Göttern ein noch ärgeres künstliches hinzu, das im Christentum sein Maximum erreicht, das alles Nein zu sich selbst, zu seiner Natürlichkeit, herausgeworfen hat als ein Ja, als wirklich, als Heiligkeit, Richter- und Henkertum Gottes, als Jenseits, ewige Höllenpein (als ob nicht andere Religionen auch ewige, dazu noch weit sinnlichere Höllenstrafen lehrten, und diese finsteren, grauenhaften Anschauungen von der Religion des Geistes und der Liebe unabtrennbar und nicht vielmehr ihr diametral widersprechend wären!) — ein Willenswahnsinn in der seelischen Grausamkeit ohnegleichen, eine Bestialität der Idee statt der Tat, welche erst mit dem vollkommenen Siege des Atheismus als einer Art zweiter Unschuld aufhören wird.

Weniger Mühe, als mit der Erklärung des Phänomens des bösen Gewissens, macht sich Nietzsche mit dem Begriff der *Verantwortlichkeit.* Derselbe wird ungeachtet seiner gelegentlichen bedingten Anerkennung anderwärts kurzer Hand abgetan mit den Worten: Niemand ist verantwortlich für seine Taten, niemand für sein Wesen. Richten ist soviel als ungerecht sein, auch wenn man sich selbst richtet. Mit dem Phantom der Willensfreiheit fallen *Schuld,* Verantwortung, Strafe dahin. Der Begriff der *Sünde* ist abgetan, da er mit dem Gottesglauben zusammenhängt. Zum Sünden- und Schuldgefühl ist der Mensch durch Irrtümer der Vernunft gekommen, indem er sich für viel schwärzer und böser nimmt, als er ist; hat man aber begriffen, dass die Sünde *so* in die Welt gekommen ist, so wird die ganze Empfindung sehr erleichtert, und Welt und Menschen erscheinen mit-

Digitized by G

unter in einer Glorie von Harmlosigkeit, dass es einem von Grund aus wohl dabei wird. Besteht doch zwischen guten und bösen Handlungen kein Unterschied der Gattung, sondern nur des Grades. Gute Handlungen sind sublimirte böse; böse sind vergröberte, verdummte gute. Dem freien Geist ist die Lehre von der Unschuld aller Handlungen und der aller Meinungen gleich sicher. Schaffen wir also den Begriff der Sünde aus der Welt, und schicken wir ihm den der *Strafe**) bald nach. Jeder Schuldige ist ein Kranker; aber die Ärzte fehlen noch, welche die praktische Moral in Heilkunde und -Kunst verwandeln sollen. — Wenig besser kommen *Pflicht* und *Tugend* in dieser höheren Moral weg, wie schon aus Früherem zu schliessen oder darin angedeutet ist. Pflichten kennt der vornehme Mensch nur gegen Seinesgleichen, nicht gegen Niedrigere und Fremde; von den Tugenden aber, deren jede zur Dummheit neigt, bleibt den freien Geistern nur die Redlichkeit — früher hatte Nietzsche noch ausdrücklich vier Kardinaltugenden anerkannt.

So treibt sein Denken mehr und mehr einem Ziele zu, das man mit dem besten Willen nicht anders denn als ethischen Nihilismus bezeichnen kann. Dies zeigt sich deutlich auch in seiner Stellung zu den ethischen Idealen. Feindlich von jeher den Idealen einer asketisch weltverachtenden Moral, aber selbst wenigstens für das Ideal der Wahrheit so begeistert, dass sein Mut im Erforschen derselben und im Bekennen seiner Überzeugung keine Grenzen und Rücksichten kannte, kommt er zuletzt dazu, alle Ideale als asketische zu betrachten, sogar das Ideal der selbstlos sich aufopfernden Liebe und Hingebung (s. oben), und ihnen den Krieg zu erklären. — Die bisherigen Ideale sind ihm nun allesamt lebensfeindliche, Weltverleumder-Ideale, Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnen-, Natur-, Instinkt-, Tierwidrigen, unnatürliche Hänge, die man an Stelle der natürlichen mit dem schlechten Gewissen verschwistern sollte. Auch das Ideal der Wahrheit bleibt nicht mehr stehen. Zuerst wird ihre Existenz angezweifelt — es gibt keine unbedingte Wahrheit; in den sog. Überzeugungen steckt viel Rechthaberei: vielleicht hat niemand sich für die Wahrheit geopfert — dann völlig verworfen. „Die Irrtümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, ist das Sicherste und Festeste. . . Es ist ein moralisches Vorurteil, dass Wahrheit mehr wert ist, als Schein. Was zwingt überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt, nicht bloss Stufen der Scheinbarkeit?“ „Die letzten

*) Auf Nietzsche's weitere Erörterungen über Strafe und Strafrecht, die ebenso interessant als einseitig sind, kann hier nicht eingetreten werden.

Digitized by Google

Idealisten unter Philosophen sind die, die sonst Gegner des asketischen Ideals und Freigeister, doch noch *an die Wahrheit glauben*, also noch lange keine freien Geister sind.“ Wohl aber waren dies jene obersten Grade des Assassinen-Ordens mit ihrem geheimen Grundsatz: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“ Mit dieser Devise, der Nietzsche, wie es aus dem ganzen Zusammenhang sich klar ergibt, seinen Beifall schenkt, ist das oben bezeichnete Ziel erreicht, ist mit *einem* Bombenwurf die ethische und zugleich die intellektuelle Welt in die Luft gesprengt!

Ist dieses negative Ergebnis so langer Wanderungen durch das Gebiet der moralischen Welt, dieses Zurücksinken derselben in die Dunkelheit und Leere eines geistigen Chaos trostlos und schaurig, wie die ganze Nietzsche'sche Weltanschauung und -Beurteilung trotz ihrer Weltbejahung, so scheint doch auch in dieser Nacht noch ein heller Stern zu leuchten, eine schöne Zukunftshoffnung aufzudämmern, etwas wie eine messianische Verheissung in den Herzen zu erklingen. Es ist dies die berühmte Verheissung des sog. *Übermenschen,* die Nietzsche in fast apokalyptisch dunkler und feierlicher Sprache in seinem *Zarathustra* verkündet, den er das tiefste Buch nennt, das die Menschheit besitze.*) Sehen wir denn zu, ob diese Verheissung uns für das, was uns an den bisherigen Idealen entrissen wurde, zu entschädigen vermag.

Dass die durch die siegreiche Sklaven- und Herdentiermoral degenerirte und korrumpirte Menschheit der Verbesserung bedarf, ist für Nietzsche so gewiss, als für uns andere die Notwendigkeit einer steten Verbesserung, Hebung, ja Erlösung unseres unter Wahn und Immoralität vielfach geknechteten und leidenden Geschlechtes. Aber wie Ursache und Umfang aller Décadence in Vergangenheit und Gegenwart für ihn und uns verschieden sind, die wir eine solche völlige Degeneration unseres Zeitalters bei all' dessen Gebrechen, eine solche „Verschlechterung der euro-

---

*) Ein nicht minder hohes Selbstbewusstsein verraten die Worte: „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der Ewigkeit; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andere in einem Buche sagt — was jeder Andere in einem Buche *nicht* sagt.“ — In Wirklichkeit ist dieser Aphorismus, in solchem Umfang und mit solcher Virtuosität gehandhabt, zwar wohl geeignet, durch geistreiche Wortspiele und Rätsel, glänzenden Bilderschmuck, beissende Sarkasmen und Kraftausdrücke, verwegene Ein- und Ausfälle, kurz durch Knalleffekte und oratorisches Feuerwerk staunende Bewunderung, ja Entzücken und beifälliges Gelächter zu erregen und in dieser Form selbst den irrigsten Meinungen Eingang und Ansehen zu verschaffen, aber weit weniger jemanden im Ernste zu belehren und zu überzeugen, daher für den Virtuosen selbst und andere so verhängnisvoll und gefährlich, dass man nicht mit Unrecht sogar von einem Fluch des Aphorismus geredet hat.

Digitized b

päischen Rasse“ nicht zugeben und nicht für bewiesen halten, so auch das Ziel und der Weg der ersehnten Verbesserung. Dieselbe besteht nämlich nach Nietzsche nicht etwa bloss in einer Hebung und Veredlung der Menschheit innerhalb der ihr gesetzten Schranken der Entwicklung, sondern geradezu in der Schaffung eines neuen höheren Menschentypus und soll erreicht werden nicht vor allem durch Erziehung, durch rastlose sittliche Arbeit an sich und andern mit den Mächten der Vernunft, des Glaubens und der Liebe, sondern durch *Züchtung*, da Gewöhnung und Vererbung hauptsächlich den Fortschritt des menschlichen Gesamtlebens bedingen sollen.*) Aber dabei handelt es sich ihm nicht um Hebung der Masse, sondern nur um Hervorbringung einer Elite, einer Auslese von höheren Menschen; denn ein Volk ist nur der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu gelangen. Diese Elite ist als jener höhere Typus nun eben der verheissene Übermensch, nicht eine bestimmte Einzelpersönlichkeit. Ihn hat offenbar Nietzsche im Auge bei dem Ausruf: Irgend wann, in einer stärkeren Zeit muss er kommen, der erlösende Mensch der grossen Liebe und Verachtung, erlösend vom bisherigen Ideal, wie von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, dieser Glockenschlag des Mittags und der Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der Erde ihr Ziel und dem Menschen sein Hoffen zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, Besieger Gottes und des Nichts. Von ihm sagt der angebliche Zarathustra: Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist eine Brücke, kein Zweck, etwas, das überwunden werden muss, ein Übergang und ein Untergang, der Übermensch ist ein Blitz aus der Wolke (Mensch), der Sinn des Seins der Menschen. — Siehe, die Guten und Gerechten. Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht die Tafeln ihrer Werte, den Brecher, den Verbrecher — das aber ist der Schaffende. — Sie (die Menschen) sind kleiner geworden und werden immer kleiner — das macht ihre Lehre von Glück und Tugend. — Tut immerhin, was ihr wollt; aber seid erst solche,

*) Auch hier knüpft Nietzsche an Schopenhauer an, wie dieser an Plato. Auch Schopenhauer erwartete eine gründliche Veredlung des Menschengeschlechtes nicht sowohl von Lehre und Bildung, als auf dem Wege der Generation, von welcher daher alle ungünstigen Einflüsse ernstlich ferngehalten werden sollten; und da er annimmt, dass die Kinder vom Vater den Charakter, von der Mutter die Intelligenz erben, so glaubt er, wenn man, was freilich unmöglich, alle Schurken entmannen, alle dummen Weiber ins Kloster stecken, allen edeln Männern ein ganzes Harem verständiger Mädchen beigeben könnte, so müsste bald ein mehr als perikleisches Zeitalter erblühen!

die *wollen können*! Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch: aber seid mir erst solche, die sich selber lieben mit der grossen Liebe und Verachtung! Mein eigener Vorläufer bin ich unter diesem Volke, mein eigener Hahnenruf. Er kommt, er ist nahe der grosse Mittag! — Nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern *hinaus*. Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urvaterländern! Eurer *Kinder Land* sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, das unentdeckte, im fernsten Meere. — Nicht nur fort euch zu pflanzen, sondern *hinauf*, dazu helfe euch der Garten der Ehe. — Was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unserer Kinder Land ist. Dorthinaus stürmt unsere grosse Sehnsucht.

Von diesem Übermenschen, wie ihn die Zukunft bringen soll, hat aber schon die Vergangenheit einzelne Exemplare hervorgebracht, so *Napoleon*, einen Verwandten des Verbrechertypus, einen Typus des starken, naturwüchsigen Menschen unter ungünstigen Bedingungen, dessen Tugenden von der Gesellschaft in Bann getan sind, den sie notwendig zum Verbrecher macht, während Napoleon stärker als sie war — und *Cesare Borgia!* Bei diesem Namen halten wir inne; denn wir haben nun genug vom Übermenschen und wissen genug von ihm, um in ihm statt eines hehren Ideals ein wüstes Idol zu erblicken, und wenn Nietzsche auf V. Widmanns Bemerkung, so was heisse die Abschaffung aller anständigen Gefühle beantragen, erwidert, wir Modernen mit unserer dickwattirten Humanität, unserer Altweibermoral wären seinen Zeitgenossen eine Komödie zum Totlachen, so ist uns das völlig gleichgültig. Diese ganze Lehre vom Übermenschen ist nur ein trauriges Zerrbild jener edelsten Zukunftshoffnungen, die die Menschheit unaustilgbar in ihrem Herzen trägt, an denen sie sich stärkt und tröstet in ihren trübsten Stunden. Es ist daher unbegreiflich, wie man noch immer, ich weiss nicht was Grossartiges, Geniales und Ideales in diesem Übermenschentum erblicken kann, statt in dem Gedanken, dass wir mehr sein wollen, als Menschen im vollsten und edelsten Sinne des Wortes, dass wir die unserem Geschlechte gesetzten Schranken in trunkenem Mut überfliegen könnten, eine Selbstüberhebung, eine ὕβρις zu entdecken, welcher die Nemesis auf dem Fusse folgt, dass nämlich dabei das Gegenteil herauskommt, statt des geträumten Übermenschen eine Missgeburt, ein Unter- und Unmensch, in welchem die Menschheit statt aufwärts zu lichtesten Höhen zu dringen, vielmehr niederwärts zur Tierheit, zur Bestialität sinken würde.

Und so scheiden wir denn von Nietzsche mit dem erneuten schmerzlichen Eindruck, dass wir es bei ihm trotz seinen zum

Digitized by Google

Teil glänzenden Vorzügen im Einzelnen doch im Ganzen mit einer durchaus pathologischen Erscheinung zu tun haben, von der wir uns keinen positiven Gewinn für unser Geschlecht versprechen dürfen. Indess steht er mit all' seinen Exzentrizitäten und Irrtümern nicht vereinzelt da als eine originale Erscheinung, sondern es ist vielmehr, als ob alle mehr oder minder negativen und destruktiven Tendenzen unserer Zeit mit wenigen Ausnahmen sich in ihm wie in einem Brennpunkte gesammelt hätten. Von Schopenhauer hat er den Atheismus und die tiefe Menschenverachtung. Mit dem ethischen Empirismus, der in seinen tüchtigsten Vertretern wohl unverkennbar über sich hinausstrebt und idealistische Elemente in sich aufnimmt, als reiner Empirismus oder „Positivismus“ dagegen die Sittlichkeit notwendig alterirt, teilt er die Ableitung der letzteren von der Sitte und ihre daherrührende Relativität, die äusserliche Auffassung des Gewissens nur nach seiner menschlich-wandelbaren Seite, die oberflächliche, dürftige, wenn auch bei ihm eigentümlich modifizirte Anschauung von der Entwicklung sittlichen Denkens und Lebens. Mit dem Materialismus berührt er sich in der Leugnung der Seele als geistiger Realität, der geistigen Potenzen überhaupt und aller Ideale, die wohl der edlere Materialismus noch, wenn auch inkonsequenterweise anerkennt und verehrt, der gröbere aber hasst und verfolgt; man denke nur an Hellwalds Ausspruch, es sei die Aufgabe der Wissenschaft, alle Ideale zu zerstören. Der schrankenlose Individualismus, der, im schroffsten Gegensatze zu allem Sozialismus, mit souveränem Trotz nur der Eigenheit, dem Willen, den Trieben seines Ich ungehemmten Spielraum verschaffen will, hat schon vor Nietzsche Max Stirner als extremster Vertreter des älteren philosophischen Radikalismus gepredigt. Endlich den unerbittlichen Kampf ums Dasein, hier zum Kampf um die Macht gestaltet, das brutale Recht des Stärkeren, die mitleidslose Zertretung der Schwachen, diese Moral der ehernen Härte hat Nietzsche, obschon sonst nicht Darwinist, vielmehr ziemlich absprechender Kritiker Darwins und seiner Anhänger, mit jenem Ultradarwinismus gemein, der Gesetze, die auf dem Gebiet des Naturlebens ihre Geltung haben können — über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Darwinismus *auf diesem* erlaube ich mir kein Urteil — über dieses sein natürliches und ursprüngliches Gebiet hinaus, also ultra fines, auch auf das Gebiet des geistig-sittlichen Lebens überträgt und dort mit derselben Rücksichtslosigkeit einer Naturkraft walten lässt, wie auf physischem Gebiete, damit aber auch den humanen und christlichen Charakter der Moral völlig preisgibt. — Ferne sei es von uns trotzdem, um dies nochmals zu sagen, dass wir über einen Mann

zu Gerichte sitzen, in dessen Unglück wohl auch bis zu einem gewissen Grade eine Entschuldigung, mindestens ein Grund zu milderer Beurteilung seiner Denkverirrungen vorliegt; aber *den* Wunsch können wir nicht zurückhalten, dass das kommende neue Jahrhundert uns erfreulichere, segensvollere Geistesblüten und Früchte vom Baume der autonomen, freien Forschung bescheeren möge, die wir uns gleichwohl in keiner Weise schmälern lassen dürfen!

Naturgesetz und Wunder.

Ein Beitrag zur Verständigung.

Von Th. Steinberg.

I. Die Wertung der Naturgesetze.

Nachdem die Wissenschaft in der sichtbaren Unordnung der Sternbewegungen eine unsichtbare Ordnung entdeckt hatte, nachdem man die Gleichgewichts- und Bewegungsgesetze der Körper im Allgemeinen, die Gesetze der Licht-, Wärme- und Schallwellen erkannt, die festen Quantitäten berechnet, in denen sich die chemischen Verbindungen vollziehen und sogar wahrgenommen, dass diese wunderbar feste Gesetzmässigkeit sich auch in den Lebensentfaltungen der organischen Welt nachweisen lasse, — da war es wohl begreiflich, dass die ganze Aufmerksamkeit des wissenschaftlichen Denkens zunächst *mit einer gewissen Einseitigkeit* bei der kolossalen Wahrheit stehen blieb: Die Welt ist ein Mechanismus. Und das um so mehr, weil die praktische Anwendung dieser Erkenntnis in der Technik noch nie dagewesene Leistungen ermöglichte. So bildete sich die materialistische Anschauungsweise, welche meinte, aus den chemisch-physikalischen Eigenschaften und Bewegungsgesetzen materieller Atome das Wesen und Leben des ganzen Weltalls erklären zu können.

Ein weiteres und tieferes Forschen zeigte indessen bald, dass diese Ansicht undurchführbar sei. Vor allem erhob sich das Idealbewusstsein des Menschen mit einem energischen Veto. Dann blieb in der Lebenskraft der organischen Wesen ein völlig unerklärbarer Rest bestehen. Endlich zeigte sich, dass sogar die Atome nicht wohl als Körperchen mit Eigenschaften vorstellbar seien, sondern vielmehr als Kraftpunkte gedacht werden müssten, dass die Aggregatzustände, die chemisch-physikalischen Wirkungen und darum letzlich überhaupt die Stofflichkeit als eigenartige

Bewegung, also als Kraftäusserung aufzufassen ist — und so darf der krasse Materialismus als ein bereits wieder überwundener Standpunkt bezeichnet werden.

2. Die Tatsache eines freien Spielraumes innerhalb der Naturgesetze.

a. In der Natur im engeren Sinne.

So sehr die Beseitigung des Materialismus als ein Fortschritt zu begrüssen ist, so darf wohl noch nicht behauptet werden, dass jene *Einseitigkeit* genügend überwunden sei, mit der der Blick der Forscher immer nur auf der Gesetzmässigkeit und Ordnung ruht, welche das Weltall ja allerdings bis ins kleinste Detail beherrscht und trägt. Sicherlich wird und muss das Streben, diese Ordnung immer umfassender zu erforschen, fortan stets *eine* Hauptaufgabe der Wissenschaft bleiben. Aber neben dieser beginnt sich doch nun mit Recht auch eine zweite geltend zu machen, die Beachtung des freien Spielraumes innerhalb der Naturgesetze, oder der Selbständigkeit alles Wirklichen neben seiner Gebundenheit. Der unbefangene Blick in die Natur zeigt uns denn doch nicht überall blosse, allgemeine, ewige Gesetzlichkeit; sie gleicht eben doch nicht jenen Mechanismen, welche unsere Technik erzeugt.

Das Räderwerk der letzteren freilich ist *exakt* nach den mathematischen Gesetzen gearbeitet und mit vollkommener *Festigkeit* in seine Bahnen gebannt, — sonst würde es nicht funktioniren. Dagegen zeigt z. B. die Maschinerie der Sternenwelt bekanntlich *neben* der grossartigsten Gesetzmässigkeit eine solche Fülle der verschiedenartigsten Abweichungen und Unregelmässigkeiten, dass die astronomischen Berechnungen zu den allerschwierigsten Leistungen des Menschengeistes gehören. Das Charakteristische all dieser Unregelmässigkeiten ist ja nun wohl auf der einen Seite das, dass sie in Folge einer wunderbaren Selbstregulirung gewisse feste Grenzen nicht überschreiten und deshalb den Gesamtlauf nicht entscheidend stören, aber ebenso ist es doch auf der anderen Seite augenscheinlich, wie schon hier im Gebiet der blossen mathematischen Physik die *Tatsache* zu Tage tritt: Die waltenden Naturgesetze lassen unbeschadet ihrer vollkommen *unverbrüchlichen* Giltigkeit einen gewissen Spielraum offen für sehr verschiedenartige Gestaltungen und Bewegungen, für ein Analogon zu individueller Selbständigkeit, sodass alle *wirklichen* Sterne, Bahnen und Systeme eine eigentümliche Einzigartigkeit zur Darstellung zu bringen vermögen.

Digitized by Google

Blicken wir nun von den Sternen auf unsere Erde, so steigert sich diese Wahrnehmung mit jedem Schritt. Wer ein Lehrbuch der Mineralogie aufschlägt, sieht da die mathematisch exakt gezeichneten Tafeln der verschiedenen Kristalle. Es ist ein unzweifelhaftes, unverbrüchliches Naturgesetz, dass jeder kristallisationsfähige Stoff sich in einer ganz bestimmten, eben seine Eigenart charakterisirenden Form kristallisirt. Blickt man jedoch dann in eine Kristallsammlung und unterzieht sich der Mühe genauester Messungen, so springt wieder die Tatsache ins Auge, dass die *wirklishen* Kristalle ähnliche Unregelmässigkeiten oder lieber individuelle Eigentümlichkeiten zeigen, wie die Sterne und ihre Bahnen, wohl auch immer nur bis zu gewissen festen Grenzen, aber innerhalb derselben eine staunenswerte Mannigfaltigkeit repräsentirend und wie dort zur Verleihung von *Eigennamen* verlockend.

So steigt uns wohl nicht mit Unrecht die Vermutung auf, dass die Kristallisationskraft eine Vorstufe der organischen Lebenskraft sei, ja dass auch jener „Anstoss“, der zur Bildung der *wirklichen* Sterne und Weltsysteme, zur Bildung unserer Erde und ihrer Oberflächengestaltung geführt hat, in dieselbe Kategorie gehören müsse — dass also *überall* das die Welt *Bildende* nicht Gesetze, sondern Kräfte seien und erstere bloss als die den letzteren innewohnenden Wirkungsregeln angesehen werden sollten.

Derartig stellt sich uns *jedenfalls* der Sachverhalt dar, sobald wir die organischen Reiche betreten und hier Gestalt und Farbe, Wachstum und Betätigung genauer beobachten. Wohl auch da durchweg eine wunderbare Ordnung und Gesetzmässigkeit, gewisse unüberschreitbare Grenzen der Veränderung und Bewegung — denken wir nur an die Gesetzmässigkeit der Stoffverbindungen auch in der organischen Chemie, an die Scheidelinien der Artgrenzen u. s. w. — aber welch ein *Spielraum* dabei für ein ganz wunderbares *individuelles Eigenleben*. Aus dem gleichen Erdboden vermögen sich ohne irgend welche Verletzung der Naturgesetze hunderterlei Pflanzenarten aufzubauen: von demselben Futter lebt das edle Ross, der Vogel in der Luft und die zum Schmetterling sich verwandelnde Raupe. Und dabei gleicht kein Individuum je vollkommen dem andern, jedes ist vielmehr seiner Gestaltung, Lebensbetätigung und Lebensschicksal nach ein vollständiges Unikum, noch nie und nie mehr wieder gerade so existirend.

Sicherlich wird nun die fortschreitende Wissenschaft auch in diesem scheinbaren Chaos fortgesetzt noch bisher unbekannte Ordnungen und Gesetze erkennen, die eine immer bessere Orien-

tirung in ihm ermöglichen. Aber *die* Tendenz darf wohl bereits als ad acta gelegt gelten, das individuelle Eigenleben *selbst* zu leugnen und seine Wirkungen zu einer nur noch nicht erkannten allgemeinen, *mathematischen* Notwendigkeit zu stempeln. Die letztere ist, wie wir schon sahen, zwar das charakteristische Merkmal — die *Schranke* — der menschlichen Schöpfungen; die Natur dagegen weist nichts *Wirkliches* auf, was nicht neben der grossartigsten Gesetzmässigkeit auch immer eine gewisse Eigenart und Einzigkeit repräsentirte.

Das deutlichste Symptom dafür, das die Naturbetrachtung das individuelle Eigenleben wirklich schon als ein *besonderes* Weltprinzip neben der Gesetzlichkeit anerkannt hat, ist die Einführung des Entwicklungsgedankens in ihrer Forschungsarbeit. „Die Welt ist ein sich entwickelndes Individuum", das ist doch die jetzt herrschende Ansicht. Und indem man zugesteht, dass an der Entwicklung des Ganzen auch alle einzelnen Glieder Teil haben, dass die Moleküle schon als zu jeder Entwicklung fähige Kraftzentren zu denken seien, hat sich offenbar die frühere Ansicht von den Naturgesetzen wesentlich verwandelt: nicht sie sind die Kräfte, welche aus stofflichen Atomen die Welt zu einem fertigen Gebäude aufgeführt haben, sondern sie sind nur die immanenten Regeln, nach welchen sich die Entwicklungsbewegungen der Kraftzentren vollziehen: die Kraft ist also das primum, das Gesetz ein von ihm abhängiges secundum.

Es ist einleuchtend, wie viel besser die letztere Anschauung gegenüber der früheren *beides* zu vereinigen vermag, was die empirische Beobachtung immer wieder zeigt: Gesetzmässigkeit auf der einen *und* individuelle Selbständigkeit auf der anderen Seite. Aber es ist nun die Frage, ob der geschehene Fortschritt bereits genügt, ob die Wissenschaft nicht *noch* grössere Aufmerksamkeit verwenden muss auf *den freien Spielraum*, den alle Naturgesetze dem wirklich — individuell — Existirenden belassen.

b. Der freie Spielraum für die Menschenwelt.

Als Prüfstein für die oben aufgeworfene Frage kann die Betrachtung des menschlichen Wesens und Tuns dienen. Aber gehört denn der Mensch mit zur Natur? Diese Frage ist weit schwieriger und ihre Beantwortung weit konsequenzenreicher, als viele wohl meinen. Die allgemeine und nächstliegende Antwort ist: ja natürlich! Was hat sie aber für Konsequenzen? Gehört der Mensch und zwar der lebendige, der ganze Mensch

— nicht nur sein Leichnam auf dem Sezirbrett — gehört also die Menschheit und ihre Geschichte, die Schöpfungen seiner Kultur, die Produkte der Wissenschaft und Kunst, die sittlichen und religiösen Vorstellungen und Betätigungen — gehört das alles tale quale zu jenem „sich entwickelnden Individuum“, als welches das Weltganze angesehen wird, dann muss die gesuchte Naturerklärung offenbar auch alle diese Erscheinungen miterklären; die Regeln der Naturgesetze müssen nicht nur für die Mediziner, sondern auch für die Historiker und Philosophen, für die Juristen und Theologen die unbedingte Norm bilden, — oder mit anderen Worten, die Fakultäten dieser können aufgehoben werden, die Sittlichkeit und Religion haben ihre *autonome* Selbständigkeit, damit aber auch ihren ganzen spezifischen Wert verloren. Es ist bekannt genug, mit welcher Entschlossenheit der Materialismus diese Konsequenzen gezogen hat.

Muss man also entgegengesetzt antworten? Der Mensch gehört eigentlich nicht zur Natur! Zwar wohl sein Leib, der ja ersichtlich auch den chemisch-physikalischen Naturgesetzen unterliegt — aber nicht sein Geist und was er schafft; auch die Wissenschaft von der Natur ist etwas spezifisch anderes als sie selbst und gehört zu einer total anderen Welt! Indessen wo befindet sich dann wohl diese menschliche Geisteswelt, wenn sie *nicht* zu jenem „sich entwickelnden Individuum“, zum Weltall gehören soll? Kecke Denker haben zwar schon mit derselben Kühnheit, mit der die Materialisten die Welt des Geistes leugnen wollten, die Existenz der Natur geleugnet, und dieselbe lediglich für ein Erzeugnis der Vorstellungskraft des Geistes erklärt. Allein dies Extrem ist natürlich ebenso unhaltbar wie das andere. So hoch man auch die Eigenart und Selbständigkeit der menschlichen Geisteswelt bemessen will, so ist es doch unleugbar, dass sie sich nicht hinter den Sternen befindet, sondern zunächst einmal wenigstens auf der Erde als ihrer tragenden Grundlage, mit ihrem Wesen und Lebensgang unauflöslich verknüpft, einerseits Mittel und Kräfte der Natur entlehnend, andererseits durch mächtige Veränderungen in sie eingreifend. Indertat, total anders wäre doch die Gestalt der Erdoberfläche ohne den schaffenden Menschengeist: eitel Urwald, wo jetzt Städte und Dörfer und der weite bebaute Acker sich ausbreitet. Eine wie andere Pflanzen- und Tierwelt bedeckt doch jetzt sämtliche Kulturländer, als einst, ehe die Menschen einwanderten und ihr Geist die Natur zu beherrschen begann! Welche Veränderung weiter herrlicher Gebiete haben die Muhamedaner durch Vernichtung aller Waldungen verübt. Wie manche Tier- und Pflanzenart hat der Mensch

Digitized by Google

schon bis zur Ausrottung aus dem Naturreich verdrängt, welche Wandlung durch die künstliche Züchtung und Kultivirung wieder an andern Arten hervorgebracht! Der reissende Gebirgsbach und selbst der Blitzstrahl muss sich von ihm lenken lassen. Hier schafft er durch Entsumpfung, dort durch Bewässerung der Pflanzen- und Tierwelt neuen Boden. Die ganz unübersehbar grossen Veränderungen, die der Mensch durch des Feuers umwandelnde Kraft den Naturprodukten zufügt, ja manche Kräfte selbst sogar, wie die des Dampfes, des Pulvers, wären ohne ihn gar nicht wirksam, während sie nun nach seinem Willen in Fabrik und Bergwerk die massenhaftesten und mächtigsten Veränderungen der Naturbestandteile erzeugen!

Also wir müssen durchaus behaupten: Gar sehr *wesentlich*, als das *mächtigste* Glied, ja wie ein die Naturgesetze vermehrender und durch künstliche Kombinationen oder Gegenwirkungen sie gleichsam verändernder *zweiter Gesetzgeber* gehört der Mensch zu dem uns fast allein bekannten Schauplatz der Natur und damit zu jenem Individuum Weltall. Wie nun? Müssen wir uns also doch in die Konsequenzen jener ersten Antwort fügen und Materialisten werden? Das glauben noch immer sehr viele, zwar nicht aus wissenschaftlichen Gründen, sondern weil ihnen diese Weltansicht am besten behagt. Indessen die Hauptströmung der wissenschaftlichen Arbeit bewegt sich, wie schon gesagt, bereits in Vorstellungen, welche eine befriedigende Lösung unseres Dilemmas anbahnen können, weil sie der Freiheit ebenso Rechnung zu tragen suchen wie der Notwendigkeit. Nur leuchtet das wohl ein, dass die oben angedeutete Tatsachenreihe noch eine weit *grössere* Aufmerksamkeit erheischte, als ihr bisher zuteil wurde. Niemand behauptet zwar, dass dieses willkürliche Schaffen des die Natur kultivirenden Menschen ein *Vorstoss* wider die unverbrüchlichen Naturgesetze sei; man weiss sich vielmehr überall in ihre Regeln gebannt. Aber doch *beherrscht* man sie in immer erstaunlicherem Masse! Daher dürfte man wohl dem *freien Spielraum*, den man *faktisch* so ausgiebig benutzt, auch in den naturwissenschaftlichen *Theorien* ein spezielles Studium widmen, und ihm dasselbe ordnungsmässige *Recht* zusprechen, wie dem Gesetz.

Dass das noch nicht in genügender Weise geschieht, sehen wir leicht, wenn wir das menschliche Wesen und Handeln noch weiter als Prüfstein anwenden und unsere Aufmerksamkeit noch auf andere Seiten desselben richten. Hier stossen wir nun freilich alsbald auf sehr ernste Meinungsverschiedenheiten. Früher war das Gros der Kulturvölker, insonderheit der Christenheit davon überzeugt, der Mensch besitze neben der Macht zu will-

kürlicher Betätigung seines Intellekts — deren Wirkungen in der Natur wir bisher besprachen — auch noch eine andere absolut *unbedingte* Freiheit, nämlich die sittliche. Jetzt wird diese von vielen geleugnet, weil sie mit der gegenwärtigen Naturauffassung unvereinbar zu sein scheint. Den bloss intellektuellen Menschen vermag man allenfalls noch als die Spitze, als höchstes Tier in dem „sich ja immer höher entwickelnden Weltall“ festzuhalten. Aber ein zweites *autonomes* Gesetz neben dem omnipotenten Naturgesetz scheint die Einheit des Weltganzen sprengen zu müssen. „Darum hinweg mit dem ja überhaupt vielfach unbequemen Sittengesetz!“

Sind aber mit einem solchen „Hinweg!“ die *Tatsachen* der Geschichte und des eigenen Bewusstseins beseitigt, die das Vorhandensein des Sittengesetzes bezeugen? O nein! Darum giebt es gegenwärtig unzählbar viele, welche zwar die Majestät des Naturgesetzes nicht anzutasten wagen, aber ebensowenig das Sittengesetz preisgeben wollen. In ihrer Not scheiden sie deshalb von der äusseren Natur die Bewusstseinswelt des Menschen wie eine isolirte Insel ab und retten sich mit ihren idealen Bedürfnissen und ihrem sittlichen Innenleben auf dieselbe. Sie müssen dabei freilich auf jedes Herüber- und Hinüberwirken zwischen Sittlichkeit und Natur verzichten und es sich zudem gefallen lassen, dass ihre ideale Insel als ein blosses Naturprodukt des Gehirnes verspottet wird, — aber dennoch können und werden sie von ihrem Idealismus nicht lassen und ein grösseres Recht für ihn mit Freuden begrüssen.

Noch entschiedener beanspruchen dasselbe diejenigen, welche sich durch unumwundene Anerkennung von wirklicher Sünde und prinzipiellem Bösen in der Welt getrieben sehen zum Glauben an einen persönlichen Gott, der nicht nur der unbedingte Gesetzgeber in der natürlichen und sittlichen Welt, sondern auch der schöpferische Hervorbringer derselben ist, und, weil beides, auch der Richter, der das innere Gute durch äusseren Segen lohnt und das sittliche Böse durch natürliches Uebel bestraft — auf Grund desselben Rechtsbewusstseins und derselben erzieherischen Weisheit, welche die Rechtspflege und Erziehung unter allen Kulturvölkern je und je normirt hat — oder giebt es nicht nur *ein* Recht und *eine* Weisheit, wie für die Menschen so auch für Gott? Es ist nun einleuchtend, dass ein solcher Richter-Gott und solche Menschen, die von der *Herrschaft* der sittlichen Mächte über die Natur überzeugt sind, sich nicht mit denjenigen Konzessionen begnügen können, welche man nach der gegenwärtig herrschenden Ansicht den Naturgesetzen zu Gunsten der Freiheit

Digitized by Google

zumuten darf. Denn wenn die Naturgesetze wirklich die *„unveränderlichen“* (s. unter Nr. 3) immamenten Regeln wären, nach welchen sich die Entwickelungsbewegungen der Kraftzentren vollziehen, dann ist ganz offenbar den sittlichen Mächten jeder Anspruch schon auf gebührenden Spielraum und vollends auf die *Herrschaft* abgeschnitten.

Dieser Anspruch auf unbedingte *Superiorität* ist aber nun bekanntlich auf Seite der sittlichen Mächte und ihrer Vertreter *viel* stärker und unverletzlicher als der Anspruch auf Unverbrüchlichkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze auf Seiten ihrer Erforscher. Das beweist überaus deutlich der Umstand, dass die ersteren ein Heer von Märtyrern aufweisen, seit die Menschheit existirt, während die letzteren gar manche schon geschehene Wandelung der Erkenntnisse und Ansichten nicht ableugnen können.

(Schluss folgt.)

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

G. B. Winer's **Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms.** 8. Auflage, neu bearbeitet von *D. Paul Wilh. Schmiedel*, ord. Prof. d. Theol. an der Universität Zürich. II. Teil: Syntax. 1. u. 2. Heft von je 4 Bogen zu 1 Mk. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1897 u. 1898.

Diese Syntax bildet den 3. Hauptteil des von Schmiedel mit ausserordentlicher Gründlichkeit überarbeiteten Winerschen Sprachwerkes. Die beiden ersten Lieferungen treten in der Behandlung der Bedeutung und des Gebrauches der einzelnen Redeteile zunächst auf den Artikel und das Pronomen ein, um dann zur Behandlung des Nomens im 2. Hefte noch nach Numerus und Casus überzugehen.

Bertholet, Alfr., **Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden.** Freiburg i. B. und Leipzig, 1896. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 368 S. 8°. Mk. 7.—.

Der Verfasser sagt von diesem seinem Erstlingswerk etwa folgendes: Das gegenwärtige Buch ist aus der Umarbeitung einer Licentiatendissertation hervorgegangen, die ich der theologischen Fakultät in Basel vorgelegt hatte. Das Thema veranlasste wohl, aus der Geschichte des Rechtes hin und wieder Analogieen zu dem, was sich auf alttestamentlichem Boden abspielt, aufzusuchen und hervorzuheben, ist jedoch im Übrigen durchaus theologisch abgewandelt. Wenn mein Buch Juristen dennoch in etwas dienlich sein kann, so ist es vielleicht nur, dass es die israelitische Fremdengesetzgebung in der Entwickelung vorzuführen sucht, wie sie sich nach der Anschauung einer neueren Theologie vollzogen haben dürfte, während die übliche Darstellung des israelitischen Rechtes in juristischen Werken die genügende Rücksicht auf die verschiedene Entstehungszeit der einzelnen Gesetze fast völlig vermissen lässt. Aber das ist nur ein mehr zufälliger Nebenzweck meines Buches. Im

Digitized by Google

übrigen hat es theologischen Charakter. Worauf wir Theologen bei all unserer Arbeit unser Absehen richten, ist, das Christentum dem wissenschaftlichen Verständnis näher zu bringen. Das ist auch der letzte Zweck bei der vorliegenden Untersuchung. Es gilt als etwas Selbstverständliches vom Universalismus des Christentums zu reden. Inwiefern ist nach dieser Seite hin die israelitische und die jüdische Religion die Vorbereitung auf dasselbe gewesen? Und wenn im Judentum selber Keime zum Universalismus lagen, warum ist es nicht ihm, sondern doch erst dem Christentum gelungen, sich die Welt zu erobern? Gerade aus diesem Unterschiede muss ein helles Licht auf das Wesen des Christentums fallen — aber zugleich freilich auch auf das Wesen des Judentums. Es zeigt sich bei dieser Arbeit, dass nicht leicht etwas in gleichem Masse geeignet ist, den Charakter der nomistischen Religion scharf hervortreten zu lassen, wie eine Untersuchung der Frage nach der Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. Während in der alten Zeit dieselbe keine wesentlich andere ist als die aller anderen Völker, bahnt sich mit dem allmähligen Aufkommen des Gesetzes eine merkwürdige Umwandlung an. Die Auffassung, die sich darin kundgibt, ist die, dass Religion sich in einer Verfassung darstelle. Sie kommt zur Herrschaft durch Esra und Nehemia, und der Verlauf der weiteren Geschichte auf palästinensischem wie auf hellenistischem Boden zeigt, dass die Juden allen zeitweiligen universalistischen Motiven zum Trotz unfähig waren, mit dieser physisch beschränkten Auffassung zu brechen: darum fiel ihnen auch die Welt nicht zu.

Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament in Verbindung mit J. Benzinger, A. Bertholet, K. Budde, B. Duhm, H. Holzinger und G. Wildeboer, herausgegeben von *D. Karl Marti*, ord. Professor der Theologie an der Universität Bern. Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Freiburg i. B.

Mit diesem Alten Testament-Commentar hat die rührige Verlagsbuchhandlung ihren umfangreichen theologischen Verlag um einen ebenso wertvollen als zeitgemässen Beitrag bereichert. Sie plante schon längst die Herausgabe eines Commentars zum Alten Testament als Seitenstück zu dem Hand-Commentar zum Neuen Testament, der sich um seiner Übersichtlichkeit, Kürze und Handlichkeit willen allgemeiner Beliebtheit erfreut. Doch entschloss sie sich zunächst zu einer Übersetzung des Alten Testaments, die inzwischen unter Leitung von Prof. E. Kautzsch erschienen ist und sich bereits bei manchen wissenschaftlichen und praktischen Theologen, sowie auch in Laienkreisen als Berater für eine richtige Deutung des alttestamentlichen Schriftlautes unentbehrlich gemacht hat. Der unter Prof. Nowack's Leitung erschienene Göttinger Commentar liess dem Herausgeber die vorliegende Publikation durchaus nicht als überflüssig erscheinen. Dieser Commentar soll sich soviel wie möglich an die Kautzsch'sche Übersetzung anschliessen, jedoch nicht so, dass er ohne dieselbe nicht zu gebrauchen wäre, sollte ganz kurz gefasst werden und nicht von Vertretern verschiedener theologischer Richtungen, sondern von Theologen bearbeitet werden, die eine und dieselbe Auffassung vom Alten Testament vertreten, und zwar diejenige, welche man kurz die religionsgeschichtliche nennen kann.

Der grossen Umwandlung der Anschauungen, die sich hauptsächlich in den letzten zwanzig Jahren in der alttestamentlichen Wissenschaft vollzogen hat, suchen die Commentatoren in der Weise Rechnung zu tragen, dass sie der rein philologischen und archäologischen eine theologische und religionsgeschichtliche oder kurzweg eine ächthistorische Erklärung beigeben. Der Kurze Hand-Commentar sucht deshalb ein klares und lebendiges Bild von dem

Digitized by Google

wirklichen Sachverhalt, den jede alttestamentliche Schrift erkennen lässt, zu geben, die wirkliche Geschichte der religiösen Anschauungen des Alten Testaments zu verfolgen und so zugleich die tatsächliche Verbindung aufzuhellen, welche zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht. Dabei wird eine genaue und vollständige sprachliche Erklärung als die unerlässliche Grundlage eines richtigen Verständnisses der alttestamentlichen Schriften in keiner Weise unterschätzt. Da Kautzsch's Heilige Schrift des Alten Testaments in den Händen der Leser vorausgesetzt wird, ist von der Beigabe einer eigenen Übersetzung im Commentar abgesehen worden, ohne dass sich deswegen dieser Commentar in sklavischer Weise an jene bände. Aber indem alle unnötige Wiederholung dessen, was durch Kautzsch in der Wiedergabe des Textes und in den Beilagen genügend klargestellt ist, unterbleibt, ist viel Raum gewonnen und dem Commentar der Charakter möglichster Kürze gewahrt worden. Auch darin verdient er sich mit Recht seine Selbstbezeichnung als kurzer Hand-Commentar, dass er wirklich übersichtlich, klar und gedrängt den reichen Erklärungsstoff sichtet, ohne wesentliches zu übersehen. Das Verhältnis der Kautzschen Übersetzung zu diesem Hand-Commentar ist gleichwohl auch wieder nicht so zu verstehen, als ob nicht jedes dieser Werke für sich genommen eine ganze selbständige Verwendung gestattete.

Die bereits erschienenen Lieferungen dieses Werkes entsprechen in vollem Masse den im Programm entwickelten Grundsätzen. Besonders ist auch die typographische Ausstattung den Anforderungen eines solchen Commentars durchaus entsprechend. Nicht bloss der grosse Druck mit den hebräischen Einlagen ist sehr sauber gehalten, sondern auch die verhältnismässig seltenen Einträge in Petitschrift sind recht deutlich und leicht leserlich. Ein kurzes Sachregister zu jedem Einzel-Commentar erleichtert noch, so weit überhaupt erwünscht, den Gebrauch desselben. Von demselben sind bis jetzt erschienen:

Sprüche bearbeitet von *Wildeboer*. 95 S. 8°. Subskriptionspreis M. 1. 90. Einzelpreis M. 2. 50, geb. M. 3. 50.

Hiob bearb. von *Duhm*. 212 S. M. 3. 60 resp. 4. 80 resp. 5. 80.

Hesekiel bearb. von *Bertholet*. 259 S. M. 4. — resp. 6. — resp. 7. —.

Richter bearb. von *Budde*. 147 S. M. 2. 50 resp. 3. 60 resp. 4. 60.

Genesis bearb. von *Holzinger*. M. 4. 50. Einzelpreis M. 6. —.

Die fünf Megillot (Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger und Esther) bearb. von *Budde, Bertholet* u. *Wildeboer*. 202 S. M. 2. 70 resp. 4. — resp. 5.—.

Die Subskriptions-Ausgabe des Kurzen Hand-Commentars soll 20 Lieferungen umfassen. Die Verlagshandlung stellt den Preis der Subskriptions-Ausgabe auf die Grundlage, dass sie den Druckbogen (16 Seiten) mit 25 Pfennigen berechnet. Nun sind für den ganzen Commentar 200 bis 240 Druckbogen in Aussicht genommen. Der Gesamtpreis beträgt somit M. 50. — bis M. 60. —. Sollten 240 Bogen überschritten werden, so verpflichtet sich die Verlagshandlung, die überzähligen Bogen unberechnet zu liefern. Die Subskribenten haben also mit einer Ausgabe von höchstens M. 60.— zu rechnen, und diese verteilt sich auf mehrere Jahre. Bringt man in Anschlag, wie sehr sich die Herstellung des Satzes durch die Einträge mit hebräischer Schrift verteuert, wird man diese Bedingungen für die Subskriptions-Ausgabe ganz besonders günstige nennen müssen. In der Einzel-Ausgabe der Abteilungen ist der Preis pro Druckbogen auf 30 bis 35 Pf. angesetzt.

Digitized by Google

Die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments. *Übersetzungen in den Versmassen der Urschrift.* Verlag von *J. C. B. Mohr* (Paul Siebeck) Freiburg i. B. 71 S. 8°. M. 1.20. geb. M. 2.—.

Das Buch Hiob, übersetzt von *D. Bernh. Duhm.* Mit dieser Übersetzung hofft Duhm in erster Linie dem gebildeten Laien einen Dienst zu erweisen, der sich für die wichtigsten Probleme der Menschheit in der einen oder andern Richtung interessirt. Das Buch gibt auf die tiefgreifenden Fragen über Unglück und das Vorhandensein einer moralischen Weltordnung zwar keine fertige Antwort, aber in seinem Kern doch so viel einzigartige Beleuchtung dieser Probleme, dass es zu allen Zeiten gehört zu werden verdient. Jeder Literaturfreund sollte vom Buch Hiob wissen; es gehört zu den grossen Dichtungen der Menschheit.

Dem Verlag von *J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B.* verdanken wir auch eine Reihe kurzer theologischer Publikationen, Habilitationsschriften, Vorträge, welche, indem sie ein wichtiges Gebiet in gedrängter, wissenschaftlich populärer Form abwandeln, besonders dazu angetan sind, weitere Kreise über die darin behandelten Materien zu orientiren.

Bertholet, Alfr. Lic. **Der Verfassungsentwurf des Hesekiel** in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Habilitationsvorlesung. 1896. 28 S. 8°. 80 Pf.

Der Vortragende geht darauf aus, einem nicht blos aus Theologen bestehenden Publikum in grossen Linien die religionsgeschichtliche Bedeutung von Hesekiels Verfassungsentwurf klar zu machen. Für die wissenschaftliche Begründung seiner Ausführungen durfte er im Voraus auf seinen seither erschienenen Commentar über Hesekiel verweisen.

Duhm, Bernh., Prof. in Basel: **Das Geheimnis der Religion.** Vortrag, gehalten am 11. Februar 1896. 32 S. 8°. 60 Pf.

Vom gleichen Verfasser: **Die Entstehung des Alten Testaments.** Rede zur Rektoratsfeier des Jahres 1896 und zur Einweihung der neuen Basler Universitätsbibliothek am 6. November gehalten.

Die beiden Reden geben in dem beschränktem Raum einer Broschüre reiche Orientirung und viel Anregung.

Meinhold, J., Professor in Bonn. **Jesaja und seine Zeit.** 46 S. 8°. 1 Mk.

Dieses Schriftchen enthält die Vorträge, welche der Verfasser in den Ferienkursen von 1897 zu Bonn gehalten. Die kurze Schrift enthält manchen interessanten Hinweis, obgleich sie ihrer ganzen Bestimmung nach nicht den Anspruch erhebt, vsel neues zu bieten.

Von den auf dem ersten religionswissenschaftlichen Kongress in Stockholm 1897 gehaltenen Vorträgen liegen uns aus dem Verlag von J. C. B. Mohr folgende in deutscher Ubersetzung vor:

D. S. A. Fries, 1. Sekretär des Kongresses: **Moderne Darstellungen der Geschichte Israels**, übers. von Dr. G. Sterzel, Pfarrer in Stockholm. 40 S. 8°. 60 Pf.

Meyer, Arn., Professor in Bonn: **Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums.** 94 S. 8°. M. 1.20.

P. D. Chantepie de la Saussaye, Professor in Amsterdam: **Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube.** 36 S. 60 Pf.

Digitized by Google

Naturgesetz und Wunder.

Ein Beitrag zur Verständigung.

Von *Th. Steinberg.*

(Schluss.)

Zu dem Anspruch der Superiorität gesellt sich überdies noch eine Forderung. Der eigentümliche *Ernst*, den das oben genannte Schuldbewusstsein und Gottesbewusstsein einflösst, kann den *Zweckbegriff* unmöglich entbehren und mit einer Welt sich nicht begnügen, deren Wesen und Wert lediglich darin bestehen soll, dass irgend ein Etwas entweder von einem unbekannten Anfangszustand zu einem unbekannten Endzustand hin oder unendlich, d. h. fast so viel wie gar nicht „sich entwickelt".

Gegen die letztere Vorstellung opponiren auch mit ganzer Entschiedenheit die Historiker, die vor der empirischen Tatsache stehen, dass die Menschheitsgeschichte Kampf und nicht blosse Entwickelung ist, dass in ihr höhere Prinzipien wirksam sind, als die einfach „sich entwickelnden" vegetabilen und animalen Lebensformen.

Endlich machen ähnliche Ausstellungen solche geltend, die von der erhabenen Kraft und Würde des autonomen Denkens und der Schöpferkraft des Geistes, also der Wissenschaft und Kunst, überzeugt die superiore Herrscherstellung des denkenden Geistes gewahrt sehen wollen.

Alle diese verschiedenen „Vertreter der Menschenrechte" erwarten offenbar mit gutem Grunde von der Naturwissenschaft eine noch weitergehende aufmerksame Berücksichtigung des menschlichen Wesens und Tuns und der ihm tatsächlich eignenden Freiheit und Superiorität. Sie dürfen und müssen solches verlangen — wenn nämlich die Naturwissenschaft nun einmal auch den Menschen als zu ihrem Betrachtungsgebiet gehörig ansehen, immer vom „Weltall" reden, und sich nicht mehr wie einst auf ihre drei Reiche beschränken will oder *kann* (s. oben). Es steht ja einfach so: Vorläufig ist die Naturwissenschaft noch nicht die einzig vorhandene, sondern neben ihr bestehen die Geisteswissenschaften völlig ebenbürtig und mit dem gleichen Recht. Bildet sich nun erstere infolge mangelhafter Berücksichtigung der un-

Digitized by Google

umstösslichen Ueberzeugungen der anderen Lehrsätze, wie z. B. die des Materialismus, dann ist *sie* die Urheberin eines die Gesammtarbeit nicht eben fördernden Zwiespaltes und Kampfes. Das blosse Sichgebärden, als besitze sie allein unumstössliche Resultate, imponirt höchstens im ersten Schrecken, den sie selbst aber ja oft bald wieder durch Abänderung der berühmten Resultate benimmt.

3. Das Verhältnis des Spielraumes zum Gesetz.

Wir treten nun zu der Frage, ob sich wohl der weitere Spielraum, den der Mensch als Glied der Natur verlangen muss, innerhalb ihrer Gesetze nachweisen lässt, und glauben diese Frage bejahen zu dürfen.

Nach dem Obigen halten wir also *das* für eine unumstösslich feststehende Tatsache, dass im Unterschied von den in der menschlichen Technik herrschenden *technischen* Gesetzen die *Natur*gesetze bei ihrem Reguliren der wirklichen Naturvorgänge stets *irgendwelchen* freien Spielraum für eine enger oder weiter begrenzte Individualität und Selbständigkeit gestatten. Es hat *tatsächlich* innerhalb derselben Platz nicht nur die Mannigfaltigkeit der *wirklichen* Sternsysteme, der *wirklichen* Kristalle, der unendlichen Fülle individueller Gestaltungen im Pflanzen- und Tierreich, sondern auch das willkürliche Schaffen des menschlichen Intellekts. Hat nun bloss seine sittliche Freiheit und sein Gott keinen Raum? Freilich auch, wie wir sogleich sehen können.

Bekanntlich ist es ein ganz allgemein gültiges und offenbar im Wesen der Wärme wie der Körper begründetes Naturgesetz, dass die letzteren durch Verringerung der ersteren an Volumen ab- und an spezifischem Gewicht zunehmen. Ebenso bekannt aber ist es, dass ganz allein das Wasser eine Ausnahme macht, und dass ohne dieselbe all unsere herrlichen Seen, ja ganze Oceane bis auf den Grund vereist wären und ungeheuere Länderstrecken in ewigen Winter gebannt lägen. Offenbar lässt also das Naturgesetz die Möglichkeit für zweckvoll-vernünftige Ausnahmen zu.

Betrachten wir weiter das Verhältnis der organischen zur anorganischen Chemie. Die auf sich selbst angewiesenen Elemente vermögen nur eine verhältnismässig beschränkte Zahl von Verbindungen in wenigen niedrigen Verhältniszahlen einzugehen. Werden diese selben Elemente dagegen in den Wirkungskreis und unter die Herrschaft einer höheren Kraft, der pflanzlichen oder tierischen Lebenskraft gezogen, dann zeigen sie sich tatsächlich stufenweise

Digitized by Google

zu immer zahlreicheren und höheren Verbindungen fähig. Es offenbart sich uns hier also zu unserer bisher konstatirten noch eine weitere hochwichtige Tatsache: nicht nur lässt sich eine jede Kraft bei dem selbständigen Wirken nach ihrer immanenten Regel schon einen gewissen freien Spielraum offen, und einen um so grösseren, je höher sie steht, — sondern *diese ihre Regel selbst* besitzt die Fähigkeit durch die Herrschaft höherer Regeln *erweitert* zu werden, eine neue freiere Form anzunehmen.

Fassen wir noch die biologischen Gesetze ins Auge. Die für das Tierreich geltenden sind natürlich an ihm beobachtet worden. Unbesehen wurden sie dann auch auf den menschlichen Leib angewendet — er ist ja auch ein Tier, Abkömmling des Affen. Nun zeigte sich aber je mehr und mehr, dass das menschliche Leibesleben Erscheinungen aufweist, welche den biologischen Gesetzen der Tierwelt widersprechen. Zuerst wurden dieselben freilich vornehm ignorirt oder als alter Aberglaube gebrandmarkt. Jetzt dagegen finden sie immer mehr wissenschaftliche Anerkennung und Beachtung. Ich meine z. B. die Krankheits- und Heilungserscheinungen, welche zusammenhängen mit dem wunderbar grossen Einfluss des menschlichen Willens, der menschlichen Gemütsbewegungen und Vorstellungen auf die Nervenfunktionen und weiter von ihnen abhängige biologische Gebiete (Suggestion, Hypnotismus u. s. w.). Die Wissenschaft hatte also zunächst unbeobachtet gelassen, dass die Menschheit im Ganzen und einzelne Individuen insonderheit im Unterschied von den Tieren *Geisteskräfte* besitzen, welche die Wirkungsregeln der ihnen unterstellten Lebenskräfte zu erweitern vermögen, und so zu dem freien Spielraum, den sie sich im eigenen Gebiete gewähren, sich auch noch einen solchen in den beherrschten Gebieten verschaffen können.

Damit haben wir bereits für den engeren Zweck dieser Abhandlung genug aufgedeckt. Schon auf Grund dieser Tatsachen können wir uns nun die Naturgesetze folgendermassen vorstellig machen und definiren: Es ist ganz offenbar, sie gleichen nicht, wie man früher, geblendet durch ihre imposante Herrschaft, meinte, etwa den Formen, durch welche der formlose Metallklumpen (der Urstoff) zu wertvollen Münzen (den Naturgegenständen) geprägt wird. Nein, nicht Hämmer und Walzen sind sie, die mit blinder Gewalt eine Welt herausquetschen; sondern vielmehr als ***Prinzipien** der Harmonie und Ordnung* dürfen wir sie bezeichnen, als *Prinzipien*, die einer jeden Kraft gleichsam als ihre eigene Intelligenz innewohnen.

Indem wir das Wort Prinzip hier absichtlich anwenden, glauben wir am besten *mit* der gewöhnlich betonten *auch* die

Digitized by Google

hier aufgewiesene Seite des Naturgesetzes zu kennzeichnen. Nichts beansprucht eine begründetere und unbedingtere Giltigkeit als ein vernünftiges *Prinzip*. Aber nichts ist auch wieder so fähig zu vernünftiger Rücksichtnahme, Anpassung, Unterordnung, zur Gestattung begründeter Ausnahmen, zum Sichselbstaufgeben zu Gunsten eines Höheren, als eben ein Prinzip. Man spricht wohl von Prinzipienreiterei; aber an ihr ist der Reiter und nicht das Prinzip schuld. Diesem selbst ist es gerade nicht um die starre, blinde Geltung als solche zu tun, sondern um die Verwirklichung seines immanenten Zweckes. Das Prinzip hat Intelligenz als seinen Schöpfer zur Voraussetzung und betätigt Intelligenz bei seiner Selbstverwirklichung: und eben Intelligenz — wie immer hineingelangte — erblicken wir in dem harmonisch geordneten Mitbauen jeder Kraft am Ganzen — sonst könnte *unsere* Intelligenz dasselbe ja nicht begreifen. Alles das also wollen wir aussagen, indem wir das Naturgesetz definiren als das **Prinzip** *der Harmonie und Ordnung, nach welchem jede Kraft sich auswirkt*.

Bei dieser Betrachtungsweise der Naturgesetze leuchtet nun auch ein, wie *wohlbegründet die* weise Ordnung ist, dass höhere Kräfte nicht nur für sich selbst einen steigend weiteren Spielraum besitzen, sondern dazu noch die Macht, die Prinzipien der niederen zu erweitern und zur Anteilnahme an höherer Freiheit und Selbständigkeit zu befähigen. Es steht ja doch so: Die sogenannten elementaren Kräfte der anorganischen Welt, die wir als „rohe Naturgewalten“ mit Recht fürchten, sind es, die in die engsten und festesten Gesetzesgrenzen eingesperrt sind. Je höher entwickelt dagegen das organische Leben ist, desto weiter wird der Spielraum zu freier Entwickelung und Bewegung, zu reicher Mannigfaltigkeit und Individualisirung, zu Rassenunterschieden, Varietäten, ja ganz individuellen Charaktereigentümlichkeiten und Lebensäusserungen (beim Hund, Pferd u. s. w.), bis er im Menschen sogar die Stufe der freien Willkür erreicht. Warum stört nun diese immer grössere Freiheit dennoch nicht die Ordnung und Harmonie? Weil dasjenige, was das Höhere über das Niedere erhebt, in einer zunehmenden *Selbst*bindung, *Selbst*gestaltung, *Selbst*beherrschung besteht, die schon in den Kristallen bemerkbar, vom Pflanzenreich zum Tierreich und endlich zum Menschen emporsteigend, in ihm als *selbst*bewusste Intelligenz und als sich *selbst* beherrschender Wille den Höhepunkt erreicht. Es verhält sich also in der Natur im Grossen so, wie wir es mit der Tierwelt halten: Die wilden Bestien muss man in Käfige sperren, die zahmen Heerden braucht man nur zu hüten, den dressirten Hund kann man sich selbst überlassen. Oder so wie in der

Digitized by Google

menschlichen Gesellschaft: Die Wilden brauchen unbeschränkte Tyrannen, die Kulturvölker können in konstitutionellen Monarchien oder freien Republiken geordnet zusammenleben, und der wahrhaft Weise bedarf gar keines Gesetzes mehr, denn er ist in jeder Beziehung sich selbst Gesetz.

Der hiemit gewonnene Einblick in den wunderbaren Bau des Weltalls und in die es durchwaltende weise Harmonie von Gesetz und Selbständigkeit, berechtigt uns jetzt noch zu folgendem Schluss: Ist ein Gott, und stellen wir uns die Aufgabe, uns sein Wesen und Walten nach Möglichkeit vorstellig zu machen, so dürfen wir ihn mit Fug und Recht an die Spitze der Stufenleiter stellen, die das Weltganze bildet. Wir dürfen also in ihm als der Urkraft die vollkommenste Harmonie von Gesetz und Selbständigkeit voraussetzen, und dies zwar eben in dem ganz bestimmten Sinn, den uns die Erforschung *seiner* Welt lehrt: Gott als die vollkommene sich *selbst* bewusste Intelligenz und der vollkommene sich *selbst* beherrschende Wille schafft und regiert in seiner Welt statt ungebunden, also planlos und willkürlich vielmehr mit vollkommener *Selbst*bindung, also zweckvoll und gerecht. Aber seine göttliche Majestät und Würde besteht nun nicht darin, dass er gleich den elementaren Naturgewalten in dem Stahlgitter seiner eigenen Gesetze gefesselt wäre, sondern wie bei den höheren Wesen seiner Schöpfung *auch* darin, dass er gerade *vollkommene* selbsteigene Freiheit besitzt und betätigt. Diese seine Freiheit endlich besteht nicht nur in einem unbegrenzten Spielraum, den das ihn leitende Ordnungsprinzip gewährt, sondern auch in der vollkommenen Macht, die Ordnungsprinzipien der von ihm beherrschten Kräfte ordnungsgemäss zu erweitern.

Im Blick auf die letzten Sätze ist natürlich zu bemerken: weil hier weder Raum noch Veranlassung zu denjenigen philosophischen Erörterungen ist, welche die Durchführung dieser Gedanken auf die Wesensbeschaffenheit des Absoluten eigentlich erheischt, so sind sie zum Dienst für unseren speziellen Zweck in einfacher Parallelität mit den endlichen Dingen, anthropomorphisch, gebildet worden. Der Einsichtige vermag ja wohl den in Rede stehenden Gedanken entsprechend mit seinem Gottesbegriff zu verbinden, und wird es jedenfalls nicht tadeln, wenn als Gleichnis für den unbegreiflichen *Aller*höchsten das Höchste gewählt ist, was wir zu begreifen vermögen, eben der Mensch, wir selbst; denn wer sich Gott nach Analogie des Menschen vorstellt, begeht sicher immer einen kleineren Fehler, als derjenige, der irgend eine andere niedrigere Analogie anwendet. Übrigens beansprucht natürlich der Gedanke, den wir, hiemit abschliessend,

Digitized by Google

im Obigen dargelegt haben, weiter nichts zu sein als eine Hypothese, die uns beim gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft möglich erscheint, weil sie keiner bekannten Tatsache oder Gesetz widerspricht, dagegen vielen entspricht — und die vielleicht manchem unter jenen „Vertretern der Menschenrechte“ (siehe 2b Schluss) willkommen erscheint.

Teils zu leichterer Verwendung für das Folgende, teils als Anstoss zu weiterem Nachdenken fassen wir unser Resultat schliesslich noch in nachstehenden Sätzen zusammen:

1. Die Naturgesetze sind die Prinzipien der Harmonie und Ordnung, nach welchen eine jede Kraft sich auswirkt.
2. Als Prinzipien herrschen sie in ihrem Machtgebiet mit unverbrüchlicher Giltigkeit, gestatten jedoch hie und da Ausnahmen, belassen ihren Kräften, denen sie als Diener unter- und nicht als Herren übergeordnet sind, stets einen freien Spielraum zur Schaffung mannigfaltiger, individuell gestalteter Produkte, und vermögen es, unter der Einwirkung höherer Kräfte sich in neue freiere Ordnungsprinzipien umzugestalten.
3. Diese Ausnahmen, der für höhere Kräfte immer grösser werdende freie Spielraum und die Umwandlung in immer freiere Ordnungsprinzipien erzeugen in der Natur nicht ein *Ab*nehmen von Harmonie und Ordnung, sondern es wird gerade umgekehrt der Reichtum und die Herrlichkeit der letzteren *vermehrt*, weil vernünftige innere Selbstbindung an die Stelle des einförmigen äusseren Zwanges tritt.
4. Weder der Besitz und die Anwendung der selbsteigenen Freiheit, noch die Ausübung der Herrschaftsmacht über die unterstellten Kräfte sind Symptome von Unordentlichkeit oder irgend einer anderen Mangelhaftigkeit an den höheren Kräften, sondern gerade entgegengesetzt die Insignien ihres grösseren inneren Wertes und ihrer erhabeneren äusseren Würde.
5. In der ordnungsmässigen Macht der höheren Kräfte, die Prinzipien der niederen durch zweckentsprechende Beeinflussung zu beherrschen, besteht das offenbar unentbehrliche Band zu planmässiger *Vereinigung* der sämtlichen im Weltall wirksamen Kräfte.

4. Der Begriff des Wunders.

Nachdem wir diese Resultate gewonnen, gehen wir zu dem zweiten Gegenstand unseres Themas über. Es gab immer und gibt noch heut zu Tage Leute, denen das Wunder zum Heiligsten

Digitized by Google

und Wichtigsten gehört, und ebenso andere, die es zum Anstössigsten und Widerwärtigsten rechnen. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Naturgesetzen: Die einen beten sie fast an, die anderen erschrecken schon bei ihrer Nennung. Diese Tatsache muss man zunächst einfach stehen lassen. Wir haben es uns nun, wie in Betreff des Naturgesetzes, so auch in Betreff des Wunders *nicht* zur Aufgabe gemacht, *die wirkliche Existenz* des einen wie des anderen empirisch festzustellen, sondern wir beschäftigen uns lediglich mit den *Begriffen* von demjenigen, was hier wie dort doch nun einmal als irgendwie existirend gilt. Und diese Beschränkung auf die blossen Begriffe hat ihren triftigen Grund. Wenn wir fragen, woher wohl jener fürchterliche Gegensatz in den Gemütern, so sagt man freilich auf der einen Seite: weil die Wunder gegen die Naturgesetze streiten, und auf der anderen: weil die Naturgesetze die Wunder unmöglich machen. Aber hat schon irgend jemand einmal irgendwo in der Natur, in der *wirklichen* Welt einen Lärm und Krawall, ein Fechten und Streiten erlebt, weil ein Wunder ein Attentat auf ein Naturgesetz unternahm oder umgekehrt dieses jenem den Eintritt in die Wirklichkeit wehren wollte? Und selbst wenn das irgendwo geschähe, dann wäre es unsere Aufgabe doch allein, ruhig zuzusehen, welches den Sieg gewinne. Nein, der Streit bewegt sich gar nicht im Reich der Wirklichkeit, sondern lediglich in den Köpfen der Menschen; und er hat seine Ursache auch nicht in den objektiven Dingen, sondern nur in den mangelhaften, sich widersprechenden *Begriffen*, die wir von jenen haben. Geschlichtet kann er also nur werden durch eine solche Klärung und Berichtigung dieser unserer Begriffe, dass sie sich mit einander ebenso gut vertragen, wie die Dinge selbst.

Doch da ruft man mir auf der einen Seite entgegen: Es muss empirisch festgestellt werden, dass es überhaupt keine Wunder gibt, d'rum eigentlich auch keinen Streit! Und prompt kommt von der andern Seite die Antwort: Es braucht gar nicht erst festgestellt zu werden, dass es keine Naturgesetze gibt; Jedermann weiss, dass das blosse Abstraktionen sind, und der Glaube an ihre Unverbrüchlichkeit weiter nichts, als ein ganz subjektives Postulat; *darum* gibt es keinen Streit! Sei dem, wie ihm wolle, die *Parteien* gibt es jedenfalls, und auf beiden Seiten tüchtige, achtungswerte, in *ihrem* wissenschaftlichen Fach bewanderte Männer. Drum scheint es den Versuch doch wert, statt immer nur Oel, ein wenig Wasser in's Feuer zu giessen. Natürlich wenden wir uns nur an diejenigen, die eine Verständigung wünschen; die andern muss man eben streiten lassen.

Digitized by Google

Darum noch einmal: nicht mit jenen Objekten selbst beschäftigen wir uns hier: die empirische Forschungsarbeit gehört an den Ort der Tat. Wer sich zu solcher berufen fühlt, der suche eine gemischte Kommission von Fachleuten beider Parteien zu bilden und z. B. in den Cevennen durch genaue und umfassende wissenschaftliche Beobachtung fest zu stellen, ob das dort Geschehende überhaupt Merkmale von Wunderbarem an sich trägt, ob das etwaige Wunderbare aber nicht vielleicht nur als etwas *selten* Beobachtetes anzusehen ist, oder indertat als etwas Unerklärliches; oder ob gar frommer Betrug vorliegt, oder einfach nur Suggestion oder was immer. Gewiss ist eine derartige Untersuchung ebenso wichtig wie die empirische Beobachtung der Naturvorgänge auf ihre Gesetze hin. Aber immerhin bildet sie doch nur die eine grundlegende und wieder kontrollirende *Hälfte* der Gesamtarbeit. Die andere Hälfte besteht in der denkenden Verarbeitung des Gesehenen und Betasteten, in der Begriffsbildung, im Begreifen. Solange das von den Sinnen gewonnene Material nicht vom denkenden Geist in Gestalt von Begriffen in Besitz genommen ist, solange *wissen* wir immer noch nichts von der Sache, sondern besitzen blosse uns nicht viel helfende Einzelvorstellungen.

Darum ist es also jetzt unsere Aufgabe, zur Vergleichung mit dem oben gebildeten Begriff von Naturgesetz uns den Begriff des Wunders zu bilden. Der Wunderbegriff gehört zu den Terminis für religiöse Dinge. Er bezieht sich lediglich auf *einzelne* Geschehnisse von rätselhafter, unerklärlicher Beschaffenheit und hat die Absicht, diese durch den Gedanken zu erklären, sie seien Wirkungen der Gottheit. Die ausdrückliche Voraussetzung für diese Erklärung ist dabei offenbar die: die Gottheit besitzt Kräfte, welche diejenigen des Menschen oder der Natur im engeren Sinne übersteigen; darum sei sie es eben gewesen, die die vorliegende aus jenen Ursachen nicht erklärbare Tatsache zuwege gebracht; und zwar — das ist ebenfalls noch eine ausdrückliche Voraussetzung — um ihr unsichtbares Wesen und Wirken einmal sichtbar zu machen. So kann man kurz sagen: Wunder nennt man einzelne Wirkungen der übernatürlichen Kraft der Gottheit, welche einmal ihr unsichtbares Wesen sichtbar machen sollen. Ob dabei menschliche Vermittlung stattfindet oder nicht, ob dasselbe Geschehnis unter anderen umgebenden Verhältnissen natürlich erklärbar erscheint oder niemals, ob das Ganze oder nur einzelne Momente in demselben auf die Gottheit als Urheberin hinweisen, ebenso die relative Grösse oder Kleinheit des Wunderbaren und viele ähnliche Variationen erscheinen als Nebensache. Dagegen

Digitized by Google

ist das eine noch sehr zu beachten: weil das Wesentliche am Wunderbegriff das ist, dass er ein ganz spezifischer Erklärungsversuch von etwas Unerklärlichem sein soll, so spielt das Ereignis selbst und seine mannigfachen Momente nicht die Hauptrolle, sondern der ***subjektive*** *Eindruck* des Beobachters: hier *hat* die Gottheit übernatürliche Kraft geoffenbart.

Wenn der Wunderbegriff nun wesentlich *das* ist: ein nach subjektivem Eindruck *gewählter* Erklärungsversuch, dann ist jedenfalls einmal *Eines* von vorn herein klar, dass diejenigen, die ihn anwenden, einen Gottesbegriff haben, gemäss dem das Wundertun nicht ein Symptom der Mangelhaftigkeit, sondern umgekehrt gerade eine Offenbarung spezifischer Hoheit ist, sonst würden sie ja nicht zu diesem Erklärungsversuch greifen. Aber dieser Gottesbegriff ist nun wieder andern ein Horrendum, und darum entbrennt hier der Streit erst recht, ja hier hat er seine tiefste Ursache. Was wollen wir nun tun? Auf diesen Streit über alle möglichen und unmöglichen Gottesbegriffe einzutreten ist hier gar nicht am Platz. Aber es ist hoffentlich auch nicht nötig. Alle wahrhaft Verständigen wissen: je schwieriger ein Problem ist, desto weniger darf ich behaupten: ich allein besitze die richtige Lösung. Ganz unstreitig ist die Bildung eines Gottesbegriffs das allerschwierigste unter allen Problemen. Wer sich an diese Aufgabe macht, sieht sich von einem solchen Heere von Geheimnissen und unlösbaren Rätseln umgeben, dass er gern bescheidentlich nur von Lösungsversuchen reden und sich auf das Rechten mit andern nicht einlassen wird. Darum tut das Gros der Menschen sehr weise, indem es seinen Gottesbegriff einfach der Lehre seiner Religion entnimmt, und den Anhängern anderer Religionen den ihren wenigstens nicht durch Streiterei nehmen will. Eben als Inhaberinnen fest geprägter Gottesbegriffe geniessen die Religionen mit Recht eine ehrfurchtsvolle Achtung. Insonderheit unsere christliche, deren Gottesbegriff wir an sich selbst für den vollkommensten halten, und auch auf die erhabenste Art geoffenbart und verbürgt sehen, wie das Talleyrand treffend jenem Religionsstifter begreiflich machte, der sich über den geringen Eingang seiner vorzüglichen Religion beklagte und zur Antwort erhielt: lassen Sie sich kreuzigen und stehen Sie am dritten Tage wieder auf, dann werden Sie gewiss Gehör finden.

Wir meinen also: angesichts der Geheimnisse und Schwierigkeiten des Gottesbegriffes, und unter dem Eindruck, dass es sich hier für alle religiöse Menschen um das Heiligste und Unverletzlichste handelt, sollte jeder verständige und rücksichtsvolle Mann das Streiten um dies Mysterium vermeiden und den andern

ihren Gottesbegriff oder ihren Gottesglauben unangetastet lassen. Wir lassen jedenfalls die Frage, ob der Wunderbegriff sich mit dem *Gottes*begriff verträgt, völlig auf sich beruhen — hatten auch oben, als wir den Gottesbegriff mit unserer Definition von Naturgesetz zusammenstellten, keineswegs im Sinn, die *Notwendigkeit*, sondern nur die *Möglichkeit* dieser Verbindung anzudeuten, wie ja klar ausgesprochen wurde. Wir beschränken uns also laut Überschrift ganz allein auf das Verhältnis der Begriffe Wunder und Naturgesetz, und auf die Frage, ob *sie* unversöhnliche Feinde seien.

5. Das Verhältnis der Begriffe Wunder und Naturgesetz.

Es liegt uns jetzt noch ob, das bisher Ausgeführte in kurzem Resumé zu überblicken und die strittigen Begriffe vergleichend nebeneinander zu stellen. In Nr. 1 führten wir uns einleitend die Tatsache vor Augen, dass die Naturerklärung — wie alle Wissenschaft — nicht ewig gültige Axiome darbietet, sondern in verbesserungsbedürftigen Versuchen besteht. Darauf beleuchteten wir in 2a den sich jetzt gerade vollziehenden Fortschritt, dass neben der allzu einseitigen Betonung der Gesetzmässigkeit die individuelle Selbständigkeit alles Wirklichen mehr Beachtung findet, und fügten (2b) den Wunsch bei, die Naturwissenschaft möge in der schon eingeschlagenen Richtung noch weiter fortschreiten: da sie sich bei ihrem jetzigen Stande nicht mehr auf ihr früheres Gebiet, die drei Naturreiche, beschränken könne, sondern das Weltall umspannen und darum auch den Menschen in ihre Betrachtung einbeziehen müsse, so gelte es Erklärungen zu finden, welche die wohlbegründeten „Menschenrechte“ nicht verletzen, sondern einbegreifen. Die Möglichkeit der Erfüllung dieses berechtigten Wunsches deuteten wir in Nr. 3 an, und gelangten so zu einem Naturverständnis, welches ein fruchtbringendes Zusammenwirken der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaften als erreichbar erscheinen lässt. Dieses Resultat ist uns bei unserer Untersuchung durchaus *die grosse Hauptsache*. Denn nichts lähmt ja den Fortschritt der Wissenschaft so, als der die unvernünftige Einseitigkeit nährende Streit. Also mehr nur *anhangsweise* richteten wir in Nr. 4 unseren Blick auf einen *einzelnen Punkt* des leider jetzt noch tobenden Kampfes zwischen den Rechten der Natur und denen des Geistes. Wir taten das einmal, weil an *diesem* Punkte gerade der Streit jetzt heftig aufloderte, und dann, weil er ein äusserstes Extrem in dem Gegensatz zwischen Natur und Geist bildet. Gelingt es uns zu zeigen,

Digitized by Google

dass sogar in Bezug auf dieses Extrem der Streit unbegründet ist. von Seite der Naturwissenschaft jedenfalls nicht provozirt zu werden braucht, dann können wir um so eher in den mittleren Hauptgebieten auf gemeinsames friedliches Zusammenarbeiten der Wissenschaften und auf ihren gesunden Fortschritt hoffen. In diesem Sinne treten wir an unsere letzte Aufgabe, die Nebeneinanderstellung der Begriffe Naturgesetz und Wunder.

Es dürfte dem aufmerksamen Leser bereits klar geworden sein, dass in der Fassung, welche wir gewonnen haben, sich diese beiden Begriffe aufs Beste vertragen. Sehen wir uns noch einmal die Schlusssätze von Nr. 3 an: Es liegt geradezu in der Konsequenz des gesamten Ordnungssystems im Weltall, dass bei Annahme eines Gottes als Spitze der gesamten Stufenleiter der Kräfte diesem unbedingt freier Spielraum und unbedingte Macht über die niederen Kräfte zugesprochen werden muss — und kann, weil ihm ebenso vollkommene *selbst*bewusste *Selbst*beherrschung eignen muss. Da ist es ja klar: wer an einen solchen Gott glaubt und „bei irgend etwas Unerklärlichem den subjektiven Eindruck empfängt: hier hat seine höhere Macht eingegriffen, um sich zu offenbaren" (Nr. 4), der braucht dabei an keinerlei *Durchbrechung* der Ordnung und *Störung* der Harmonie zu denken, sondern nur auf jenen zu aller höheren und edleren Ordnung gehörenden freien Spielraum zu verweisen. Mit Hülfe des ganz selbstverständlichen Ergänzungsgedankens: Die Wunder, die Gott tut, sind natürlich keine beliebigen sinn- und zwecklosen Willkürlichkeiten, sondern auch sämtlich von einem *festen Ordnungsprinzip* normirt, kann der Wundergläubige *voll* und *ganz* der allgemeinen Anschauung huldigen: ***Unverbrüchliche** Ordnung beherrscht das Weltall!*

„Denk dich doch einmal in einen Kristall," so können uns etwa jene sagen. „Wie langsam und mühsam ist sein Wachsen, weil er regungslos an seinen Ort gebannt warten muss, bis zufällig ihm ganz homogener Stoff heransickert. Wenn er nun aus seinem Spalt dem Wachsen der Alpenrose zuschaut, die neben ihm ihr Wurzelnetz von Ritze zu Ritze streckt und über ihm den grünen Busch und die wonnigen Blüten breitet — muss er nicht rufen: welch Wunder solch ein Wachsen!? Und das Röslein wieder betrachtet sinnend den Schmetterling, der sie besucht, behende Kelch um Kelch austrinkend und lustig emporflatternd an der Felsenwand: welch Wunder dies freie Tanzen und Schweben! Welch Wunder! muss der stolze Löwe seufzen, wenn der schwache Mensch aus weiter Ferne ihm mit solcher Gewalt und Sicherheit die tötliche Kugel ins Herz schleudert. Welch Wunder! wird noch lange der einfache Mann denken, wenn du ihm die Bestand-

Digitized by Google

teile der Fixsterne aufzählst: — *so* sagen wir, sprechen jene, welch Wunder! wenn wir den Eindruck haben, dass eine noch um eine Stufe höhere Kraft etwas tut, was wir nicht vermögen. Aber wir sind ja ganz überzeugt, es geschieht dies *uns* Wunderbare, so wie alles jenen Wunderbare, auch wieder nur nach einer höheren, mit aller Gesetzmässigkeit der Welt vollkommen harmonirenden Ordnung —."

Wir meinen, wer unserer Darlegung in Nr. 1—3 mit innerer Zustimmung hat folgen können, wer erkennt, dass die Natur wirklich kein starrer, exakt *mathematischer* Mechanismus ist, wie die Machwerke unserer Technik, wer *ihre* wunderbare Ordnung, die in so erhabener Weise Freiheit und Notwendigkeit, Selbständigkeit und Gesetz verbindet, für etwas unendlich Höheres achtet, als das einförmige Regel- und Räderwerk einer Maschine — der vermag es, jenen Wunderbegriff mit ruhigem, kühlem Blute bestehen zu lassen, jenen „Erklärungsversuch" seinen Liebhabern gern zu gönnen, und des unwürdigen und noch dazu nutzlosen Streitens sich zu enthalten.

Ja des *nutzlosen* sage ich mit Bedacht. Denn wenn man mit ruhig nüchterner Klarheit nicht nur die herrliche Ordnung der Naturvorgänge überschaut, sondern ebenso die im innersten Wesen des Menschen wirksamen Faktoren und die in der Menschheitsgeschichte waltenden Mächte in Betracht zieht, dann wird man sich nicht der Illusion hingeben, als könnte der Wunderglaube, der doch bekanntlich so alt ist, wie die Menschheit und so verbreitet wie die Religion, jetzt plötzlich kurzerhand durch ein Dekret der Naturforscher aus der Welt geschafft werden. Oder steht es etwa nicht wirklich *also?* Neben dem Denkvermögen, das die Wissenschaft erzeugt, befindet sich tatsächlich in allen Menschen, ob Christen oder Heiden, ein eigentümliches, rätselhaftes, mit dem sittlichen Faktor zusammenhängendes *praktisches* Bedürfnis, welches noch immer und überall zur Bildung irgend welcher Religion geführt hat. In allen Religionen aber spielt der Wunderglaube eine mehr oder weniger wichtige Rolle. Man behauptet nun zwar: je höher eine Religion stehe, desto mehr trete er zurück. Aber ist das denn richtig?

Wir halten alle die christliche Religion für die höchste. Sie hat sich aus der israelitischen entwickelt uud ihre klassische Urkunde ist das Bibelbuch. Zeigt uns dieses nun etwa, dass mit der immer höheren und reineren Ausgestaltung der religiösen Begriffe der Wunderglaube abgenommen habe und endlich verschwunden sei? Wenn man die Bibel so nimmt und versteht, wie sie die breite Masse der christlichen Völker je und je genommen

und verstanden hat, unkritisch, wörtlich, dann zeigt sie eher das Gegenteil. Nicht ist etwa nur der Zug Israels aus Egypten durch die Wüste und ins Land Kanaan von den mythenhaftesten Wundererzählungen umrahmt, nicht nur sollen einige seiner Propheten noch die seltsamsten Taten verrichtet haben, sondern Jesus, der Messias Israels und Stifter des Christentums, erscheint gerade als der grösste Wundertäter unter allen, und ausdrücklich wird berichtet, dass er seinen Jüngern den Besitz ähnlicher Wunderkräfte in Aussicht gestellt habe und dass sie solche auch besessen und betätigt hätten. Aber nicht nur dies, sondern ganz besonders beachtenswert ist die *geschichtliche Bedeutung*, welche diesen Wundern durch ihre ganze Darstellungsweise beigelegt wird. Das Gros derselben bezieht sich ja keineswegs auf die Beseitigung augenblicklicher kleinlicher Nöte von beliebigen Einzelnen, sondern erscheint vielmehr als ganz *unentbehrlich* für den Sieg des Volkes Gottes, für die Verherrlichung Jehovas und die Beglaubigung des Messias und seiner Jünger.

Nun bemüht sich die kritisch-historische Wissenschaft ja wohl auf das Energischste, diesen ganzen Wunderapparat als mythische Dichtung aufzuweisen, und von dem historischen resp. sittlich-religiösen Kern der wahren christlichen Religion abzutrennen. Aber wird es ihr auch mit den scharfsinnigsten und evidentesten Beweisen je gelingen, ihre Ansichten zur Allgemeinherrschaft unter den breiten Massen der Völker zu bringen? Uns scheinen dem vor der Hand noch drei Hindernisse entgegenzustehen, die schwerlich in absehbarer Zeit zu beseitigen sind.

Das eine ist die Bibel, so wie sie nun einmal tatsächlich vorliegt. Eben *so*, mit all jenen mythischen Zutaten, befindet sie sich in den Händen unseres Volkes, ist sie in mehr als 300 Sprachen übersetzt, verbreitet und befestigt sie also fortgesetzt und unwiderstehlich immer auf's Neue den Wunderglauben. Seine Bekämpfung hätte offenbar nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn es gelänge, die Bibel auszurotten, und sie unter unserem Volk und in allen jenen Sprachen durch ein Lehrbuch der rein geistigen Religion zu ersetzen.

Aber selbst wenn das möglich sein sollte, bliebe ein zweites noch grösseres Hinderniss zu überwinden. Keineswegs ist ja die Bibel die *Schöpferin* des Wunderglaubens. Der den Wunderbegriff erzeugende Gedanke: solche Geschehnisse, die auf natürliche Art unerklärbar sind, weisen auf *über*natürliche Kräfte der Gottheit als ihren Erklärungsgrund hin, findet sich bekanntlich unter *allen* Völkern zu *allen* Zeiten, die Wundersucht hat in der Christenheit in den Jahrhunderten und den Kirchen am meisten gewuchert,

Digitized by Google

wo die Bibel dem Volke unzugänglich war, und die unausrottbare Vorliebe für das Wunderbare ist es gewesen, welche nach der Ansicht der kritisch-historischen Forscher die reine geistige Religion Jesu durch mythische Zutaten wieder entstellt hat. Ganz offenbar wurzelt also eine sehr starke *Neigung* zum Wunderglauben in der allgemein menschlichen Gemütsanlage. Und spüren wir derselben nach, so kommen wir zu der Erkenntnis: Der Wunderglaube ist die unmittelbare Wirkung des allgemeinen Bedürfnisses, mit dem Bilde der Gottheit immer gewisse *menschliche* Charakterzüge und Fähigkeiten zu verbinden: Die Macht, die der Mensch über die Natur besitzt, wird ihr in erhöhtem Grade zugeschrieben: die Fürsorge, welche die Eltern den schwachen Kindern angedeihen lassen, erhofft man auch von ihr; die eigene Freiheit, zu tun, was man will, setzt man dort in noch grösserem Masse voraus. Darum scheint es nur nötig, durch Bitten und Beschwören den Willen der Gottheit günstig zu stimmen, dann *kann* sie allen Wünschen willfahren und jegliches Wunder vollbringen. — Wird es nun wohl der aufklärenden Wissenschaft gelingen, diese Gemütsanlage des Menschen unwirksam zu machen, und ihm die Neigung abzugewöhnen, vermöge deren er sich die Gottheit am liebsten unter dem höchsten und verständlichsten der ihm zugänglichen Bilder, eben unter dem *menschlichen*, vorstellt?

Diese Hoffnung dürfte wohl an dem dritten grössten Hindernisse immer wieder scheitern, nämlich an dem Verlangen des Notleidenden nach Hülfe um jeden Preis. Wir bezweifeln am allermeisten, dass Wissenschaft und Aufklärung fähig sind, dem Gros der Menschen diejenige *Charakterstärke* zu geben, welche sich in einer durch eigene Kraft nicht zu beseitigenden Not mit fester Resignation in die unabänderliche Weltordnung ergibt, und mit der Losung: „Die Ordnung über alles!“ jeglichen Druck und Schmerz erduldet. Die moderne Grundtendenz in breiten Volksschichten: „Nieder mit aller drückenden Ordnung!“ bestärkt diesen Zweifel. Solange es daher nicht gelingt, etwa durch den omnipotenten Menschheitsernährer „Zukunftsstaat“ sämtliche Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, jede Angst und Sorge, jeden Kummer und Schmerz, jede Furcht und Schrecken von ihm fern zu halten, solange wird der gewöhnliche irreligiöse Mensch in seiner Not abergläubisch auf die Wunderhilfe des Zufalles, eines gütigen Geschickes oder gewisser Zaubermittel hoffen, der gewöhnliche religiöse Mensch gläubig auf die Erhörung seiner Gebete rechnen, auf die hin es ihm „ganz in der Ordnung“ zu sein scheint, dass die Gottheit ihrem Verehrer mit ihrer höheren Macht zu Hülfe kommt.

Digitized by Google

Wir glauben also: wenn es nicht gelingt, die Bibel in ihrer jetzigen Gestalt auszurotten, die allgemeine Neigung zur Vermenschlichung Gottes auszutilgen und jedes Bedürfnis nach aussergewöhnlicher Hülfe von den Menschen fern zu halten, dann stirbt die Hoffnung auf Wunder, der Glaube an Wunder und die Neigung, selbst völlig natürliche Dinge für Wunder zu erklären, nicht aus. Es verhält sich eben mit dieser besonders extremen Einzelerscheinung auf dem sittlich-religiösen Gebiete schliesslich doch auch so, wie mit dem ganzen Gebiete als solchem: obwohl es unsichtbar ist, im Innersten des Menschen verborgen, scheinbar so leicht zu ignoriren, zu bestreiten, abzuändern, so brechen seine unbedingten Forderungen doch immer wieder mit einer Gewalt hervor, die entweder zum Siege oder zu heldenhaftem Märtyrertum befähigt.

Durch diese Wahrnehmung wird es uns doppelt wertvoll, im Obigen ein Naturverständnis zu besitzen, welches in keinen Konflikt mit den sittlichen Mächten — sogar nicht mit dem Wunderglauben — zu geraten braucht. Und wenn nun durch seine Skizzirung auch bei dem freundlichen Leser der Eindruck entstanden ist, er habe hier einen brauchbaren Gedanken und eine fruchtbringende Methode der Behandlung unseres Themas vor sich, jedenfalls sei die Verbesserung der eigenen Ansicht nützlicher als das Tadeln der fremden, gerechte Würdigung des Gegners ehrenvoller und klüger als die geringschätzige Herabsetzung, vor allem friedliches Zusammenarbeiten zur Klärung und Mehrung des Weltverständnisses erspriesslicher als der Streit, dann haben diese Zeilen ihren Zweck erfüllt.

Der Katholizismus als Prinzip des Rückschrittes für das Christentum und den Staat,

sowie als Hemmnis für die Vernunft und das Wahrheitsgefühl.

Von Rudolf Schoeller in Zürich.

Eine im Jahre 1897 von Professor Dr. Schell in Würzburg verfasste Broschüre, die den Titel trägt: *„Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes“*, fand schnell eine grosse Verbreitung. Nun ist es wohl zuzugeben, dass der Katholizismus bedingungsweise

Digitized by Google

einen Fortschritt hervorrufen kann, nämlich, wenn es sich um Stämme oder Völker handelt, die vor der Unterwerfung durch katholische Machthaber sich in dem Zustande von barbarischer Rohheit befanden. Dies ist aber immer noch keine genügende Rechtfertigung dafür, *den Katholizismus als das Prinzip des Fortschrittes* zu bezeichnen.

Zur Begründung führt Dr. Schell wohl an[1]), dass der Katholizismus im Besitze der treu bewahrten und gründlich erfassten vollen christlichen Wahrheit sei und desshalb von ihm naturgemäss der lebendigmachende Geist steter Vervollkommnung hervorgehe. Es ist erstere Behauptung aber unerwiesen geblieben und somit kann auch die daraus gezogene Schlussfolgerung nicht verbindlich sein. Auch nach Dr. Schell ist Überzeugung und Freiheit für die Religion von grösstem Werte.[2]) Ist dies aber nicht ein Spielen mit Worten, wenn man darunter nicht die Freiheit der religiösen Überzeugung versteht? Ist diese aber vorhanden, wenn weiterhin[3]) die Unterwerfung unter das christliche (soll heissen katholische) Offenbarungsprinzip und unter die kirchlichen Entscheidungen verlangt wird? Dr. Schell spricht sich wohl auch für die religiöse Duldsamkeit aus.[4]) Aber haben wir hier nicht wieder ein Spielen mit Worten, wenn man gleichzeitig die Vereinigung der ganzen Christenheit durch die Anerkennung der katholischen Religion verlangt, und zwar wiederum auf Grund der unerwiesenen Behauptung, dass der Katholizismus allein im Besitze der vollen christlichen Wahrheit sei. Die Geschichte und die Beschlüsse der Konzile zeigen uns den Wert einer solchen Duldsamkeit. Soweit nun aber mit dem kirchlichen Einheitsprinzip des Katholizismus die Unduldsamkeit notwendig verbunden bleibt, hat der Protestantismus ein Recht, in erster Linie antikatholisch zu sein.[5]) Denn das von Christus gestiftete Christentum geht mit dem Prinzipe der Duldsamkeit und des Fortschritts Hand in Hand. Dass auch Protestanten, wie z. B. Calvin, von diesem Prinzip abgewichen sind und sie wohl auch gegenwärtig zum Teil noch davon abweichen, ist zuzugeben; dagegen gibts aber im Protestantismus wenigstens keine unfehlbaren Personen oder Behörden, während die allgemeinen Konzilien und die Päpste, welche die Ketzerverfolgungen anordneten, doch bei den Katholiken als unfehlbar gelten. Den Fortschritt, den Christus in die Religion eingeführt hat, suchte der Katholizismus wieder rückgängig zu machen. Deshalb scheint mir in der von

[1]) Dr. Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. 6. Aufl. S. 5. [2]) a. a. O. S. 8. [3]) a. a. O. S. 16 u. 17. [4]) a. a. O. S. 25. [5]) a. a. O. S. 25

Digitized by Google

Dr. Schell gewählten Aufschrift ein innerer Widerspruch zu liegen und so wage ich den Versuch, diese meine Überzeugung in Nachstehendem zu begründen.

I.

Die von Christus in Wort und Beispiel überlieferte Lehre ist die einzige Religion, die das für alle Zeiten geltende Prinzip des Fortschritts enthält.

Ein Sprichwort sagt: „Es kann Niemand aus seiner eigenen Haut hinaus.“ Nun, diese eigene Haut und die mit ihr in der innigsten Verbindung stehenden Organe lassen uns die von aussen kommenden Eindrücke in der uns eigenen Weise wahrnehmen. Und ähnlich wie bezüglich der äussern Eindrücke, die teils den Menschen gemeinsam und teils doch auch wieder individuell verschieden sind, verhält es sich mit der menschlichen Vernunft. Für ihre Gemeinsamkeit zeugen die Mathematiker und Logiker, für ihre individuelle Eigenart die Dichter, Künstler und Komponisten. Dass es so ist, dürfen wir wohl als eine weise Fürsorge Gottes ansehen. Denn so vermag der Einzelne sowohl nach Massgabe seiner Fähigkeiten von den bis zu seinen Lebzeiten von der Gesamtheit erzielten Fortschritten Nutzen zu ziehen, als auch zu ihrer weitern Verbreitung und Förderung mitzuwirken. Wenn einsichtige und gebildete Forscher sich veranlasst sehen, die bis dahin erzielten Resultate der Wissenschaft anzuzweifeln, und durch kühne Schlüsse und Versuche zu neuen, erst vielfach bezweifelten, aber allmählich mehr und mehr anerkannten Entdeckungen gelangen, *so ist dies doch nichts anderes als eine Wechselwirkung zwischen der gemeinsamen menschlichen Vernunft und ihrer individuellen Besonderheit. Und so beruht auf dieser Wechselwirkung der Fortschritt der Wissenschaft* ***und das Prinzip des Fortschrittes.***

Freilich ist die Einwirkung des Einzelnen auch in irreführender und schädlicher Weise möglich. Zeitweise herrschende Irreleitungen brauchen aber nicht schädlich einzuwirken, sind vielmehr häufig sogar nützlich. Es hat in verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten viele durch Wahrscheinlichkeitsgründe gestützte Vermutungen gegeben, die sich späterhin als irrtümliche erwiesen, die aber doch auf Umwegen die menschliche Erkenntnis, die den geraden Weg zum Fortschreiten nicht sogleich zu finden vermochte, weiter geführt haben. Und wie dies in der Vergangenheit geschehen ist, so wird es zweifellos auch in der Zukunft

Digitized by Google

der Fall sein. Schädlich wirkt der Irrtum, wenigstens für lange Zeit, nur dann, wenn er gegen die fortschreitende und durch triftige Gründe unterstützte Erkenntnis der menschlichen Vernunft gewaltsam aufrecht erhalten wird. Dies war und ist aber immer nur durch machtgewinnende oder machthabende Organisationen möglich. In schädlicher Weise kann also namentlich dann der Einzelne einwirken, wenn er mithilft zur Gründung oder Stärkung von *Organisationen,* die bezwecken oder dahin führen, Leute *entgegen ihrer eigenen Erkenntnis* zur Anerkennung angeblicher Wahrheiten gewaltsam anzuhalten. Denn so wenig wir körperlich gesund aus der eigenen Haut hinauskommen, so wenig können wir das, was die *eigene* Vernunft und das *eigene* Gewissen als unwahr bezeichnen, unter äusserm Drucke als wahr erklären, ohne dadurch unserm geistigen Dasein einen unheilbaren Schaden zuzufügen. Und doch wurde ein solcher Zwang sowohl von den Leitern der heidnischen Staaten wie von der jüdischen Theokratie als berechtigt angesehen. Da nämlich mit der staatlichen Leitung der einzelnen Völker die Organisationen, welche sich zur Leitung des nationalen Kultus ausgebildet hatten, enge verbunden waren, so wurden Anschauungen, die für diesen schädlich erschienen, gewaltsam zurück gehalten und dagegen diejenigen begünstigt, die für ihn dienlich erschienen. Je mehr freilich die gebildeten Heiden das Gefühl von der Unwahrheit ihrer Religion empfanden, desto mehr wurden sie zur religiösen Duldsamkeit geneigt, *aber nur so lange, wie sie in der geduldeten Religion keine Gefahr für die **Staatshoheit** erblickten.* Dagegen wurde im theokratischen Judentum die fanatische religiöse Unduldsamkeit als *göttliches* Gebot dargestellt[1]); und sie war es, die Christus ans Kreuz brachte und die Verfolgungen des Paulus veranlasste.

Wie Christus die bedeutendste und göttlichste Erscheinung in der Menschheit ist, so hat er auch in verschiedenen Richtungen einen bahnbrechenden Einfluss auf die Entwicklung der menschlichen Vernunft ausgeübt. Aus *seinem* Munde bedeutet schon die kurze und einfache Antwort, die er seinen Versuchern erteilte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist“, ein ganzes Programm. In ihr liegt die Lossagung von der jüdischen Identifizirung des geistlichen und weltlichen Regimentes. Und diese Antwort ist begleitet von vielen Äusserungen Christi, die den Jüngern jedes Streben nach äusserer Beherrschung der Gläubigen verbieten. Wenn aber keine äussere Beherrschung vorliegt, so können die Christen oder die christlichen Gemeinden

[1]) II. Mose XXII, 20. III. Mose XXIV, 10/16. V. Mose XIII, 6/10. XVII, 2/7.

Digitized by Google

der einzelnen Orte zu nichts verpflichtet werden, was von ihnen nicht gebilligt wird. Somit war durch die Lehre Christi die religiöse Selbständigkeit der Christen und der einzelnen christlichen Gemeinden gegeben. Damit war es aber den Jüngern Christi zugleich auch verboten, nach seinem Tode eine feste Organisation anzubahnen mit der Bestimmung oder mit der Befugnis *Gesetze zu geben, welche allgemeine Gültigkeit für die Christenheit haben sollten.* Denn dadurch wären ja auch solche Christen und örtliche Christengemeinden, welche die betreffenden Gesetze nicht billigten, zur Beobachtung derselben verpflichtet worden; dies aber hätte die von Christus verbotene äussere Beherrschung der Gläubigen in sich geschlossen. Wozu also die Apostel selbst nicht befugt waren, dazu können diejenigen, die zudem nur in willkürlicher Weise ihre Rechte von den Aposteln abzuleiten vermögen, noch viel weniger befugt sein. *Desshalb ist die ganze kanonische Gesetzgebung widerchristlich.*

Der Wille Christi ging also dahin, dass der Staat in voller Selbständigkeit Herr der Gesetzgebung sein solle. Naturgemäss ist es auch die *staatliche* Gesetzgebung und Obrigkeit, durch welche die Rechtsordnung des Volkes begründet wird, und der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit wird in den Apostelbriefen[1]) auch eindringlich empfohlen, während darin von einer Empfehlung zum Gehorsam gegen Gesetze einer Kirchenbehörde, die *über* den Ortsgemeinden steht, keine Rede ist. *Nach der durch Wort und Beispiel überlieferten Lehre Christi kann also nicht das Gebot irgend welcher kirchlichen Behörde den Ungehorsam von Christen gegen die staatliche Obrigkeit und Gesetzgebung rechtfertigen, sondern nur das individuelle Gewissen* darf und soll eventuell den Christen zum Ungehorsam gegen die staatliche Obrigkeit und Gesetzgebung bewegen: nämlich dann, wenn diese es dem Christen unmöglich machen, Gott zu geben, was nach seinem Gewissen Gottes ist. Der Tod vieler Christen und Juden, die im Römerreiche den Kaiserkultus verweigerten, zeigt das Vorkommen solcher Konflikte in dem *heidnischen* Staate. In einem Staate aber, in welchem die Lehre Christi Einfluss auf die Gesetzgeber und Bürger erlangt hat, sollten solche Konflikte kaum mehr stattfinden. Freilich sind auch in einem solchen Staate selbst dann, wenn die Staatsleiter die grösste Rücksichtnahme auf die christlichen Vorschriften walten lassen, manche Verstösse gegen diese durch die Existenzbedingungen des Staates unvermeidlich.[2]) Die

[1]) Römer XIII, 1/5. I. Petri II, 13 u. f. [2]) Vergl. Schoeller, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1896. S. 218 219.

Digitized by Google

christlichen Staatsbürger werden dies aber auch einsehen und nicht nur von dem Wunsche durchdrungen sein, der Obrigkeit zu gehorchen, sondern dabei auch des Spruches Christi zu gedenken: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt."[1]) Sie werden aus ihm die Bestätigung entnehmen, dass Christi Reich auf Erden nicht zur vollkommenen Verwirklichung gelangen kann, und werden die Widersetzlichkeit aus religiösen Gründen möglichst einschränken.

Wie Christi Lehre so den Staat von jeder kirchlichen Gesetzgebung und Beherrschung befreite, so befreite sie auch die menschliche Vernunft von jeder Eindämmung durch die vorhandene religiöse Überlieferung. Bis dahin waren ja durch alle Religionen den Äusserungen der menschlichen Vernunft gewisse Schranken gesetzt worden, deren Übertretung mit schweren Strafen geahndet wurde. In Christi Lehre lag das Gegenteil. Christus wollte von keiner äussern Gewalt zu seinen Gunsten oder zu Gunsten seiner Lehre etwas wissen.[2]) Seine Jünger sollten einzeln oder zu zwei das Evangelium verkünden[3]) mit Ausschluss jeder andern Beherrschung als derjenigen, welche sich aus der freien Einwirkung ihrer Verkündung auf die Vernunft und auf das Gewissen ihrer Zuhörer ergab. *Dieser Einwirkung sollte aber auch durch keine religiöse Überlieferung eine bleibende Schranke gesetzt werden.* Soweit Christus überhaupt der religiösen Überlieferung einen Wert zuerkannt hat, galt er der jüdischen Überlieferung. Die Achtung vor der Grundlage der jüdischen Religion legte Christus bei verschiedenen Gelegenheiten an den Tag.[4]) Er liess demnach auch diejenigen Juden, welche er für nicht hinreichend zur Erfassung seiner Lehre vorbereitet ansah, in der hergebrachten religiösen Gebundenheit. Und soweit die jüdische Religion die Einheit, Allmacht, Gerechtigkeit, Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes und die Nächstenliebe lehrte, hielt Christus auch an ihrer Lehre fest.

Dennoch blieb es ein Ziel der Lehre Christi, die Gläubigen von jeder Beherrschung durch die jüdische Überlieferung zu befreien, soweit diese die Einschränkung der menschlichen Vernunft oder der religiösen Selbständigkeit der Christen und ihrer Ortsgemeinden zur Folge hatte. *Denn er leitete auch die Gläubigen dazu an, in ein persönliches, selbständiges Verhältnis zu Gott als zu ihrem liebenden Vater zu treten;* er lehrte sie, dass Gott nicht nur Gerechtigkeit sondern auch Gnade übe, und dass jeder

[1]) Joh. XVIII, 36. [2]) Matth. XXVI, 52/53. [3]) Markus VI, 7/11. [4]) Markus I, 43/44. X, 17/22.

Digitized by Google

Gläubige zu ihm in kindlicher und herzlicher Ergebenheit beten dürfe und dies nach dem Beispiele Christi auch tun solle.

Indem Christus dazu wiederholt hervorhob, dass das ganze Gesetz und die Propheten in den Geboten der Liebe enthalten seien, befestigte er die religiöse Selbständigkeit der Christen.[1]) Denn die Liebe ist ein Gefühl, das jeder entweder selbständig empfindet oder gar nicht besitzt; sie kann zwar durch Überredung empfohlen, aber nicht durch Zwang beigebracht werden. Die Liebe zu Gott ist aber für jeden Christen etwas von selbst Gegebenes. Denn ein jeder, der nach Christi Lehre in Gott seinen himmlischen Vater anerkennt und verehrt, muss sich auch von Liebe, Dankbarkeit und Demut gegen Gott durchdrungen fühlen. Und das zweite Hauptgebot Christi, das Gebot der Nächstenliebe, kann zunächst zwar nur anhaltend *den Willen* in uns stärken, uns diese Liebe in vollem Masse anzueignen; es liegt in ihm aber zugleich das Gebot, stets so gegen den Nächsten zu handeln, als wenn wir von Liebe gegen ihn erfüllt wären, und zwar auch dann, wenn wir dies Gefühl noch nicht in vollem Masse oder sogar überhaupt noch nicht besitzen. *Selbständig* hat aber stets der Christ zu erwägen und darüber zu entscheiden, was er, abgesehen von den gesetzlichen Verpflichtungen, sowohl als Privatmann, wie als Glaubensbruder oder als Staatsbürger aus christlicher Nächstenliebe tun und anstreben soll.

Christus war es bekannt und ihm selbst wurde es wiederholt fühlbar[2]), wie leicht die anerzogene Achtung vor überlieferten Satzungen die Hüter und Bildner derselben zu dem Versuche reizt, aus ihnen ein verwerfliches Mittel zur Beherrschung der Masse zu machen. Von Gottergebenheit und Menschenliebe durchdrungen, legte Christus durch seine Lehre wie durch sein Leben und Sterben Zeugnis ab gegen solchen Missbrauch der Religion und ***für** die volle religiöse Unabhängigkeit der Personen und der menschlichen Vernunft von jeder religiösen Überlieferung.* Frei sollte demnach auch der Einzelne *nach seiner eigenen Vernunft und nach dem eigenen Gewissen* sich vom Heidentum oder Judentum lossagen dürfen, um das Christentum anzunehmen. Und die Juden, welche bei Lebzeiten Christi zum Christentum übertraten, taten es (verschwindend wenige Ausnahmen vielleicht abgerechnet) *nicht, weil sie in Christus den nach der jüdischen Überlieferung verheissenen Messias erblickten.* Denn dieser sollte nach der Ansicht der Meisten in anderer Weise auftreten, wesshalb ja auch gerade die Ver-

---

[1]) Matth. VII, 12. XXII, 37/40. Markus XII, 29/31. [2]) Matth. XII, 14/15. XXVII, 20/25. Joh. V, 16/18. VII, 19. 30/32. 44/49.

Digitized by Google

treter der religiösen Überlieferung im Judentum die heftigsten Gegner Christi waren. *Und den Heidenchristen fehlte erst recht jede Veranlassung, sich infolge ihrer religiösen Überlieferung zum Christentum* zu bekennen. Die religiöse Überlieferung sollte also nicht mehr die Geistesfreiheit der Individuen und die menschliche Vernunft beschränken, sondern fortan diese immer dazu anregen, die fortschreitende Erkenntnis mit den Geboten der Liebe in Einklang zu bringen und zu erhalten. Christus brandmarkte die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil sie als Kenner und Hüter der Gesetze, die sich aber zumeist nicht von der Liebe leiten liessen, die Juden in geistiger Knechtschaft zu erziehen und zu erhalten suchten. Dagegen verteidigte er die Jünger bei wiederholten Gelegenheiten, wenn sie von den überlieferten Religionssatzungen abwichen.[1]) Und weiter zeigte er in ganz auffallender Weise, dass die Gläubigen in der Betätigung der Liebe durch keine religiöse Überlieferung und durch keine Furcht vor daraus abzuleitenden Strafen sich sollten einschränken lassen. Zu den höchsten Geboten der jüdischen Überlieferung gehörte ja bekanntlich die Heilighaltung des Sabbates. Christus hätte ja die dürre Hand des Israeliten oder den bettlägerigen Kranken ebensogut an jedem andern Tag heilen können; indem er aber demonstrativ hiezu den Sabbat wählte, tat er kund, *dass für die Christen die Betätigung der Liebe höher stehe als alle Überlieferung und die Gebote einer kirchlichen Organisation.*

So lehrte Christus durch Wort und Beispiel, dass alles äussere Verhalten, ebenso wie alle äussern Formen und Verhältnisse, auch wenn sie nach der religiösen Überlieferung noch so hoch geschätzt werden, doch vollständig zurücktreten sollen gegen die Gesinnung, die dahin führt, unbekümmert um überlieferte Satzungen den Geboten der Liebe in werktätiger Weise zu entsprechen.[2]) Grossartig war die von Christus eingeleitete Neuerung, die zur religiösen Selbständigkeit der Individuen und ihrer Ortsgemeinden führen sollte.

Schon vor dem Tode Jesu war der Glaube, dass Christus in einer ganz besonders innigen Verbindung mit Gott gestanden habe, mehrfach kräftig aufgetreten. Unerschütterlich fest wurde er aber bei den Aposteln durch die Überzeugung von der Auferstehung Christi. Dazu trat noch die Betrachtung, dass Christus von dem Gefühl, von Gott mit der erhabensten und schwierigsten Aufgabe einer vollkommneren Offenbarung betraut worden zu

---

[1]) Markus II, 18/28. VII, 3/9. [2]) Matth. XXII, 36/40. Markus VII, 5/23. IX, 41/44. XII, 29/31. 41/44. Lukas X, 25/37. XVII, 11/19.

Digitized by Google

sein, durchdrungen war und dass er diese Aufgabe unentwegt bis zum Tode am Kreuze in einer geistigen Hoheit durchgeführt hatte, zu der die Menschen aller Zeiten nur mit liebevoller Bewunderung hinaufzublicken vermögen. Desshalb schenkte man auch der durch Christus gebrachten Offenbarung Gottes als unseres liebenden Vaters volles Vertrauen, und es fühlten sich die Christen durch den Glauben an Jesum, als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, wegen des eigenen Seelenheils beruhigt. Auch der bereuende Sünder fand durch Christus wieder den Weg zu seinem himmlischen Vater. Und so finden wir die Verheissung der Seligkeit an die Gläubigen und *das Vertrauen auf diese Verheissung ohne weitere Vermittlung als die des Heilandes* an vielen Stellen der Evangelien und Apostelbriefe ausgesprochen.[1])

Im Übrigen sollten die erwachsenen Christen in ihren örtlichen Versammlungen die christlichen Gebräuche vollziehen, sich erbauen und gegenseitig unterrichten. Weitere freie Vereinbarungen, insbesondere zu gemeinnützigen Zwecken, waren in keiner Weise gehindert. Ausgeschlossen sollte aber sein die Sucht als Richter aufzutreten, unablässig wirksam dagegen das Streben zu lieben und zu vergeben.[2]) Das von Christus für die Gläubigen angeordnete Verhältnis war das brüderliche, bei dem die Brüder sich gerne gegenseitig dienen und bei welchem auch der zum Lehren berufene Bruder es vermeiden soll, das Lehramt als Stufe zum Herrscheramt zu benutzen.[3])

Die Sorge für das, was zur Aufrechterhaltung der Ordnung in den einzelnen christlichen Gemeinden nötig war, konnte diesen freilich nicht abgenommen werden, aber im übrigen blieb *dem Staate* die Anordnung aller Gesetze und Zwangsmassregeln vorbehalten,[4]) die zum Schutze der Gesellschaft erforderlich waren. Von selbst musste es sich dann ergeben, dass bei fortschreitender Verbreitung christlicher Anschauungen von diesen auch die staatlichen Anordnungen beeinflusst wurden. Dies musste und muss sich insbesondere auch bei der Gesetzgebung über die Ehe geltend machen. Bei der Überzeugung der Christen von der besonders innigen Gemeinschaft Jesu mit Gott müssen die Ausserungen Christi über die Unauflöslichkeit der Ehe stets eine Anregung

---

[1]) Matth. IX, 10/13. Markus II, 15/17. Lukas XV. — Matth. V, 5/12. XVIII, 11. Lukas XI, 28. Joh. III, 15/18. 35/36. V, 24. VI, 40. 47. XI, 25/26. Apostelg. X, 43. Römer I, 16. III, 22. X, 9 u. f. I. Korinth. XV, 54/57. Eph. IV, 32. I. Tim. I, 14/16. II, 5. I. Petri II, 5/6. I. Joh. II, 1/2. IV, 14/18. V, 1/5. 10/14. [2]) Matth. V, 43/48. VI, 14/15. XVIII, 21/22. XXII, 36/40. Markus IX, 38/40. X, 42/44. XII, 28/32. [3]) I. Petri V, 1/5. [4]) Röm. XIII, 1/6.

Digitized by Google

bieten, auf sie bei der Gesetzgebung tunlichst Rücksicht zu nehmen. *In wie weit* dies zu geschehen hat, haben aber nach Massgabe der jedesmaligen Verhältnisse *die staatlichen Gesetzgeber* zu bestimmen. Ihnen allein steht die Beurteilung zu, aber ebenso trifft auch sie allein die Verantwortlichkeit dafür.

Wie herrlich ist die Religion entsprechend der Lehre, die Christus uns durch Wort und Beispiel hinterlassen hat!

Sie lässt die Wechselwirkung zwischen der gemeinsamen menschlichen Vernunft und ihrer individuellen Besonderheit vollständig frei; beide erfuhren und erfahren anhaltend durch den Stifter der Religion eine wesentliche Förderung.

Sie lässt uns Gott als unsern liebenden Vater erkennen und seinem Willen mit Ergebung gehorchen; und sie leitet uns zur Liebe gegen ihn und unsere Mitbrüder.

Sie verheisst uns die Gnade Gottes, wenn auch wir den Mitbrüdern verzeihen, Nachsicht mit ihren Fehlern haben und sie liebend beurteilen.

Sie legt den entscheidenden Wert auf die Gesinnung und die Wahrhaftigkeit, denen gegenüber alle äussern Formen nur einen untergeordneten Wert haben.

Sie versöhnt den Glauben und die Vernunft, indem sie die Vernunft ganz frei lässt, während diese zugleich dahin gelangt, in der Religion Christi das Ideal aller Religionen zu finden.[1])

Sie lässt die Selbständigkeit des Staates und sein Recht der Gesetzgebung unangetastet, erniedrigt sich aber auch nicht zur Dienerin des Staates, durchdringt vielmehr seine Beamten mit dem Gefühle ihrer persönlichen Verantwortlichkeit gegen Gott.

Sie befreit die werktätige Liebe der Christen und ihrer Gemeinden von jeder Beherrschung durch irgendwelche Kirche oder kirchliche Überlieferung und lehrt uns, lieber das Leben zu

---

[1]) Vergl. Kant. S. auch Pfleiderer, Die Religion, II. Aufl. I. Bd. 72. 133/134.

Digitized by Google

opfern, als der Sünde und Unwahrheit mit Preisgebung der Wahrhaftigkeit und religiösen Selbständigkeit zu dienen.

Somit bildet die von Christus durch Wort und Beispiel hinterlassene Lehre die einzige Religion, in welcher das Prinzip des Fortschritts herrscht.

II.

Ernstliche Gefährdung der von Christus in die Religion eingeführten Herrschaft des Prinzips des Fortschrittes durch die Annäherung zwischen der jüdischen Hierarchie und den gesetzeseifrigen Judenchristen.

Unser dankerfüllte Glaube beruht nach dem Vorausgehenden auf der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus. Wir lassen es ruhig dahingestellt, inwieweit es Gott gefallen hat, sich auch anderweitig und durch andre Personen den Menschen zu offenbaren. Uns Christen genügt die Glaubensgewissheit, dass dies durch Christus in möglichst vollkommener Weise geschehen ist. Aber nur unter fortwährenden Kämpfen konnte man den Versuch machen, die Lehre Christi möglichst treu der Nachwelt zu überliefern.

Unter den Juden hatte Christus gewirkt und hatte aus ihnen seine Jünger gewählt. So konnte wohl auch nur vom Judentum aus die Bekehrung der Heiden erfolgen. Um uns aber die starke Befangenheit der Juden klar zu machen, ist es notwendig, auf einige Stellen des alten Testamentes etwas näher einzugehen. In den jüdischen Überlieferungen steht [1]) als Gebot ihres Gottes, dass getötet oder ausgerottet werde, wer in Israel als unbeschnittener Männlicher sich findet, ferner wer Vorschriften für das Opfern oder Essen nicht beobachtet oder andern Göttern ausser Jehova opfert.[2]) Solche Vorschriften der mosaischen Religion dienten dem nationalen Interesse sowohl durch den dadurch bewirkten innern Zusammenschluss ihrer Bekenner, wie auch durch äussere Sonderung von andern Völkern. Nach V. Mose XVII, 2/7 sind wohl zwei Zeugen nötig, wenn Jemand wegen Gesetzesübertretungen getötet werden soll; an einer andern Stelle heisst[3]) es aber, dass wer *im Geheimen zu dem ihm am Nächst-*

[1]) I. Mose XVII, 14. II. Mose XXII, 20. III. Mose XVII. XIX, 1/8.
[2]) Richter XI, 23/24. [3]) V. Mose XIII, 6/10. V. Mose XVIII, 20.

Digitized by Google

stehenden spricht: „Lass uns gehen und andern Göttern dienen,“ der soll von dem Angeredeten und dem ganzen Volke getötet werden.

Soweit nicht durch die römische Oberherrschaft eine Milderung bewirkt wurde, war also die Unterwerfung unter die überlieferten religiösen Satzungen und unter die herrschende Hierarchie eine notwendige Bedingung, um zur Zeit Christi und seiner Apostel in Palästina leben zu können. Nun konnte zwar der mächtige Eindruck, den Jesus bei den Juden hinterlassen hatte, nicht ganz verwischt werden; aber die herrschende hierarchische Partei bot alles auf, um ihn durch die Furcht vor den Gesetzeswächtern zu überbieten. Die Steinigung des Stephanus, der durch seine Äusserungen die national-jüdischen Anschauungen und deren Vertreter verletzt hatte, zeigte die Macht und Brutalität ihres Anhanges. *Die freie Wechselwirkung der allgemeinen und individuellen Vernunft bezüglich der religiösen Angelegenheiten war in Palästina unterdrückt,* denn in Todesgefahr begaben sich dort alle, die öffentlich zu äussern wagten, die christliche Religion der Liebe gestatte und erfordere sogar unter Umständen die Nichtbefolgung des jüdischen Gesetzes.

Dagegen erachteten die religiösen Beherrscher der Juden ihre Stellung nicht erheblich gefährdet durch *die* Judenchristen, welche sich nicht gegen die Beobachtung des Gesetzes auflehnten und die in der Wiederkunft Christi *den* Messias erwarteten, der *das weltbeherrschende neue Jerusalem* errichten werde. Sie glaubten ja auch an einen solchen Messias, identifizirten ihn nur nicht mit dem gekreuzigten und wiederkommenden Jesus. Zudem diente der von Christus verbreitete Glaube an die Auferstehung dazu, die damals in Israel herrschende Partei der Pharisäer gegen die Sadduzäer, welche die Auferstehung verneinten, zu stärken. Es entwickelte sich denn auch bei den Pharisäern die Neigung, sich mit *den* Christen zu vertragen, die nicht als Feinde des Gesetzes auftraten.[1]) Eine weitergehende Berechnung über die Folgen des Glaubens an die Auferstehung ist vielleicht noch hinzugetreten. Sie konnten sich sagen, dass alle zeitlichen Strafen (ja sogar die Kreuzigung und die Steinigung) doch von ihrer abschreckenden Wirkung etwas einbüssten, wenn gegen sie die Belohnungen oder ewigen Strafen im jenseitigen Leben in Betracht gezogen würden. Wenn es nun auch der Machtstellung der jüdischen Hierarchie etwas Abbruch tat, dass die Christen durch Jesu Vermittlung die Ver-

[1]) Apostelg. V, 33/40.

Digitized by Google

gebung ihrer Sünden erwarteten, so mochte ihr die Freundschaft mit *den* Judenchristen, *die sich nicht feindlich zum Gesetz stellten*, doch immer noch dienlicher erscheinen als eine unterschiedlose Verfolgung aller Christen. Und so geschah es, dass zahlreiche jüdische Priester und verschiedene Pharisäer zu den Christen übertraten, dabei aber den jüdischen Eifer für die Geltung des Gesetzes beibehielten. Die Bekehrung der Juden zum Christentum in *diesem* Sinne wurde auch infolge ihrer Erziehung wesentlich leichter als eine solche, die dem im ersten Abschnitte dieser Abhandlung Dargelegten entsprochen hätte. Denn durch die Erziehung waren die Juden gewohnt, sich vollständig einer auf sie einwirkenden äussern Autorität zu unterwerfen; für die gewöhnlichen Juden bildete die Hierarchie diese Autorität, für die Hierarchen war sie durch das Gesetz gegeben. Und bei den Apostelschülern Jesu selbst mochte die so geartete relativ lange religiöse Unterweisung, die der sehr viel kürzern durch Christus voranging, noch immer nachwirken. Einige Äusserungen Christi scheinen auch anzudeuten, dass ihm die Förderung des selbständigen Nachdenkens der Jünger lange nicht in dem Masse gelungen war, wie er es gewünscht hatte.[1])

Traten die Apostelschüler Christi in Israel als Eiferer *gegen* die Verbindlichkeit des Gesetzes auf, so drohte ihnen der Tod; andernfalls durften sie aber auch im Judentum als Verkünder des Christentums auf ziemlichen Erfolg rechnen. Da nun Jerusalem während längerer Zeit den Vereinigungspunkt für die Apostelschüler Christi bildete,[2]) so ist es menschlich, dass sie auch von den in Jerusalem herrschenden Verhältnissen beeinflusst wurden. Trotzdem dürfen wir annehmen, dass es ursprünglich ihre Absicht gewesen ist, nach Massgabe ihres Verständnisses im Sinne Christi zu wirken. Die jüdische Hierarchie machte es ihnen aber unmöglich, dies ohne Rücksicht auf das Gesetz mit Erfolg in ihrem Machtgebiete zu tun.[3]) Und die Annahme liegt nahe, dass schon die mangelnde Sprachkenntnis für die Urapostel ein Hindernis bildete, um die Heiden zum Christentum zu bekehren.

Es muss uns nun zunächst die Frage beschäftigen, wodurch wir die Lehre Christi zu kennen glauben, wenn wir annehmen, dass selbst seine Apostelschüler sie nicht ganz in seinem Sinne überliefert haben. Den besten Anhalt hiezu liefert uns das neue Testament.

---

[1]) Matth. XV, 11/16. XVI, 23. Markus VII, 15/18. VIII, 17/18. [2]) Vergl. Apostelg. VIII, 1. Baur, Kirchengesch. I, 42. [3]) Döllinger, Christentum und Kirche, 2. Aufl., S. 110/111.

Digitized by Google

Desshalb hat es auch von allen Büchern den grössten Wert für uns. Es hat diese hohe Wertschätzung zu der Theorie der göttlichen Inspiration und der unbedingten wörtlichen Geltung, die dann auch auf die ganze Bibel ausgedehnt wurde, geführt. In einer frühern Abhandlung[1]) habe ich nun schon erläutert, dass diese Theorie unhaltbar ist, weil auch bei einer göttlichen Inspiration die Irrtumsfähigkeit des Empfangenden bestehen bleibt. Auch ist dort schon nachgewiesen worden, dass im alten Testamente vielfach menschliche Anschauungen, Erdichtungen und Willenskundgebungen in willkürlicher Weise als direkt von Gott erfolgte Aussprüche und Gebote dargestellt worden sind. Überdies lassen mehrfache Aussprüche Christi[2]) keinen Zweifel über die *missbräuchliche* Vermengung der religiösen jüdischen Überlieferung mit *willkürlichen Menschensatzungen.*

Da es somit gelegentlich vorkam, dass man in das alte Testament die eigenen Gedanken teils unter dem Namen Jehovas, teils unter dem älterer Autoritäten, wie Mose, einfügte, so haben auch alttestamentliche Äusserungen, die den leidenden Christus vorher verkünden, nicht die Bedeutung, die man ihnen in Schriften zuschreiben könnte, in denen ein derartiges Verfahren nicht nachweisbar ist.

Bezüglich des neuen Testamentes wird aber, ähnlich wie bezüglich des alten Testamentes, die Theorie der göttlichen Inspiration und der daraus gefolgerten unbedingten wörtlichen Geltung der Schrift auch noch durch die vielfach verschiedenen und sogar sich teilweise widersprechenden Aufzeichnungen der Evangelien und anderer Schriften des neuen Testamentes widerlegt.[3]) Und da das Christentum geraume Zeit vor dem Erscheinen der neutestamentlichen Schriften bestand, so konnte die Lehre von der göttlichen Inspiration dieser Schriften keine solche sein, die zu *dem* Christentum gehört, welches Christus durch Wort und Beispiel, durch sein Leben und Sterben gelehrt hat. Da ferner die Verfasser der neutestamentlichen Schriften grossenteils unabhängig von einander schrieben und nicht vorher wussten, aus welchen mehr oder weniger willkürlich zusammengefügten Schriften ein dereinstiges neues Testament bestehen werde, so musste auch

---

[1]) Schweiz. theol. Zeitschrift 1896 (bezw. Separat-Abdruck: Schoeller, Über Verkündigungen etc. 1897 bei Fäsi & Beer, Zürich) S. 182/213. [2]) Matth. XXIII, 4. 13. 15/16. Markus II, 27 — III, 6. VII, 6/9. 13/23. [3]) Vergl. Matth. I, 1/17 mit 18/25. V, 17/18 mit 31/44. XXVII, 50/53. Schoeller, Unterwerfung der Christenheit, S. 6 u. S. 17, oder Schweiz. theol. Zeitschrift 1894, S. 134 u. S. 145, sowie 1893 S. 194 u. 199/204 (A. Ruegg).

Digitized by Google

ihnen die Lehre von der göttlichen Inspiration solcher willkürlich zusammengefügter Schriften fremd bleiben.[1])

Die Lehre von der göttlichen Inspiration der neutestamentlichen Schriften ist also eine Erfindung späterer Generationen. Als solche fällt ihre Beurteilung lediglich der Wechselwirkung zwischen der allgemeinen und individuellen Vernunft anheim. Wenn aber die Vernunft nicht durch angedrohte oder ausgeübte Gewalt getrübt wird, so kann kein Zweifel sein, dass sie diese Lehre verwerfen wird. Ausserdem ist auch noch dies in Betracht zu ziehen, dass die sämtlichen Original-Handschriften der neutestamentlichen Bücher längst verschwunden sind und die Abschriften und Übersetzungen keineswegs gleich lauteten, sodass die göttliche Inspiration auf *Alle* müsste ausgedehnt werden, die zur Anfertigung der angeblich inspirirten Exemplare mitgewirkt haben.[2])

Der hohe Wert des neuen Testamentes als der wichtigsten Quelle unserer Kenntnis von der Lehre und von dem Leben und Sterben Christi, sowie von dem Wirken seiner Apostel bleibt desshalb doch bestehen. Nur fällt uns jetzt die Aufgabe zu, bei dem ungleichen und sich zumteil widersprechenden Inhalte der verschiedenen Schriften mit Hülfe und an Hand der Gesamt-Überlieferung zu prüfen, welchen Wert wir den einzelnen Teilen des neuen Testamentes beizulegen haben.

Dass Jesus geschrieben habe, berichtet uns das neue Testament nur betreffs des von den Schriftgelehrten und Pharisäern herausgeforderten Urteiles Christi über eine vorgeführte Ehebrecherin.[3]) Es ging bekanntlich dahin: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie."

Diese Aufzeichnung war aber nicht in einer solchen Weise erfolgt, dass sie als eigenhändige Schrift Jesu hätte erhalten werden können. Es gab also nicht nur schon viele Christen, ehe ein Buchstabe unseres neuen Testamentes vorhanden war, *sondern es bestand unter ihnen auch schon vorher eine religiöse Spaltung, welche die ganze Christenheit umfasste und sie zumteil leidenschaftlich aufregte.* Es war hiezu auch eine sehr wichtige Veranlassung vorhanden, da es sich um die Unterwerfung oder Nichtunterwerfung der Heidenchristen unter das mosaische Gesetz handelte. Von der Erledigung *dieser* Frage hing es nach menschlichem Ermessen

---

[1]) Hefele, Konziliengesch. I, 749. II, 55, 599/600. [2]) Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 1888. I, S. 83/87. Vergl.: Urtext und Übersetzungen der Bibel, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung 1897. S. 17/26. [3]) Joh. VIII, 4/11 u. 15.

Digitized by Google

aber ab, ob die von Christus in die Religion eingeführte Duldung des Prinzips des Fortschrittes erhalten, oder ob die in Israel bestehende Einschränkung der Vernunft durch die national-jüdische Gesetzesherrschaft auch auf die Heidenchristen ausgedehnt werden sollte. Wenn *letzteres* geschehen wäre, *so wäre sicherlich späterhin auch die religiöse Überlieferung ausschliesslich in jüdisch hierarchischem Sinne geduldet worden,* während eine derartige Überlieferung jetzt nur in einigen Stellen des neuen Testamentes nachweisbar ist.[1]) Dagegen wäre der Kern des Christentums, die von den Geboten der Liebe erfüllte christliche Gesinnung und die religiöse Selbständigkeit der Gläubigen und ihrer Gemeinden, teils zurückgedrängt und teils vernichtet worden.

Die in Israel durch die Annäherung zwischen den jüdischen und judenchristlichen Gesetzeseiferern bereits angebahnte *Preisgebung* der von Christus in die Religion eingeführten Duldung des Prinzips des Fortschrittes wäre dann auch auf das Heidenchristentum ausgedehnt worden.[2])

III.

Die Heidenbekehrung des Paulus und die von ihm eingeleitete schriftliche Überlieferung des Christentums retten die von Christus in die Religion eingeführte Duldung des Prinzips des Fortschrittes.

In dieser schweren Zeit, die das Christentum zu verderben schien, erweckte Gott ihm in Paulus einen Streiter von wunderbarer Kraft. Was in Israel unmöglich war, bewirkte Paulus dadurch, dass er sein Leben der Bekehrung der Heiden widmete. Durch die ihm zuteil gewordene Offenbarung erkannte Paulus, dass Jesus, der die persönliche religiöse Selbständigkeit, wo immer es ihm nötig erschien, auch *gegen das Gesetz* aufrecht erhalten hatte, alle Sterblichen an Güte und Heiligkeit überragte. Er erkannte, dass der grössere Gehorsam gegen Gott nicht auf Seiten der Gesetzeswächter, sondern auf Seiten desjenigen war, der die religiöse Selbständigkeit auch gegen das mosaische Gesetz und seine Vertreter gewahrt hatte. Er erkannte jetzt in Christus den von Gott gesandten Erlöser.[3]) An der eigenen frühern Verblendung, an der andauernden Blindheit seiner frühern Glaubensgenossen, an der lieblosen Fanatisirung des jüdischen Volkes

---

[1]) Matth. V, 17/19. XXIII, 1/3. [2]) Pfleiderer, Die Religion. 1878. II. Band. 453/454. [3]) II. Kor. V, 18/21. Römer X, 2/4.

Digitized by

gegen Christus durch die Gesetzeseiferer hatte es ja Paulus erfahren, welche verderbliche Folgen die anerzogene und für's ganze Leben innezuhaltende Unterwerfung unter eine religiöse Überlieferung und deren Vertreter hat. Indem Paulus nun, nach dem Vorbild Jesu, durch seine Lehre bezweckte, die Gläubigen als Kinder Gottes zu religiös freien und gleichberechtigten Brüdern heranzubilden, die sich zu religiös selbständigen Gemeinden vereinigen sollten, verkündete er eine Religion, die manchem gebildeten Heiden sympathisch sein musste.[1]) Denn diese glaubten in Wirklichkeit weder mehr an die griechische Götterwelt, noch an die römische Staatsreligion, so dass ihnen schon die *Wahrhaftigkeit* gebot, der heidnischen Religion zu entsagen, weil sie dieselbe für unwahr hielten. Hierin lag indirekt dann aber auch die Anerkennung ausgesprochen, dass die wahre Religion mit der Wahrhaftigkeit ihrer Bekenner Hand in Hand gehen müsse und dass *demnach keine Religion die wahre oder eine von Gott angeordnete sein könne, welche die Wahrhaftigkeit der Menschen antastet.*[2]) Dies taten aber alle Religionen, die vor Christus vorhanden waren, und jede Religion tut es, welche nicht allen und jeden Bekenntniszwang ausschliesst; jede tut es, welche das Einzelgewissen des erwachsenen Menschen nicht völlig frei darüber entscheiden lässt, ob und eventuell wie weit es die überlieferte Religion anerkennt oder nicht; jede tut es, welche den Zweifel des Erwachsenen an die überlieferte Religion als ein Unrecht darstellt.

Durch Paulus wurde nun die freie Wechselwirkung der allgemeinen und individuellen Vernunft betreffend die Religion in vielen heidnischen Kreisen zur Geltung gebracht und dadurch die Bekehrung zahlreicher Heiden zu dem von ihm verkündeten Christentum bewirkt. Wo dies aber der Fall war, traten alsbald die Vertreter und Anhänger der jüdischen Hierarchie dazwischen. Sie suchten jene freie Wechselwirkung der Vernunft betreffend die Religion wieder zu beseitigen, indem sie die Unterwerfung der Heidenchristen unter die von ihnen überlieferten religiösen Satzungen verlangten.[3])

Wenn Paulus nun gegen die Gesetzeseiferer die religiöse Selbständigkeit der Heidenchristen und ihrer Gemeinden vertrat, so befand er sich in voller Übereinstimmung mit der von Christus durch Wort und Beispiel verkündeten Lehre. Zahlreiche Stellen aus allen Evangelien zeigen uns, dass Christus den entscheiden-

---

[1]) Joh. VIII, 32, 36. Römer VIII, 14/16. XIV, 12. Gal. V, 13. Vergl. Döllinger, Christentum und Kirche, 1860—68. S. 299. Mommsen, Röm. Geschichte, II 424/27. V 492/98. [2]) Vergl. Schweiz. Theol. Zeitschrift 1896. S. 182/187. [3]) Vergl. Apostelg. XV, 1 und Gal. V, 3.

Digitized by Google

den Wert auf die Gebote der Liebe und nicht auf die Erfüllung äusserer Formen legte. Speziell von der Beschneidung hat Christus nach den synoptischen Evangelien überhaupt nicht, und nach dem Ev. Joh. nur einmal ganz beiläufig gesprochen. Von der Seligkeit war hiebei nicht die Rede, und wo immer Christus von dieser gesprochen hat, blieb die Beschneidung ganz ausser Betracht.[1])

Paulus hat das Verdienst, auch den letzten Einwand gegen die von Christus eingeleitete Freiheit von der Beherrschung durch die religiöse Überlieferung beseitigt zu haben. Ohne ihn hätte man ja mit anscheinendem Rechte sagen können, Jesus allein habe die Vollmacht gehabt, die jüdische Überlieferung durch eine neue zu ersetzen, die so von ihm herrührende Überlieferung sei aber durch seine Jünger verbreitet worden, und es sei nun auch jeder Christ verpflichtet, sie voll anzuerkennen, sodass dem Einzelgewissen keine Entscheidung darüber zustehe.

Die schon im ersten Abschnitte dieser Abhandlung gegebene Widerlegung eines solchen Einwandes ist durch den Apostel Paulus in entscheidender Weise bestätigt worden.

Zu Paulus Zeiten konnte eine christliche Überlieferung überhaupt nur durch die Apostelschüler Christi gebildet werden. Nun war aber weder seine Bekehrung zum Christentum durch die unmittelbare Einwirkung eines oder mehrerer Apostel erfolgt, noch betrachtete er als Christ die durch einen oder mehrere Urapostel repräsentirte Überliefernng als eine verpflichtende Autorität. Er hebt es in dem Briefe an die Galater ausdrücklich hervor, dass damals, als er die ihm durch die Erziehung eingeimpfte und ihm heilig gewesene religiöse Überlieferung verliess und seine religiöse Überzeugung total änderte,[2]) keine durch Menschen repräsentirte äussere Autorität, *sondern nur die eigene, direkt von Gott ihm verliehene Erkenntnis und Überzeugung ihn geleitet habe.*[3]) Desshalb musste jede durch die Jünger Christi zu bildende und als unbedingt verpflichtend gedachte Überlieferung, sowie jedes Streben nach einer zünftigen oder kirchlichen Vertretung der Überlieferung, die den Christen und ihren Ortsgemeinden bindende Vorschriften oder Gesetze zu geben hätte, bei Paulus ein kräftiges Widerstreben hervorrufen.

Dem treuen Diener Christi hatte Jesus durch sein Beispiel die Lehre gegeben, dass es bei vollstem Gehorsam gegen Gott, bei aller Friedfertigkeit und bei der hingebendsten Liebe zu den Menschen doch recht sei, mit aller Kraft sich zur Wehr zu setzen

[1]) Matth. V, 2/11, X, 22. Markus X, 17/22 u. a. Joh. VII, 22/23. [2]) Phil. III, 5/8. Gal. I, 23. [3]) Gal. I, 11/20. II, 6/14.

Digitized by Google

gegen die geistliche Organisation, welche mit Hülfe einer untergebenen Menge die individuelle religiöse Freiheit zu vernichten trachtet.[1]) So empfahl auch Paulus wohl die Friedensliebe, aber dabei wich er doch im Kampfe für die christliche Freiheit der Mitbrüder keinen Augenblick zurück. Nach der Vorschrift und dem Vorbilde Jesu lehrte Paulus, dass die Christen die Erfüllung des ganzen religiösen Gesetzes in der Erfüllung der Gebote der Liebe zu erblicken haben, und dass keine äussere Autorität, sondern das eigene Gewissen *nach Massgabe dieser Gebote* über die Gültigkeit der religiösen Überlieferung zu entscheiden habe.[2])

(Schluss folgt.)

Das erste Kapitel des Johannesevangeliums als Leseprobe nach neuer Methode.

Von *Gottlieb Linder.*

I.

Προφήτης.

1, 21. 23. 25. 45. 4, 19. 44. 6, 14. 45. 7, 40. 52. 9, 17. 11, 51. 12, 38.

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς
ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι'
αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. 4 ἐν
αὐτῷ ζωή ἐστιν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. 5 καὶ τὸ
φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ
Ἰωάννης· 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ
φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ
φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ
ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.
10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος
αὐτὸν οὐκ ἔγνω. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ
παρέλαβον. 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν
τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 13 οἳ
οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος
ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ δόξαν
ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

---

[1]) Matth. V, 9. X, 34/38. XXIII, 1/7. 13/15. 23 u. f. Luk. XII, 51/53.

[2]) Eph. III, 7. IV, 32. Gal. II, 4/14. V, 1/14. Römer XIII, 8/10. II, 14/16. VIII, 14/16. XII. 9/10. XIV, 1/21. I. Kor. VIII, 6/13. IX, 19/23. X, 15. 23/33. XIII, 1/7. II. Kor. I, 24. III, 17.

Digitized by Google

15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν
ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι
πρῶτός μου ἦν. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες
ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως
ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.
18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν
κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.
19 Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι
ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευείτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς
εἶ; 20 καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ
εἰμὶ ὁ Χριστός. 21 καὶ ἠρώτησαν αὐτόν· τί οὖν; Ἡλείας εἶ; λέγει·
οὐκ εἰμί. ὁ προφήτης εἶ σύ; καὶ ἀπεκρίθη· οὔ. 22 εἶπαν οὖν αὐτῷ·
τίς εἶ; ἵνα ἀπόκρισιν δῶμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ
σεαυτοῦ; 23 ἔφη· ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν
κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἠσαΐας ὁ προφήτης. 24 καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν
Φαρισαίων, 25 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί οὖν βαπτίζεις, εἰ
σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἡλείας οὐδὲ ὁ προφήτης; 26 ἀπεκρίθη αὐτοῖς
ὁ Ἰωάννης λέγων· ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς
οὐκ οἴδατε, 27 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα
λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. 28 ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο
πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων.
29 Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν,
καὶ λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ
κόσμου. 30 οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται
ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. 31 κἀγὼ
οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον
ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων. 32 καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι
τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, και
ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. 33 κἀγὼ οὐκ ᾔδειν, αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με
βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα
καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν
πνεύματι ἁγίῳ. 34 κἀγὼ ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός
ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.
35 Τῇ ἐπαύριον πάλιν εἱστήκει ὁ Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν
αὐτοῦ δύο,
36 καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ.
37 ἤκουσαν οἱ δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντος, καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ.
38 στραφεὶς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας λέγει
αὐτοῖς· τί ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ῥαββεί, ὃ λέγεται ἑρμηνευό-
μενον διδάσκαλε, ποῦ μένεις; 39 λέγει αὐτοῖς· ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε.
ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει, καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν
ἐκείνην· ὥρα ἦν ὡς δεκάτη. 40 ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου
εἷς ἐκ τῶν δύο

Digitized by Google

τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ
41 εὑρίσκει οὗτος πρῶτος τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα καὶ λέγει αὐτῷ·
εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Χριστός. 42 ἤγαγεν
αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ
Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος.
43 Τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, καὶ εὑρίσκει Φί-
λιππον. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀκολούθει μοι. 44 ἦν δὲ ὁ Φί-
λιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά,

> ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου. 45 εὑρίσκει Φίλιππος τὸν
> Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ· ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ
> καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ
> Ναζαρέτ. 46 εἶπεν αὐτῷ Ναθαναήλ· ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι
> ἀγαθὸν εἶναι; λέγει αὐτῷ Φίλιππος· ἔρχου καὶ ἴδε. 47 εἶδεν
> Ἰησοῦς τὸν Ναθαναὴλ ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει περὶ
> αὐτοῦ· ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. 48 λέγει
> αὐτῷ Ναθαναήλ· πόθεν με γινώσκεις; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ
> εἶπεν αὐτῷ· πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι ὄντα ὑπὸ τὴν
> συκῆν εἶδόν σε. 49 ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ· ῥαββεί, σὺ εἶ
> ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. 50 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς
> καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς,
> πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψῃ. 51 καὶ λέγει αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν
> λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ
> θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

II.
Erklärungen.

Die hauptsächlichsten Merkmale der Quellenscheidung, die in diesem Abschnitte zur Geltung kommen, sind:

A: *ὁ Ἰησοῦς, ὁ Ἰωάννης* (der Täufer), *ὁ Πέτρος* (falls nicht wie v. 42 die Namengebung den Artikel ausschliesst.) (neben *Σίμων Πέτρος*) und zwar so in *allen Casibus* d. h. die genannten Personennamen *mit* Artikel.

S: *Ἰησοῦς, Ἰωάννης* (der Täufer) *Πέτρος* (neben *Σίμων Πέτρος*), und zwar so in *allen Casibus*, d. h. die genannten Personennamen *ohne* Artikel.

Dieses selbe Gesetz, noch vermehrt durch andere Merkmalsglieder, gilt durch das ganze Johannesevangelium.

A (**a**rticulus, **a**ntiquus, **a**lt) ist der ältere Bestandteil des Joh. Ev. Im Druck nimmt A die ganze Breite der Seite ein.

S (**s**ine articulo; **s**ecundär) ist der jüngere, in **A** eingeschobene Teil des Joh. Ev. Im Druck ist S eingerückt.

A steht unter dem von mir in Hilgenfeld's Zeitschrift für

Digitized by Google

wissenschaftl. Theologie 1897, III und in Vuilleumier's und Bridel's Revue de théologie et de philosophie 1898 Märzheft proklamirten Gesetz der Stoffteilung nach den Stichworten: Prophet, König, Osterlamm, während S dieses Schema nur zeitweise teilt, öfter ignorirt oder durchbricht.

Joh. Kp. 1, speziell der Teil A dieses Kapitels gehört zu dem ersten Teil, betitelt Prophet, enthält auch schon mehrfach das in diesem ersten Teil waltende Stichwort *προφήτης*, während (in Abänderung meiner frühern Aufstellung, dass Kp. 1 ein Vertaktkapitel sei,) das Stichwort *βασιλευς* in Joh. 1. A fehlt und das Stichwort „Osterlamm" (153) nicht vorkommt, aber allerdings durch „das Lamm Gottes" 1, 36 angedeutet wird.

Kp. 1, 1–18, S. enthält den Prolog, eine hellenistische Einführung des Logos; die Gedankenwelt des Prologs berührt sich mit Plato und Philo, vielleicht durch Alttestamentliche Mittelstufen (*σοφια*) in ihrem letzten Grunde auf Zend-Avesta, Veda, ev. auf alt-arische Vorstellungen (nach Herder) zurückgehend. Im Unterschied von Philo wird bei Johannes der Logos (Vernunftwort) mit der geschichtlichen Person Jesu in Beziehung gesetzt. (Für die verschiedenen Fassungen, Teilungen, Erklärungen u. s. w. des Prologs vergleiche man ausser Lücke's Kommentar: Die neuern Kommentare, bes. auch den von H. J. Holtzmann und den von Strack-Zöckler; ferner: O. Holtzmann: Das Joh. Ev. und Thoma: Genesis des Joh. Ev., und speziell über den Prolog die neueste Erklärung von Harnack in der Zeitschrift für Theologie und Kirche ed. Gottschick. 1892.)

Der Prolog behandelt: 1) die vorchristliche Existenz des Logos und 2) dessen Eintritt in die Welt in Jesu: er ist demgemäss nicht dreiteilig, sondern zweiteilig, entsprechend dem zweimaligen Vorkommen Johannes des Täufers. Der zweite Teil beginnt mit v. 14. Auch Philo unterscheidet zweiteilig einen innerlichen und einen äusserlich gewordnen göttlichen Logos.

Der Begriff Logos kommt im spätern Verlauf des Joh. Ev. nicht mehr vor, doch sind alle S-Bestandteile des Joh. Ev. aus dem gleichen Geiste der aus dem Alexandrinismus heraus sich ringenden Gnosis geschrieben, und der Ausruf des Thomas (Kp. 20) „Mein Herr und mein Gott" weist offenbar, nach Art des Philo, auf den Logos hin und bezieht sich auf den Gedanken des Prologs zurück, dass Jesus Gott von Art ist. Vgl. auch die Lesart: *μονογενής θεός* in 1, 18.

Wie Genesis Kp. 1 beginnt der Prolog mit *ἐν ἀρχῇ* und in den vier ersten Versen der Genesis sind die Hauptworte, die Joh. S. eigen sind, enthalten; sie haben dem ganzen S. als Vor-

Digitized by Google

bild und Ausgangspunkt gedient, nämlich: Schöpfung durch's *Wort; Finsternis; Geist; Wasser; Licht; Leben.* Man hüte sich also, diese Begriffe dem *ganzen* Joh. Ev. zuzuschreiben, sie sind vielmehr in der Tat einzig dem *S* angehörig und treten als solche zum Teil schon in dem völlig S-Charakter tragenden Prolog auf. Der Prolog enthält auch Anklang an die Darstellung göttlichen Ratschlusses im Himmel, wie sie der Prolog des Buches Hiob gibt.

Die universelle Bestimmung des Christentums, den Paulinismus hierin noch übertreffend und zurücklassend, steht dem Joh. S fest; aus diesem Bewusstsein fliessen die häufige und entrüstete Hervorhebung des Unglaubens im jüdischen Volke und der gegen die „*'Ιουδαῖοι*“ ausgesprochene Tadel (vgl. v. 9 und öfter fortan.)

Der Verfasser von Joh. S huldigt einer philosophirenden Geschichtsbetrachtung, bei der die geschichtlichen Tatsachen meist als nur vorausgesetzt in den Hintergrund treten, so besonders v. 14 bei der Fleischwerdung des Logos: die Geburt Jesu.

Joh. A dagegen, ältern Ursprungs, bewegt sich noch in den Bahnen der aus der blossen Geschichtschreibung sich herausringenden Allegorie und Typologie, dieser ersten auf die Zusammenstellung der geschichtlichen Ereignisse folgenden Form der Litteratur; diese Allegorie und Typologie reicht noch in die Apostelzeit zurück; sie entspricht dem Volkscharakter der Juden resp. Judenchristen, die „Zeichen suchen“, während die Griechen „nach Weisheit fragen.“ Während also Joh. A die erste Form der reflektirenden Geschichtsdarstellung und Litteratur repräsentirt, finden wir in Joh. S die letzte Form derselben, nämlich die „Mythenbildung“, den Paulinismus und den Hellenismus, schon voraussetzende Gnosis, diese Mutter des Gnosticismus.

Während in dem künstlich knapp und erhaben gehaltenen Stil von Kp. 1, 1–18 die griechischen Partikeln fast völlig fehlen, treten diese Merkmale von S (entgegen A) in v 29b—35 und so fortan (mit Ausnahme von Kp. 3) häufig hervor, so *ἄν, κἀγὼ,* 31. 33. 34. Auch die Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“, dieses Hauptmerkmal von Joh. S, tritt schon auf in v. 18. 34. 49 (neben Menschensohn v. 51.)

In v. 35 mache ich gegen die von Tischendorf gegebene Lesart *ὁ 'Ιωάννης* die von T. H. empfohlene Weglassung des Artikels nach anderer Lesart zu Gunsten des S-Charakters von v. 5 geltend.

Vers 29 b — 35 enthält eine *Doublette* zu v. 36—40, nämlich die Wiederholung des Zeugnisses des Täufers, dass Jesus das „Lamm Gottes“ ist. Dieses Zeugnis ist in Joh. A (v. 36—40)

Digitized by Google

original, Joh. S hat es aber gerne wiederholt, und zwar mit dem mehr dogmatisirenden, der universalistischen Denkweise des S so sehr entsprechenden Zusatze: „das der *Welt* Sünde trägt.“

In 1, 51 S ist das „Grösseres sehen“ ein sonst noch mehrfach vorkommendes eigentümliches Merkmal von S.

Durch den Ausfall von v. 35 als S kann v. 37 (A) den neuen Gedanken geben, dass Johannes der Täufer überhaupt *nur zwei Jünger* gehabt hat. (*οἱ δύο μαθηταί*) Vgl. v. 40a A gegen die S-Glosse 40b.), während S der Meinung ist, der Täufer habe mehr als zwei Jünger gehabt (*ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο*). Diese Wahrnehmung ist wenigstens der Beachtung wert.

In v. 32 S ist der Geist als selbsttätig dargestellt, wie das S auch in 3, 8 und 13, 27 tut. *ὡς περιστερὰν* heisst wohl: *so schnell* wie eine Taube.

Dadurch, dass v. 29b—35 als sekundäre Formation herausfällt, tritt in v. 29a und v. 36—40a der geschichtliche (oder doch ältere) Bericht über den Hergang bei der Werbung der ersten Jünger wieder hervor. Dieser steht in Gegensatz zu dem Berichte der Synoptiker, und ich stehe nicht an, trotzdem dass bei Joh. A eine grössere (ungeschichtliche) Vorliebe für die „Johannesjünger“ walten kann, den Bericht von Joh. A für den richtigen zu halten, indem ich Beweise zu haben glaube, dass die „Jüngerberufung“ bei Markus und den andern Synoptikern *sekundär* und (dogmatisch) beeinflusst ist; schwerlich lassen sich beide Berichte ohne Gewalttat vereinigen.

Indem v. 35 als S erkannt ist, fällt auch der in *Τῇ ἐπαύριον* (v. 35) enthaltene Tag aus, und A ergibt nun folgende *gezählte* Tage: v. 29: *Τῇ ἐπαύριον*
v. 43: *Τῇ ἐπαύριον*

und damit tritt die grammatikalisch richtige, ursprüngliche, dem hebräischen Tenor von Joh. A entsprechende Bedeutung des: *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* in Joh. 2, 1 als des *dritten* gezählten Tages, der an obige zwei gezählte Tage direkt anschliesst, wieder in ihr Recht. Die Kommentatoren haben sich zwar daran gewöhnt, dieses *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* zu übersetzen mit: Drei Tage hernach und kommen dadurch mit 2, 1 zu *sechs* Tagen. Sie entgingen damit der Schwierigkeit der Tages*zählung* und zugleich der Schwierigkeit, dass in *einem* Tage Jesus von Judäa nach Cana in Galiläa habe reisen können. Aber wenn Joh. A den Gedanken: „Drei Tage hernach“ ausdrücken will, so sagt er, nach Joh. 4, 43 (A): *Μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας*. Überdies stammt offenbar das *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* aus dem hebräischen בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי (während um-

Digitized by Google

gekehrt Joh. S nicht etwa sagt: *τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐσχάτῃ*, sondern *τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*) und ist einer der mehrfachen Beweise hebräischer Urschrift von Joh. A. Nun ist's aber dem hebräischen Sprachgebrauch, wie auch dem Sprachgebrauch des Joh. A in 4, 43 entsprechender, das *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* in seinem nächstliegenden Sinne zu fassen: *am dritten Tage,* d. h. an dem Tage, der auf die zwei vorher aufgezählten unmittelbar folgt; und da nun durch Ausfall von v. 35 (S) die *zwei* gezählten Tage (statt der drei) *vor* 2, 1 wieder in ihr Recht kommen, so tritt auch 2, 1 wieder in sein Recht als *dritter* gezählter Tag des Auftretens Jesu. Die Auslegung: nach drei Tagen ist aber zu verwerfen, und vollends, mit O. Holtzmann, von einem „Viertagewerk" zu reden, ist unrichtig. Vollends 1. Cor. 15, 4 macht es unmöglich, das: *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* anders zu fassen als: am dritten Tage. Da Joh. A. Allegoriker und Typiker ist, so haben bei ihm die Zahlen ja wohl eine gewisse allegorische Bedeutung, und diese wird auch von mir zur Geltung gebracht, indem die *drei* Tage offenbar eine gewisse heilige Zeit bezeichnen; aber aus diesem selben Grunde nimmt er bei seinen Zählungen nicht Rücksicht auf die natürliche Möglichkeit, so z. B. hier auf die Möglichkeit für Jesum, in einem Tage von Judäa nach Cana zu reisen, so wenig als in Joh. 20 auf die Möglichkeit, durch verschlossene Türen einzugehen. Welcher Gedanke nun einem Berichte zu Grunde liege, darüber entscheiden jeweilen die sprachlichen Gesetze, und in 2, 1 entscheiden sie zu Gunsten der Zählung dreier Tage, nämlich der in 1, 29. 1, 43. 2, 1. gezählten Tage. Darauf führen uns eben auch der S-Charakter von 1, 35 und der S- und Doubletten-Charakter von 1, 29b—35. So hebt sich durch meine Quellenscheidung eine crux interpretum, der die Ausleger aus dem Wege gegangen waren.

S unternimmt auch die Einführung des in der evangelischen Geschichte sonst unbekannten Nathanael, als Repräsentanten einer besondern Glaubensart, welche Einführung durch eine Person geschieht, die S aus A herübernahm, nämlich Philippus:

1, 43. 44. 6, 5. A. —
1, 45. 46. 48. S. —

In Joh. 1. A beachte man den wesentlich wunderlosen Tenor und folgende weitere A-Merkmale: v. 19. *ἐξ Ἱεροσολύμων*, (während S sagt *τά Ἱεροσολυμα*, d. h. A hat hierin die hebräische Form, S hat die griechische Redeweise.

Zu beachten ist auch die kurze, bündige, sachliche Redeweise Jesu bei A, z. B. in 36—40 gegenüber der oft langatmigen, schwerverständlichen, mystischen Redeweise Jesu in Joh. S, bes.

Digitized by Google

in den späteren Partien (Kp. 14, 15. 16. 17.), doch auch schon wenigstens geheimnisvoll in 1, 45–51. S, wie denn auch der Zusatz zum Lamm Gottes: „das der Welt *Sünde* trägt" (1, 29b. S) diesem mehr dogmatisirenden Charakter von S entspricht.

In 1, 19 A entspricht möglicherweise das *Καὶ αὕτη* dem hebräischen Eingangswort: וְזֹה (וְזֹאת).

Joh. A beginnt, wie die Synoptiker mit Johannes dem Täufer, legt dabei besondern Wert auf die Expertise der Pharisäer und Leviten, von der die Synoptiker nicht sprechen, misst überhaupt dem Täufer höheres Verständnis bei als jene. Johannes A hat überhaupt jeweilen *im Eingang seiner drei Teile* (Kp. 1 noch als *Einleitung* zu Teil I betrachtet) bewusste Änderungen vorgenommen,

so in Kp. 2 das *Cana*wunder statt — der Heilungen von Aussätzigen und Besessenen, die nun im Joh. Ev. völlig fehlen.

in Kp. 13 die *Fusswaschung* statt der Abendmahlseinsetzung, die nun im Joh. Ev. völlig fehlt und, in anderem Sinne noch, durch Joh. 6 (A) ersetzt ist.

in Kp. 19, 31 das *Nichtbrechen der Beine Jesu* und der *Lanzenstich* mit dem Erfolg: *Blut und Wasser*, — das alles statt des Schweigens der Synoptiker über den Leichnam Jesu am Kreuz. Joh. A will eben so den ihm lieben, neuen Osterlammantitypus einführen.

Die 10. Stunde in v. 39 A und das „bei ihm bleiben jenen Tag" hat wohl am meisten Sinn, wenn für A die von *Mitternacht* beginnende Stundenzählung angenommen und 10 Uhr morgens verstanden wird. Dies scheint sich in den andern A-Stücken zu bestätigen.

Ich habe mit dieser Leseprobe aus dem Joh. Ev. eine von mir bereits in zwei theologischen Gesellschaften französischer Zunge proklamirtes Quellenscheidungsgesetz, den Anfang einer Tieferfassung des Johannes-Evangeliums, weiter des neuen Testaments, berührt, das wohl Widerspruch hervorrufen wird, das ich aber zu verteidigen gedenke und das ich jetzt zur wissenschaftlichen Prüfung zunächst an dieser ersten Leseprobe empfehle.

Digitized by Google

Die Konfession des Jakobusbriefes.

Von Prof. R. Steck in Bern.

I.

Professor *Friedrich Spitta* in Strassburg ist der theologischen Welt durch zwei verschiedenartige, einander scheinbar ausschliessende Tätigkeiten wohlbekannt. Einmal ist er ein Hauptvertreter einer reicheren, mannichfaltigeren, mehr künstlerischen Gestaltung des protestantischen Kultus, namentlich mit Hülfe der Musik. Sowohl theoretisch als praktisch hat er seit Jahren an der Hebung des gegenwärtig so gar nüchtern und einförmig gewordenen protestantischen Gottesdienstes gearbeitet und auch schon Erfolge auf diesem Gebiete erzielt. Es ist das eine Tätigkeit, die dem Schreiber dieses durchaus sympathisch ist und welcher er den besten Fortgang und Eingang auch in unserer schweizerischen Kirche wünscht, in welcher leider das Interesse für dergleichen nicht einmal bei den Geistlichen bis jetzt recht Wurzel gefasst hat.

Auf der andern Seite hat sich Professor Spitta auch als kritischer Forscher auf dem Gebiete des neuen Testamentes hervorgetan. Nicht im Sinne der Tübingerschule, sondern in einer mehr die Mitte einhaltenden Richtung. Aber kühn genug, das muss ein Jeder bekennen, ist dieser Forscher aufgetreten. Die Resultate, die nacheinander davon zu Tage kamen, trugen sämtliche den Charakter von Überraschungen. Zuerst erschien 1885 die Untersuchung über den zweiten Petrus- und den Judasbrief. Das Ergebnis war: der zweite Petrusbrief ist fälschlicherweise von der bisherigen Kritik, die hier bis weit auf die Rechte hinaus Zustimmung gefunden hatte, für unecht erklärt und dem zweiten Jahrhundert zugewiesen worden: er ist vom Apostel Petrus geschrieben und der Judasbrief setzt ihn voraus. Dann kam 1889 das Buch über die Offenbarung des Johannes, in welchem der Völter'schen Umarbeitungstheorie und der Vischer'schen Annahme einer ursprünglich jüdischen Grundlage die neue Hypothese einer christlichen Urapokalypse des Apostels Johannes entgegengestellt war, mit welcher zwei jüdische Stücke von dem Redaktor zu einem Ganzen verarbeitet worden seien. Weiter 1891 die Untersuchung über die Apostelgeschichte, mit dem Resultat, dass in

Digitized by Google

derselben zwei von Anfang bis Ende durchlaufende Quellen mit einander verschmolzen seien, von denen die eine, der bis dahin nur im letzten Teil der Apostelgeschichte wiedererkannte „Wirbericht" des Lukas, mit den paulinischen Briefen übereinstimme, während die andere ein späteres, vermittelnd gerichtetes Machwerk sei, das die wahre Geschichte vielfach umgestalte.

Sodann trat Spitta 1893 mit dem ersten Teil seiner Untersuchungen „Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums" hervor, in welchem die Abhandlung über das Abendmahl und seine ursprüngliche Bedeutung enthalten war, die in der Richtung der schon von Harnack und Jülicher gegebenen Anregungen weiter ging und eine so grosse Bewegung in deutschen theologischen und kirchlichen Kreisen zur Folge haben sollte. Die Einsetzung des Abendmahls wurde da von der Feier des Passahmahles ganz abgelöst und auch die Beziehung der Einsetzungsworte auf den Tod Jesu als nicht ursprünglich dargestellt. Zu Grunde liege der Gedanke des künftigen messianischen Mahles, auf welches Christus symbolisch hindeute. Der 1896 erschienene zweite Teil dieses Werkes endlich enthält nun unter anderm auch die Untersuchung über den Jakobusbrief, die uns beschäftigen wird. Den Jakobusbrief, den Spitta in dem Buche über den zweiten Petrus und den Judasbrief noch als judenchristlich angesehen hatte, verliert nun nicht nur sein Juden-, sondern sein Christentum überhaupt und soll eine ursprünglich jüdische Schrift sein, die durch wenige leichte Änderungen der christlichen Gemeinde annehmbar gemacht und in das neue Testament aufgenommen — um nicht zu sagen eingeschmuggelt — wurde.

Diese Ansicht hat gewiss des Überraschenden genug. Von dem starken Stoss, den die alte Inspirationslehre dabei erleidet, wenn wirklich der heilige Geist den jüdischen Charakter einer solchen Schrift gar nicht gemerkt und sie arglos als christlich in seinen Codex aufgenommen hätte, wollen wir gar nicht reden, uns kann das natürlich weder befremdend noch bedenklich vorkommen. Aber das Resultat ist auch sonst unerhört und ein Novum in seiner Art in der ganzen neutestamentlichen Kritik. Allerdings lag es trotz seiner Seltsamkeit auf dem Wege, den eine gewisse Richtung der Kritik schon seit längerer Zeit eingeschlagen hatte. Wenn die Apokalypse in ihrem Kerne oder in einzelnen Bestandteilen jüdischen Ursprungs und nur christlich bearbeitet ist, warum dann nicht auch so ein Brief? Hat man doch längst erkannt, dass das spezifisch Christliche, wenigstens das, was man gewöhnlich so zu nennen pflegt, in dem Briefe eine sehr geringe Rolle spielt. Statt der Dogmatik haben wir Moral,

Digitized by Google

und eine Moral, die fast ebensogut einem jüdischen, als einem christlichen Bewusstsein entsprungen sein könnte. Der Tod Christi und seine Bedeutung für die Versöhnung des Menschen mit Gott, die in andern Briefen, z. B. auch in denen des Petrus, eine so grosse Rolle spielen, wird hier gar nicht erwähnt. Statt der Anspielungen auf die evangelische Geschichte werden die Beispiele Abrahams, Hiobs und des Propheten Elias angerufen. Die Versammlung der Gemeinde heisst Synagoge u. s. w. Deshalb hat man schon von jeher den Brief wenigstens als stark judenchristlich gefärbt bezeichnet und Luther hat bekanntlich seine Abneigung gegen denselben, die in seinem durchaus durch die paulinische Rechtfertigungslehre beherrschten Bewusstsein ganz natürlich war, in starken Worten ausgesprochen. Es war also der Schritt von dem Judenchristentum des Briefes zum vollen Judentum hinüber kein so gar weiter, obwohl es freilich noch etwas anderes ist, einen solchen Brief, zu dem die jüdische Litteratur keine genaue Parallele darbietet, dem Judentum zuzuweisen, als etwa die Apokalypse, die ja von Haus aus einer ganz jüdischen Schriftgattung angehört.

Es kam noch dazu, dass die Spitta'sche Entdeckung fast zur nämlichen Zeit noch einmal gemacht wurde, oder, genauer gesagt, bereits gemacht worden war, als Spitta darauf kam. Ein französischer Gelehrter, *L. Massebieau,* hatte schon ein paar Jahre früher aus wiederholter Beschäftigung mit dem Briefe denselben Eindruck empfangen und fast gleichzeitig mit Spitta, doch unabhängig von ihm, legte er seine Ansicht in einem Artikel der Revue de l'histoire des Religions, Ende 1895, in Kürze dar. Solches Zusammentreffen wird in der Regel für ein Anzeichen der Wahrheit einer neuen Ansicht genommen. Freilich kann es mitunter auch nur dartun, dass sie eben gerade in der Luft lag und dem augenblicklichen Stande der Forschung entsprach.

Immerhin wird man danach die Spitta'sche Ansicht nicht nur als den Einfall eines Sonderlings betrachten und bei Seite schieben dürfen, sondern es ist geboten, die Gründe, auf denen sie ruht, näher kennen zu lernen. Vielleicht dass dabei, wenn auch nicht die Richtigkeit der Ansicht selbst, so doch ihre Bedeutung für den allgemeinen Gang der neutestamentlichen Forschung und ihr relatives Wahrheitsmoment sich herausstellen.

II.

Wenn wir fragen, auf welchem Wege Spitta seinen Gedanken von dem jüdischen Ursprung des Jakobusbriefes zu be-

Digitized by Google

gründen unternimmt, so kann die Antwort sehr kurz ausfallen. Stellen des Briefes, in denen ausdrücklich dessen christlicher Charakter hervortritt, indem der Name Jesus Christus genannt wird, giebt es nur zwei: 1, 1 und 2, 1. Diese werden als Interpolationen beseitigt, ein Unternehmen, das weder schwierig noch unerhört genannt werden kann, da wir dergleichen Dinge seit Jahren als das tägliche Brot der neuesten Kritik gewohnt geworden sind. Sodann, zum positiven Beweis übergehend, setzt uns der Verfasser eine reiche Sammlung von Parallelstellen aus der jüdischen Litteratur vor, aus denen hervorgehen soll, dass die Gedankengänge des Jakobusbriefes ganz und gar denen der jüdischen Schriften aus der Zeit der Entstehung des Christentums entsprechen. Dieser Teil des Buches, der sich zu einem ausführlichen begleitenden Kommentar zu dem Briefe gestaltet, ist nicht nur der umfangreichste (S. 14—155 umfassend), sondern auch wohl der wertvollste, wie wir noch sehen werden. Es folgt die Besprechung des Verhältnisses zwischen dem Jakobusbrief und der altchristlichen Litteratur. Hier herrscht nun umgekehrt das Bestreben vor, die litterarischen Beziehungen, die man bisher angenommen hat, zu beseitigen oder wenigstens unschädlich zu machen. Von den synoptischen Evangelien soll unser Brief nirgends abhängig sein, wo die Verwandtschaft zu augenscheinlich ist, soll eher beiderlei Schriften eine jüdische Vorlage gedient haben. Vom ersten Petrusbriefe besteht ebenfalls keine Abhängigkeit, sondern das umgekehrte sei der Fall. Bei den paulinischen Briefen ist allerdings an manchen Stellen nicht zu leugnen, dass der Jakobusbrief zu ihnen bestimmte Verwandtschaftsbeziehungen aufweist, aber hier ist die Originalität durchaus auf seiner Seite und die Abhängigkeit auf der des Paulus, sodass diese berühmten und oft besprochenen Stellen sich zu einem Zeugnis für die Priorität des Jakobusbriefes gestalten. Was endlich die spätere christliche Litteratur anbelangt, so ist sie teils mit dem Jakobusbrief unbekannt, wie dies beim Hebräerbrief der Fall ist, teils kennt sie ihn und ist dann von ihm beeinflusst, wie dafür der sogenannte erste Clemensbrief an die Korinther als Beispiel angeführt wird. Bei dem Hirten der Hermas kann nur konstatirt werden, dass der Jakobusbrief nicht etwa, wie Neuere behauptet haben, ihn voraussetzt; in der zweiten ausführlichen Untersuchung, die das Spitta'sche Werk enthält, wird dann gezeigt, dass der Hermashirte selber sich als christliche Bearbeitung einer jüdischen Vorlage darstelle, also im nämlichen Falle sei, wie der Jakobusbrief.

Diese Beweisführung für die aufgestellte Ansicht wird man im Ganzen gewiss als eine sehr einfache bezeichnen können. Es

Digitized by Google

fragt sich nur, ob sie ebenso stichhaltig ist. Dazu bedarf es einer näheren Untersuchung.

Die beiden Stellen, in denen allein der Name Jesus Christus vorkommt, stehen also im Anfang des ersten und des zweiten Kapitels. Spitta geht nun nicht so willkürlich vor, dass er etwa diese Stellen, weil sie seiner Ansicht im Wege stehen, einfach wegdekretirte, er bemüht sich vielmehr zu zeigen, dass sie an und für sich dem Verdacht der Interpolation unterliegen. Die Adresse: *Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν* (1, 1) sei überladen im Ausdruck. Während die Bezeichnung *δοῦλος θεοῦ* im alten und im neuen Testamente häufig vorkomme, finde sich die Verbindung *θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* sonst nirgends. Dagegen allerdings die Bezeichnung *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* für sich allein, nämlich u. a. II. Petri 1, 1 und Judas 1. Eben diese beiden Stellen aber zeigen nach unserer Ansicht, dass die Herkunft der doppelten Bezeichnung, Knecht Gottes und Jesu Christi, keine so dunkle ist, dass man deswegen ihre Originalität bezweifeln und an Interpolation denken müsste. Denn wenn im zweiten Petrusbriefe Simeon Petrus Knecht und Apostel Jesu Christi sich nennt und im Judasbriefe zu der Bezeichnung Knecht Jesu Christi noch die andere, Bruder des Jakobus, hinzutritt, so erkennt man daraus, wie nahe solche Doppelbezeichnung lag, und da bei Jakobus die Bezeichnung Apostel sich von selbst verbot, so kann die vorliegende als Knecht Gottes und Jesu Christi, doch nichts Auffallendes haben.

Ferneren Anlass zur Bemängelung gibt die zweite Stelle (2, 1), wo der Ausdruck *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης*, nach Spitta eine crux interpretum sein soll, die nur dadurch beseitigt werden könne, dass die Worte *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* als eine spätere Hinzufügung erkannt werden. Dann bliebe also der *κύριος τῆς δόξης* übrig als Bezeichnung Gottes nach alttestamentlichem und jüdischem Sprachgebrauch. Das kann ja sein, aber eben in diesem Falle, wenn die Grundlage des Ausdrucks der *κύριος τῆς δόξης* auf Gott bezogen ist, erklärt es sich leicht, dass ein christlicher Schriftsteller, nicht erst ein Redaktor, diesen Ausdruck übernahm und durch die Hinzufügung des Namens Jesu Christi bestimmt und unzweideutig christlich anwandte. Der gehäufte Ausdruck wird so ganz begreiflich, er ist das Resultat der natürlich gegebenen Entwicklung des neutestamentlichen Sprachgebrauches aus dem alttestamentlichen und jüdischen, wie wir sie in so vielen Beispielen aus allen neutestamentlichen Schriften vor uns haben.

Digitized by Google

Man *kann* also, wie so oft, in dergleichen Stellen Interpolationen sehen, man *muss* es aber durchaus nicht, wenn nicht eben ein anderes Interesse dazu verleitet.

Mit diesen beiden Stellen glaubt Spitta die ausdrücklichen Zeugnisse für christlichen Ursprung aus dem Briefe erschöpft zu haben. Einige andere, bei denen dieser Charakter weniger ausgesprochen auftritt, werden exegetisch beseitigt. So das *καλὸν ὄνομα* 2, 7, das man bisher auf Christus bezog, und das nun auf Gott gehen soll, wie auch der Ausdruck „Richter“ 4, 12 und 5, 9, ferner die Parusie 5, 7, die ja auch der jüdischen Eschatologie angehöre und der Ausdruck: gezeugt durch das Wort der Wahrheit 1, 18. 21, der vom Schöpferwort Gottes zu verstehen sei. Dass die *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* jüdische Vorsteher der Synagogen seien und die Bezeichnung der Leser als der zwölf Stämme in der Diaspora (1, 1) am besten auf Juden passe, wie der Ausdruck Synagoge (2, 2) auf ihre gottesdienstliche Versammlung, sind Argumente, die sich Spitta natürlich nicht entgehen lässt. Immerhin kann man auch hier nicht sagen, dass durch diese neue Wendung die Erklärung des Briefes gewonnen habe. Die christliche Deutung solcher Stellen hat für uns wenigstens immer noch den Vorzug der grösseren Natürlichkeit und wenn auch eine jüdische Färbung derselben anzuerkennen ist, so entspricht das Mass derselben doch weit eher einem judenchristlichen, als einem jüdischen Standpunkt des Verfassers. An Ausdrücken, wie dem oft wiederholten „das vollkommene Gesetz der Freiheit“ (1, 25, 2, 12), an der Umdeutung des statutarischen jüdischen Gesetzes zum Sittengesetze, erkennt man die Verschiedenheit von dem eigentlichen jüdischen Standpunkte.

Einige andere Stellen, in denen das Christliche noch hervortritt, hat Spitta kaum berührt. So 1, 18, wo die Geburt aus Gott durch das Wort der Wahrheit und der Ausdruck *ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων* doch entschieden christlich lauten und 2, 5, wo die Armen vor der Welt, die doch Reiche sind im Glauben, ebenfalls dem neutestamentlichen Gebiet angehörig erscheinen. Mit Recht haben Rezensenten wie *Wrede* und *Vincent Rose* solche Stellen gegen Spitta geltend gemacht. Doch, das alles ist nur ein Vorpostengefecht, der Hauptangriff steht erst noch bevor.

Diesen führt Spitta in dem längeren Abschnitt, in welchem er den Jakobusbrief durch eine Fülle von Parallelen aus jüdischen Schriften erläutert. Es kommen in Betracht in erster Linie natürlich das alte Testament mit seinen Apokryphen, unter denen namentlich das Buch Sirach, die Weisheit Salomo's und Tobit Material darbieten. Ferner die jüdische Litteratur der späteren Zeit, wie

Digitized by Google

die Testamente der zwölf Patriarchen, das Henochbuch, Eldad und Modad, das Gebet der Aseneth und viele andere, endlich auch Philo, das vierte Buch Esra, die Sibyllinen u. s. w., kurz fast die ganze Masse der reichhaltigen, meist freilich auch sehr geringwertigen, literarischen Produktion des späteren Judentums. Unter diesen Schriften sind einige, welche auf der Grenze des Jüdischen und Christlichen stehen oder bei denen nach der Annahme der Gelehrten bereits auch schon eine jüdische Grundlage christliche Bearbeitung erlitten hat, wie dies von den Testamenten der zwölf Patriarchen von vielen, auch von Spitta angenommen wird. Bei dieser merkwürdigen Schrift, die man früher einfach als ein christliches Erzeugnis aus dem zweiten Jahrhundert ansah, ist jedenfalls gegenwärtig das Christliche sicherer zu erkennen, als das Jüdische, so dass in ihrer Verwendung Zurückhaltung geboten scheint.

Bei andern dieser Schriften ist die Abfassungszeit ein fraglicher Punkt, so dass man über den vorchristlichen Ursprung in Zweifel bleibt.

Die übrigen dagegen, die sicher jüdischen und vorchristlichen Ursprungs sind, können als verwertbar für die Spitta'sche These anerkannt werden. Im Sinne Spitta's nun steht die Sache nur so, dass die beigebrachten Stellen aus diesen Schriften zeigen sollen, wie verwandt der Inhalt des Jakobusbriefes mit der jüdischen Litteratur ist (S. 10); er kommt sogar schliesslich zu dem Ergebnis, dass von christlichen Gedanken in diesem Briefe sich ausser den beiden interpolirten Stellen *nirgends eine Spur* finde (S. 154), ein Urteil, das wir schon auf Grund des bereits oben bemerkten durchaus bestreiten müssen. Übrigens wäre auch das nichts sehr auffallendes, denn der judenchristliche Vorstellungskreis unterschied sich ja nur in wenigen Punkten vor dem jüdischen und diese Punkte brauchen nicht immer deutlich hervorzutreten. Die Beschaffenheit der beigebrachten Parallelen und die Art ihrer Verwertung durch Spitta führt aber notwendig noch einen Schritt weiter. Nicht nur Verwandtschaft des Gedankenkreises, sondern in vielen Fällen auch *litterarische Abhängigkeit* ist es, worauf der Beweis eigentlich hinausläuft, wie denn vielfach auch der Ausdruck und der Styl des Jakobusbriefes mit solchen jüdischen Vorbildern erläutert werden. Dann aber haben wir die Frage nicht so zu stellen: beweisen diese Parallelen, dass der Verfasser des Jakobusbriefes ein Jude war? sondern so: beweisen sie, dass er diese jüdischen Schriften gekannt und benutzt hat? Dies ist aber eine ganz andere Frage. Wenn wir, gerade auf Grund des von Spitta beigebrachten Materials, sie in

Digitized by Google

vielen Fällen werden bejahen müssen. so folgt dann doch daraus gar nichts anderes. als was die Vergleichung einer Reihe von andern neutestamentlichen Schriften mit alttestamentlichen und jüdischen schon für viele Forscher als unzweifelhaft ergeben hat, dass unsere neutestamentlichen Schriftsteller nämlich nicht unter einer Glasglocke lebten und produzirten, sondern in lebendigem Contact standen mit der zeitgenössischen Litteratur, und zwar vorzugsweise der jüdischen und dass diese Litteraturkenntnis in ihren Schriften auch zu Tage tritt.

Hiefür erlaube man uns, einige Beispiele anzuführen. Die paulinischen Briefe zeigen nicht nur Kenntnis des alten Testamentes, wie von jedermann anerkannt ist, sondern auch der späteren jüdischen Litteratur. Dass der Verfasser des Römerbriefes die Schriften des jüdischen Religionsphilosophen Philo gekannt habe, wurde schon von Mehreren behauptet, unter anderm auch von dem Referenten in seinem Buche über den Galaterbrief. Vor Kurzem ist es durch *Vollmer* in der Schrift: die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 1895, S. 84 ff. aufs Neue mit Entschiedenheit vertreten worden. Ebenso kennt der Verfasser des Römerbriefes das apokryphische Buch der Weisheit Salomo's und eignet sich dessen Gedanken vielfach an, wie schon 1832 *Schneckenburger* in seinen Beiträgen zur Einleitung in das neue Testament zeigte und seither *Grafe* in einer besondern Abhandlung von 1892 aufs Neue einleuchtend gemacht hat. In den Thessalonicherbriefen hat *Hilgenfeld* Anklänge an das vierte Buch Esra gefunden. Derselbe Gelehrte hat nach dem Vorgange von *Lipsius* in einer Stelle des Römerbriefes Kenntnis der Himmelfahrt des Mose angenommen und *Loman* hat eine Stelle des Galaterbriefes hinzugefügt. Dass der Hebräerbrief sich mit den philonischen Schriften nahe berührt und dass ebenso das Johannesevangelium mit ihrem Gedankenkreise Verwandtschaft aufweist, ist eine alte und immer wieder neu gemachte Beobachtung. Die Kenntnis der Werke des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus ist für Lukas von Vielen nachgewiesen worden, worüber das alles bisher bekannte zusammenstellende und mit vielen neuen Beobachtungen vermehrende Buch von *Krenkel,* Josephus und Lukas (1894) zu vergleichen ist. Man kann diese Kenntnis weiter auf die meisten übrigen Schriftsteller des neuen Testamentes ausdehnen, wie *Keim* und *Hitzig* gezeigt haben. So ist die Kenntnis und Benutzung jüdischer Schriften von Seiten neutestamentlicher Schriftsteller durchaus kein Novum und was Spitta in dieser Beziehung angebracht hat, liegt auf dem geraden Wege, den die kritische Forschung schon bisher eingeschlagen hat.

Digitized by Google

Man kann getrost noch weiter gehen. Unter den zahlreichen — man möchte fast sagen zahllosen — Parallelen, die Spitta aus jüdischen Schriften beibringt, ragen an Bedeutung namentlich die Stellen aus dem Buche Sirach hervor. Eine ganze Reihe von Gedanken des Jakobusbriefes finden in solchen ihre Erläuterung und wer sie durchgeht, kann wirklich die grosse Verwandtschaft zwischen beiden nicht in Abrede stellen. Nun aber weist Spitta (S. 180 f.) nicht nur dieses nach, sondern er findet, und mit Recht, auch in einigen Stellen der *synoptischen Evangelien*, speziell bei Matthäus, die nämliche Verwandtschaft mit dem Sirachbuche. So wird namentlich das berühmte Wort Jesu Math. 11, 28–30: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken u. s. w. durch die Stellen aus Sirach 24 18. 51, 26 27. 6, 23. 24 27 so frappant und bis auf den Ausdruck hinaus erläutert, dass die Annahme der Abhängigkeit sich mit zwingender Kraft aufdrängt. Und doch sollte man gerade ein so persönliches und intimes Wort als unmittelbar dem originalen Bewusstsein Jesu entsprungen denken. Wir werden uns eben gewöhnen müssen, auch selbst in den synoptischen Reden Jesu zunächst den Schriftsteller, den Evangelisten, vor uns zu sehen und erst durch einen Rückschluss von ihm zu Jesu selbst weiterzudringen. Hier hat man übrigens die grosse Ähnlichkeit zwischen Sirach und dem Evangelium schon lange bemerkt. Ja, sie besteht nicht nur hier, sondern auch an mancher andern Stelle des Evangeliums. Daher hat *Pierson* in seiner Schrift „de bergrede en andere synoptische Fragmenten“ schon 1878, S. 200 ff., dergleichen alttestamentliche und jüdische Parallelen, namentlich auch aus Sirach, fast zur ganzen Bergpredigt beibringen können. Soll man nun daraus etwa schliessen, dass der Verfasser des Matthäusevangeliums auch nur ein Jude gewesen sei? Gewiss nicht, sondern nur dieses, dass ihm und weiterhin auch Jesus selbst, soweit wir annehmen dürfen, dessen eigene Worte bei Matthäus zu haben, diese Schriften vertraut und wert gewesen seien, so dass auch unwillkürlich ihr Inhalt in seinen Reden nachklang und sie beeinflusste. Das ist's, was aus der Spitta'schen Parallelensammlung hervorgeht, ein Resultat, das weder neu, noch, für uns wenigstens, erschreckend ist. Wissen wir doch aus so vielen Beispielen der Litteratur des Altertums wie der Neuzeit, wie stark die Wirkung solcher Reminiszenzen auch bei sonst original schaffenden Schriftstellern ist. Und es lässt sich das anerkennen, ohne die geistige Bedeutung dieser Schriftsteller herabzusetzen. Denn die geistige Produktion eines jeden ist viel mehr von dem angesammelten Schatz, den

Digitized by Google

ein Volk als Erbe der früheren Generationen besitzt, abhängig, als er selber gewöhnlich denkt, da steht immer einer auf der Schulter des andern und was er schafft, gehört meist nur zum kleineren Teile ihm selber an. Darin eben wirkt der geistige Wechselverkehr der Menschen untereinander nach. So wird auch die Schar der neutestamentlichen Schrifsteller nicht als eine von allem Verkehr mit der übrigen geistigen Produktion abgeschlossene, isolirte Gruppe aufzufassen sein, sondern nach dem Bilde Jesu vom Schriftgelehrten, geschickt zum Reiche Gottes, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringt. Diesen Gesichtspunkt hat übrigens bereits in trefflicher Weise *van Manen* in seiner Abhandlung: Jakobus geen Christen? in der holländischen theologischen Tijdschrift von 1897, S. 409 ff. Spitta gegenüber geltend gemacht.

Dass diese Auffassung des Verhältnisses die richtige ist, geht übrigens auch noch aus dem hervor, was Spitta selber vorbringt. Er beschränkt sich mit seinen Parallelen gar nicht nur auf jüdische Schriften. Auch Aristoteles (S. 94), Epictet (104) und Plato (113) werden gelegentlich herbeigezogen, und mit vollem Rechte. Damit ist die ganze Frage auf einen breiteren Boden gestellt. Sie lautet nun nicht mehr: Ist der Verfasser des Jakobusbriefes etwa ein Jude? sondern: ist er ein Schriftsteller, der die litterarische Produktion seiner Zeit kennt und nach Gutfinden benutzt? Und diese Frage ist unbedingt zu bejahen. Der Jakobus, der so einfältig tut und sich stellt, als ob er aus einer verborgenen Hütte Galiläas stammte, ist in Wahrheit ein sehr gebildeter Mann, hat viel gelesen und steckt voll von litterarischen Reminiszenzen, zum Teil selbst aus entlegenen Gebieten. So ist das so seltsame Bild vom *τροχὸς τῆς γενέσεως* (3, 6) nur aus dem Sprachgebrauch der Orphiker zu erklären, in deren Mysterien der „Kreislauf der Seelen“ eine Rolle spielte. Das hat schon 1875 *Hilgenfeld* in seiner Einleitung (539 Anm. 2) nachgewiesen und Spitta hat es mit Recht adoptirt (100).

Ist aber dies der Fall, so wird man *van Manen* nur beistimmen können, wenn er in der soeben erwähnten Abhandlung (S. 412) die Spitta'sche Parallelensammlung zum Jakobusbriefe eine grosse Einseitigkeit nennt. Es hätten nicht nur die jüdischen, sondern auch die griechischen Parallelen gebührend gewürdigt und namentlich hätten die zahlreichen neutestamentlichen Stellen, die den Jakobusbrief erläuternd begleiten, mit herangezogen werden sollen. Dann wäre das Resultat ein ganz anderes geworden und für jüdischen Ursprung des Briefes wäre dieser Beweis nicht mehr zu verwenden gewesen. Doch hier macht eben

Digitized by Google

Spitta eine ganz andere Ansicht von dem Verhältnisse des Jakobusbriefes zu den übrigen neutestamentlichen Schriften geltend, als man sie bisher gewöhnlich vertrat. Namentlich soll der Jakobusbrief nicht von den paulinischen Briefen beeinflusst sein, sondern umgekehrt. Das ist nun der Punkt, an welchem die Frage schliesslich zur Entscheidung kommen muss.

III.

Über das Verhältnis, das zwischen dem Jakobusbrief und den paulinischen Briefen besteht, gibt es gegenwärtig drei Ansichten. Die erste, die früher ganz allgemein verbreitet war, und noch jetzt von der Grosszahl der wissenschaftlichen Forscher vertreten wird, ist die, dass der Jakobusbrief den paulinischen Briefen nachfolge und gegen sie polemisire. Die zweite nimmt gar keine direkte Beziehung zwischen den beiden an, sondern lässt sie nur aus gemeinsamen Prämissen hervorgehen und daher in gewissen Gedanken zufällig zusammentreffen. Die dritte, der Spitta beitritt, hält den Jakobusbrief im Gegensatz zur ersten für vorpaulinisch und lässt die paulinischen Briefe mit ihm in Kampf treten.

Es handelt sich da vornehmlich um die bekannte Stelle von Glauben und Werken, Jak. 2 14-26. Hier ist für unsereinen der Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus so evident, dass wir es kaum begreifen, wie die neueste Apologetik auch das noch vermitteln und versöhnen kann, was von Natur auseinanderstrebt. Bekanntlich hat *Luther* seinen Doktorhut gewettet gegen den Beweis, dass Jakobus hier mit Paulus eins sei. Und *Schwegler* in seinem „nachapostolischen Zeitalter“ (I. 427) hat sich schon vor mehr als fünfzig Jahren über das unerquickliche Geschäft beklagt, „einen Streit fortführen zu müssen, der der Sache nach für jeden Einsichtigen längst entschieden ist, Tatsachen auf's neue festzustellen, die dem klaren Augenschein zuwider nie wären in Frage gestellt worden, wenn nicht das dogmatische Vorurteil den unbefangenen historischen Blick getrübt und geblendet hätte.“

Schwegler müsste heutzutage seine Klage noch zehnmal stärker erheben, und Luther würde, wenn es auf die Zahl der Stimmen ankäme, sein Doktorbarett ernstlich gefährdet sehen. Denn einer nach dem andern von den neuesten Bearbeitern des alten Thema's haben das unglaubliche glaublich zu machen sich bemüht und entweder die beiden Apostel als in der schönsten

Digitized by Google

Harmonie stehend dargestellt, oder dann den Paulus zum Nachtreter des Jakobus gestempelt. Sehen wir mit welchem Rechte.

Was die Ansicht betrifft, dass Jakobusbrief und paulinische Briefe ohne Rücksicht auf einander geschrieben seien, so können wir uns mit dieser kurz abfinden, denn sie widerstreitet gar zu sehr dem Augenschein. Schon nur der Vergleich der beiden Sätze Jak. 2, 24: *ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* und Röm. 3, 28 *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* muss einen Unbefangenen davon überzeugen, dass sich da der eine auf den andern bezieht. Mir wenigstens sind, meiner Erinnerung nach, schon als ich noch auf dem Gymnasium war, diese beiden Stellen als miteinander unvereinbar in die Augen gesprungen, und haben mich, der ich bis dahin streng orthodox erzogen und gesinnt war, zum ersten mal an der wörtlichen Inspiration der Bibel zweifeln machen. Denn da steht Satz gegen Satz, Ja gegen Nein und dass dies zufällig sei, wird nur der glauben, der überhaupt keine litterarischen Beziehungen zwischen zwei biblischen Schriftstellern sehen kann oder will. Wir brauchen aber davon auch deshalb nicht weiter zu reden, da auch Spitta nicht auf dieser Seite steht, sondern den Sachverhalt richtig erkennt, wenn er sagt (S. 209): „ein zufälliges Zusammentreffen in einer solchen Reihe von bedeutsamen Punkten halte ich für unmöglich."

Wenn aber Spitta nun fortfährt: „Ist nun nachgewiesen (?) dass eine Abhängigkeit des Jakobus von Paulus ausgeschlossen ist, so bleibt nur die doppelte Möglichkeit, dass Paulus von Jakobus oder dass beide von einem dritten jüdischen Schriftsteller abhängig sind. Letzteres halte ich ... für sehr unwahrscheinlich" — so entscheidet er sich also für die Abhängigkeit der paulinischen Briefe vom Jakobusbriefe und betritt damit einen Boden, auf den wir ihm unmöglich folgen können. Dass die Rechtfertigungslehre der paulinischen Briefe eine in sich geschlossene Anschauung ist, die nicht nur in den Hauptbegriffen überall übereinstimmend durchgebildet, sondern auch in der Terminologie charakteristisch ausgeprägt erscheint, liegt doch für jeden Kenner dieser Briefe offen zu Tage. Da ist sie original begründet und entwickelt im Zusammenhang mit der Anschauung von der Unmöglichkeit eines jeden andern Heilsweges. Die Laster der Heiden und die Sünde der Juden zeigen, dass der Mensch Gerechtigkeit vor Gott bisher nicht erlangt hat, darum hat ihm der liebende Gott aus Gnaden in dem Versöhnungstode seines Sohnes diese Gerechtigkeit dargeboten, die er mit der Hand des Glaubens zu ergreifen hat. So wird der Mensch gerechtfertigt vor

Digitized by Google

seinem göttlichen Richter, nicht durch Gesetzeswerk, sondern durch den Glauben, und aus diesem Glauben geht dann das neue Leben hervor, das die Sünde hinter sich hat und ein Leben im Geiste wird bis zur Vollendung in der himmlischen Herrlichkeit. Das ist die zentrale Anschauung, um welche sich das ganze System des Paulinismus gruppirt, hier ist die Schranke der jüdischen und halbjüdischen Werkgerechtigkeit zum erstenmal durchbrochen und überwunden.

Und diese grossartige neue Anschauung sollte zurückweisen auf eine so unsystematische, vergleichsweise geistesarme Anschauung, wie sie den Jakobusbrief erfüllt? Unmöglich! Mag auch, wie Spitta nach dem Vorgange von *Schlatter* behauptet, die Frage des Verhältnisses von *πίστις* und *ἔργα* dem Judentum schon geläufig gewesen sein und das *δικαιοῦσθαι* ein Anliegen auch schon der Synagoge, so sind doch die beiden Anschauungen toto coelo von einander verschieden. Das *δικαιοῦσθαι* des Judentums geht nicht über das hinaus, was z. B. auch der Evangelist Lukas kennt, wenn er den Zöllner *δεδικαιωμένος* in sein Haus zurückkehren lässt vor dem Pharisäer (Lc. 18, 14), und die *δικαιοσύνη* der Juden ist doch nur von derselben Art, wie diejenige, welche Jesus nach Matth. 5, 20 von seinen Jüngern verlangt, als die bessere gegenüber derjenigen der Pharisäer und Schriftgelehrten. Das aber ist eine Gerechtigkeit aus sittlichem Tun, also aus Werken. Die paulinische *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* dagegen hat eine fundamentale Bedeutung, sie ist geradezu das Ein und Alles, auf das es ankommt und in dem das ganze religiöse Leben des Menschen beschlossen ist. Spitta selbst muss ja das Zugeständnis machen (S. 207), dass „die Formel *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* bis jetzt in vorchristlichen Schriften nicht nachgewiesen sei.“ Sie ist eben in ihrer Entstehung unzertrennlich von dem System der paulinischen Hauptbriefe und gehört durchaus ihnen an, erst nachträglich haben sich auch andere mit diesem Grundsatz beschäftigt, mit ihm sich entweder abgefunden, wie die späteren paulinischen Briefe, oder sich zu ihm in Gegensatz gestellt, wie der Jakobusbrief. Das ist das vorliegende Verhältnis, wie es der unbestochene Sinn von jeher aufgefasst hat. Paulus von Jakobus abhängig machen, heisst das Rinnsal abgestandenen Wassers der Quelle voranstellen.

Die Anzeichen dafür, auf welcher Seite die Abhängigkeit wirklich vorhanden ist, sind ja auch deutlich genug. Die paulinischen Briefe haben eine dialektische Sprache, die in gewissen stehenden Formeln sich bewegt. Ausdrücke wie *τί οὖν, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ἐρεῖ τις, μὴ πλανᾶσθε,* geben dem lebhaft erörtern-

Digitized by Google

den Styl eine unverkennbare Farbe. Es sind das Formeln, die, nebenbei bemerkt, in dieser dialektischen Verwendung mit dem Styl der von Arrian aufgezeichneten Dissertationen des Epictet, einer Schrift aus der Regierungszeit Hadrian's, die nächste Verwandtschaft haben. Der Styl des Jakobusbriefes hat nun diese dialektische Art gar nicht, er ist ruhig gehalten, stellt die Begriffe lieber neben einander und begnügt sich mit der losesten Verknüpfung unter ihnen. Und doch braucht er einige dieser Formeln, so das *μὴ πλανᾶσθε* (1, 17) und *ἀλλ' ἐρεῖ τις* (2, 18), ferner den Ausdruck *παραβάτης νόμου* (2, 9 11), den sonst nur die paulinischen Briefe haben (Röm. 2, 25. 27. Gal. 2, 18), *τελεῖν τὸν νόμον* (2, 8 cf, Röm. 2, 27) u. a. m. Was ist nun wohl wahrscheinlicher, dass diese Formeln in den paulinischen Briefen zu Hause sind und vom Jakobusbrief im Eifer der Polemik ihnen entlehnt werden oder das Umgekehrte? Ich denke, das Urteil kann nicht lange schwanken.

So sind denn für uns alle die Beispiele angeblicher Abhängigkeit der paulinischen Briefe vom Jakobusbriefe, die Spitta S. 211—217 anführt, vielmehr im entgegengesetzten Sinne zu verwenden und so bekommen sie erst ihre natürliche Lage zurück. Nur auf eine dieser Stellen ist es nötig, etwas näher einzugehen, weil aus ihrem rechten Verständnis zugleich das Verhältnis zwischen Jakobus und Paulus erst sein wahres Licht empfängt, es ist die bekannte Stelle Jak. 2, 18.

Nachdem Jakobus ausgeführt hat, dass der Besitz des Glaubens ohne Werke Niemanden retten (*σῶσαι*) könne, belegt er dies durch ein Beispiel. Wenn ein armer Bruder dich um Hülfe anspräche, und du spendetest ihm zwar Trostesworte, hülfest ihm aber nicht mit der Tat, was wäre das nütze? So auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot an ihm selber. *ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν.* Auch dieser Gedanke wird wieder durch ein Beispiel erläutert. Du glaubst, dass *ein* Gott ist, das glauben die Dämonen auch und schaudern. Ihr Glaube ist eben nur ein theoretisches Wissen, während ihr praktisches Verhalten davon nicht beeinflusst wird. So ist der Glaube ohne die Werke nichtig, wie denn auch der Erzvater Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde, da er seinen Sohn Isaak auf den Altar brachte. Sein Glaube wirkte mit zu seinen Werken und aus den Werken wurde der Glaube vollendet, womit die Schrift erfüllt wurde, die Gen. 15, 6, sagt, Abraham glaubte Gott und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit. So sieht man, dass der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird, und nicht aus dem

Digitized by Google

Glauben allein. Indem noch ein zweites paralleles Beispiel von der Rahab und ihrer Tat an den Kundschaftern hinzugefügt wird, schliesst Jakobus diese Erörterung mit dem zusammenfassenden Vergleich: wie der Leib ohne den Geist tot ist, so auch der Glaube ohne Werke.

Aus diesem Zusammenhang sollte sich, so scheint es, der Sinn der oben im Urtext angeführten Zwischenbemerkung mit Leichtigkeit ergeben. Dennoch haben sich die Ausleger damit aufs kurioseste abgemüht und die verschiedensten Erklärungsversuche aufgestellt. Die Formel ἀλλ' ἐρεῖ τις leitet bei Paulus stets den supponirten Einwand eines Gegners ein, daran ist auch hier zunächst zu denken. Aber was dieser Gegner sagt, will anscheinend nicht recht passen. Er steht auf dem Jakobus entgegengesetzten Standpunkt und sagt doch: Du hast Glauben und ich habe Werke? Wie kann das sein? Eher ist anzunehmen, sagen *Beyschlag* u. A., dass die Formel ἀλλ' ἐρεῖ τις hier nicht in demselben Sinne genommen sei, wie bei Paulus, nicht entgegensetzend, sondern fortführend: ja, es möchte jemand sagen, so dass also nicht ein Gegner, sondern ein Bundesgenosse des Jakobus reden würde. Aber warum soll Jakobus einen andern für sich reden lassen, wenn derselbe doch nur dasselbe sagt, was er auch sagen könnte? Nein, sagen *Weiffenbach* u. A., es muss hierin ein Vermittler reden, der zwischen Jakobus und der gegenteiligen Ansicht in der Mitte steht und beiden Teilen ihr Recht giebt: du Werkeloser hast Glauben, ich verzichte auf den Glauben und halte mich an Werke, jeder sehe zu, wie weit er es damit bringe. Aber mit ἀλλ' ἐρεῖ τις kann auch nicht ein Vermittler eingeführt werden, sondern gemäss dem ἀλλὰ nur ein Vertreter des Gegenteils, und was dieser Vermittler sagen würde, wäre vollends ungereimt, da von einem Verzicht auf den Glauben im ganzen Briefe nicht die Rede ist. Auch ist damit nichts geholfen, dass man zwei streitenden Gegnern sagt, der eine hat das eine, der andere das andere, beruhigt euch dabei! In dieser Verlegenheit hat *Pfleiderer* sogar zu einer Textänderung gegriffen. Er sagt (Urchristentum 874): „ich vermute, dass die Worte πίστις und ἔργα durch den Lapsus eines Abschreibers versetzt worden sind und also zu lesen ist: σὺ ἔργα ἔχεις κἀγὼ πίστιν ἔχω." Aber auch abgesehen von der grossen Gewaltsamkeit dieses Verfahrens, hilft dasselbe doch zu keinem rechten Verständnis. Denn das folgende δεῖξόν μοι u. s. w. passt dazu durchaus nicht. Du Jakobus hast Werke, ich Anhänger der Glaubenstheorie habe Glauben — darauf kann nicht folgen, dass Jakobus sagt: zeige du mir deinen Glauben ohne die Werke und ich will dir aus meinen Werken

Digitized by Google

den Glauben zeigen. Denn es handelt sich dann eben nicht um die Verbindung beider, sondern um das getrennte Nebeneinanderexistiren und das wird ja eben wieder aufgehoben durch den Satz, der mit δεῖξον eingeleitet ist.

Auch *Spitta* hat eine neue Erklärung versucht (S. 77 f.). Er hält richtig daran fest, dass mit ἀλλ' ἐρεῖ τις der Gegner des Jakobus eingeführt werde, nicht ein Bundesgenosse oder ein Vermittler. Er sieht auch richtig ein, dass dann mit δεῖξον wieder Jakobus das Wort ergreift, nicht der andere fortfährt. Aber er findet, es komme so doch kein rechter Sinn heraus und billigt die Ansicht *Pfleiderer's*, dass der Text korrumpirt sein müsse. Aber nicht so, wie dieser meinte, sondern gründlicher. Die Worte σὺ πίστιν ἔχεις u. s. w. seien als Antwort *des Jakobus* auf die Einrede seines Gegners aufzufassen, diese Einrede selbst aber sei durch Schreiberversehen ausgefallen. Sie müsse darin bestanden haben, dass der Gegner „in oberflächlicher Weise bemerkt haben werde, aus dem Fehlen gewisser Werke könne nicht geschlossen werden, der Glaube sei nicht lebendig und die Werke, auf welche Jakobus poche, könnten den Mangel der πίστις nicht ersetzen.“ Dem trete Jakobus in einer Reihe schlagender Antworten entgegen. Sein Gegner beruft sich auf seinen Glauben, während er selbst von diesem kein Aufhebens macht, sondern nur auf seine Werke hinweist. Wo ist nun der Existenzbeweis für diesen so gerühmten Glauben? Er kann nicht erbracht werden, während sich umgekehrt aus den vorhandenen Werken wohl nachweisen lässt, dass der Täter auch Glauben hat.

Das letztere ist gewiss richtig. Der Satz kann so paraphrasirt werden: zeige mir (du Vertreter des Glaubensstandpunktes, mir, dem Jakobus) deinen Glauben ohne die Werke (das kannst du eben nicht, weil Glaube ohne Werke nur eine leere Verstandesform ist, wie sie auch Dämonen haben können, die man nicht zeigen darf), so will ich dir aus meinen Werken den Glauben zeigen (wie ich es wohl kann, denn wo Werke sind, als die Seele, da ist auch der Glaube, als der Leib). Hier argumentirt also Jakobus mit der Darlegung, dass zwar, wo Werke seien, immer auch der Glaube sei, *nicht aber umgekehrt.* Aber wie sollte er diesen Gedanken mit den Worten einleiten: du hast Glauben und ich habe Werke, in welchem Satze in diesem Falle dann gerade das Gegenteil, die absolute Trennung von Glauben und Werken, behauptet wäre? Und überhaupt, was ist das für eine Willkür, hinter ἀλλ' ἐρεῖ τις einen ganzen langen Satz ausgefallen sein zu lassen, wovon die Textüberlieferung keine Spur bewahrt hätte? Was wäre das für ein neues Testament, in dem nach Belieben dergleichen Ver-

Digitized by Google

stümmelungen vorgekommen wären? Wir können diese halsbrecherische Vermutung solange nicht billigen, als eine Möglichkeit vorhanden ist, das, was da steht, befriedigend zu erklären.

Und das ist gar nicht so schwer. Schon *Kern* in seinem besonnenen und gründlichen Kommentar von 1838 hat den rechten Weg gezeigt. Er hat seine Erklärung nur leider selbst dadurch verdunkelt, dass er meint, man müsse den Satz *σὺ πίστιν ἔχεις* hypothetisch nehmen: *wenn* du Glauben hast, so habe auch ich Werke, wogegen man dann einwenden kann, dass der Satz hypothetische Form nicht habe. Das ist aber nicht einmal nötig, der Satz passt so wie er ist ganz gut zu dem Gedanken. Der *Gegner* (*ἀλλ' ἐρεῖ τις*) wendet ein: du, Jakobus hast Glauben, und auch ich habe Werke. Dass Jakobus den Glauben keineswegs verwirft, sondern ihm sein gutes Recht zuerkennt, zeigt der ganze Brief, zeigt namentlich auch der Anfang des betreffenden Kapitels: Brüder, verbindet den Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus nicht mit Augendienerei! Es wäre ganz falsch, wenn man vom Jakobusbriefe behaupten wollte, er halte nichts vom Glauben, im Gegenteil, er redet oft von ihm (1, 3 6. 2. 1. 5. 5, 15.) und schätzt ihn hoch. Weil er aber einen äusserlichen Begriff vom Glauben hat als einer blossen Verstandesform, in die erst das tätige Leben der christlichen Werke die Seele hineinlegt, so warnt er davor, den Glauben zur Hauptsache zu machen und die Werke erst aus ihm folgen zu lassen. Wohl folgt aus Werken auch immer der Glaube, aber nicht aus Glauben die Werke. Die Einheit der beiden ist so beschaffen, dass man das christliche Leben, so zu sagen, an dem Werk-Ende stets ergreifen und das Ganze dabei an sich ziehen kann, aber nicht auch am Glaubens-Ende. Da behält man den Glauben in der Hand als eine leere Hülse und die Werke, der Kern, entschlüpfen. Darum, wenn der Gegner sagt, du, Jakobus hast ja Glauben, was aus deinen ganzen Wesen hervorgeht, und damit auch Werke, und ebenso habe ich, der ich vom Glauben ausgehe, auch Werke, wir sind also im Grunde eins, nur dass ich mit dem einen Ende anfange und du mit dem andern, so bestreitet Jakobus diese Gleichberechtigung. Man kann wohl aus den Werken den Glauben erkennen, aber nicht vom Glauben auf die Werke schliessen. Dazu passen nun ganz die folgenden Exempel vom Glauben der Dämonen und von Abrahams Werkgerechtigkeit. So ist der Sinn dieser Stelle ein ganz guter und es braucht weiter kein Wort geändert zu werden, wenn man sie nur scharf im Zusammenhang auffasst.

Digitized by Google

Freilich ist dann aber damit auch unzweideutig gegeben, dass diese ganze Art der Beweisführung sich nur verstehen lässt, wenn die paulinischen Sätze vom Verhältnis zwischen Glauben und Gesetzeswerken zu Grunde liegen. Und zwar liegen sie schon nicht mehr in ihrer Reinheit und ihrem originalen Sinn zu Grunde, sondern so, wie die spätere Zeit sie verstanden oder missverstanden hat und wie das populäre Bewusstsein die paulinische Rechtfertigungslehre noch heute missversteht. Es ist mit Recht gesagt worden, dass die Polemik des Jakobus den Paulus *nicht trifft*, mit Recht hat aber *Schwegler* denen, die daraus auf Unbekanntschaft mit den paulinischen Briefen schliessen wollten, entgegengehalten, dass das durchaus nicht beweise, dass er ihn auch nicht habe *treffen wollen*. Dass der Glaube rechtfertige und nicht die Werke, hat seinen guten Sinn nur innerhalb der originalen paulinischen Auffassung des Glaubens als des subjektiven Faktors im Heilsprozess, während das, was die grosse Menge „Glauben" nennt, die Annahme gewisser religiöser Wahrheiten, diese Kraft nicht besitzt. Wenn ihm doch solche Bedeutung zugeschrieben wird, so ist die Polemik des Jakobus dagegen in ihrem Rechte, und so tritt sie in dem Abschnitt unseres Briefes, den wir besprochen, auch wirklich auf.

Damit ist nun aber in der Frage, die Spitta aufgeworfen hat, die Hauptentscheidung gewonnen. *Nur ein Christ, nicht ein Jude*, konnte in dieser Weise mit der Lehre der paulinischen Briefe sich auseinandersetzen, das ist klar. Ein Jude hätte ganz anders geredet, er hätte nicht nur teilweise, sondern ganz und gar den paulinischen Standpunkt bestritten. Überhaupt aber würde ein Jude sich um die Wahrheit oder Unwahrheit eines paulinischen Theologumenons nicht so gekümmert haben, er hätte die ganze Festung von aussen her bestürmt, während der Jakobus des Briefes in der Festung drinnen ist und im Innern eine ihm verkehrt angelegt scheinende Schanze ändern will.

Das Übrige ergibt sich von da aus von selber. Dass das Beispiel von Abraham, das 2, 21. 23 verwendet wird, auf Röm. 4, 3, Gal. 3, 6 zurückgeht, ist klar und dass das fernere von der Rahab 2, 25 auf Kenntnis des Hebräerbriefes (Hebr. 11, 31) schliessen lässt, hat man ebenfalls längst gesehen.

Neben diesem Hauptgrunde, aus dem Spitta's Ansicht verworfen werden muss, legen wir auf einige andere, die mehr untergeordneter Art sind, wenig Gewicht. Nur die Momente, die in *der Adresse* des Briefes liegen, sollen noch kurz hervorgehoben werden.

Schon *van Manen* hat mit Recht darauf hingewiesen (Tijd-

Digitized by Google

schrift 413 f.), dass die Briefform für derartige Schriften belehrenden und ermahnenden Inhalts der christlichen, nicht aber der jüdischen Litteratur eigen ist. Wir fügen hinzu, dass auch die Bezeichnung der Adressaten *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*, trotz ihres jüdischen Scheines, nur christlich verstanden einen rechten Sinn hat. Ein Jude hätte sich wohl schwerlich nur an seine Volksgenossen in der Heidenwelt gewandt, sondern einfach an sein ganzes Volk. Die Juden in der Diaspora waren verhältnismässig besser daran, als die in der Heimat, sie lebten unter dem Schutz römischer Gesetze und Privilegien, von denen Josephus (Ant. XIV, 10 und XVI, 6) eine ganze Reihe anführt, und *allgemeine* Verfolgungen um ihrer Religion willen, wie sie unser Brief voraussetzt, kamen in jener Zeit, wo der Brief geschrieben sein müsste, d. i. kurz vor der Geburt Christi, nicht vor. Dagegen die Christen wurden um ihres Glaubens willen verfolgt, und dass sie symbolisch als das Gottesvolk in der Zerstreuung, das nach alttestamentlichem Vorbild aus zwölf Stämmen besteht, bezeichnet werden konnten, lehrt der ähnliche Ausdruck in der Adresse des ersten Petrusbriefes, wo *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς* von Allen christlich verstanden werden.

Und wer sollte dieser unbekannte Jude Jakobus gewesen sein, der da einen solchen Brief an seine Stammesgenossen geschrieben hätte? Man würde doch irgend eine nähere Bezeichnung erwarten, wie z. B. der Prolog zum Buche Sirach über dessen Persönlichkeit ausführlich Auskunft gibt. Dagegen unter den Christen war der Name Jakobus bekannt und verehrt genug, es dachte da ein Jeder gleich an das berühmte Haupt der Gemeinde zu Jerusalem. Auch die Adresse des Judasbriefes zeugt noch für das christliche Bekenntnis dieses Jakobus. Denn wenn sich da Judas in ungewöhnlicher Weise nicht nur Knecht Jesu Christi, sondern auch *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* nennt, so meint er sicherlich keinen andern Jakobus als eben den aus seinem Briefe den Christen schon bekannten. Dass Jakobus und Judas Brüder Jesu waren, lehren uns ja die Evangelien (Matth. 13, 55, Mark. 6, 3). Der Judasbrief ist aber in seinem ganzen Inhalte christlich und nicht jüdisch, wie auch Spitta anerkennt, der ihn ja sogar in das apostolische Zeitalter versetzt und an Judenchristen gerichtet sein lässt, allerdings mit der Reserve, dass es dahingestellt bleibe, ob der in der Adresse mitgenannte Jakobus der Bruder des Herrn sei, oder ein anderer (der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas S. 472, 483). Hat nun schon die Adresse des Judasbriefes zur Voraussetzung, dass der Jakobusbrief als christliche Schrift an christliche Leser gerichtet war, so wird die

Digitized by Google

Hypothese, der letztere sei als eine jüdische Schrift von einem Christen zurechtgemacht und in das neue Testament aufgenommen worden, beinahe zur Unmöglichkeit.

Wir können also die Spitta'sche Meinung für nichts anderes halten, als für einen *starken Missgriff*. Der Jakobusbrief ist christlich, wenn er auch nicht viel von Jesus Christus redet. Er gehört nicht zu denen, die Herr, Herr sagen, aber den Willen des himmlischen Vaters nicht tun. Er ist trotzdem voll christlichen Geistes, freilich in der Art des Judenchristentums, nicht des Paulinismus. Und zwar des Judenchristentums, das schon seine ursprünglichen Ecken und Kanten abgeschliffen hatte, und in einfacher Moral und monotheistischem Glauben einen besonderen Typus des Christentums darstellte. So dürfte am richtigsten *Pfleiderer* (Urchristentum 866 f.) die Zeit des Briefes bestimmt haben, indem er ihn tief ins zweite Jahrhundert hinabweist, in die Nähe des Hermas-Hirten und die in ihm ausgesprochene Richtung als das im Übergang zum Katholizismus stehende Judenchristentum bezeichnet. Dass auch in dieser Zeit noch die Lehre Jesu so einfach und praktisch aufgefasst werden konnte, lehrt unter andern die erste Apologie Justins des Märtyrers.

Hat nun Spitta durch seine Hypothese das historische Verständnis des Jakobusbriefes nicht gefördert, sondern nur verwirrt, so sind wir ihm doch zu Dank verpflichtet für den Nachweis der reichen literarischen Beziehungen, in denen dieser Brief mitteninne steht. Dadurch ist unsere Kenntnis des Urchristentums immerhin bereichert worden und wir sehen nun um so besser, dass auch die neutestamentlichen Schriften Produkte einer Epoche blühender Litteratur sind, deren Verbindungsfäden ein dichtgewirktes Netz über die damalige Geisteswelt spannen.

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

Die Staatskirche und das Volkselend. Pastorenbriefe, herausgegeben von A. M. Zürich 1897. Verlags-Magazin (J. Schabelitz). 8°. 76 S. M. 1.—. In Form eines Briefwechsels erhärtet ein Pastor seinem ältern Amtskollegen gegenüber, warum er es nicht bloss als sein Recht, sondern selbst als seine Pflicht erachte, ein sozialer Pfarrer zu sein. Die kurze Schrift gibt Stoff zum Nachdenken.

Dr. Carl Manchot, Pastor in Hamburg. *Der Christus Michelangelos S. Maria sopra Minerva in Rom.* Hamburg. Verlagsanstalt und Druckerei

Digitized by Google

A.-G. (vorm. J. F. Richter). gr. 8°. S. 37. M. 1. Diese zuerst in der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge erschienene Broschüre macht uns auf ein Marmor-Bildwerk aufmerksam, das Beachtung im hohen Masse verdient. Die verschiedenen Urteile, die über dasselbe ergangen sind, beweisen am besten seine originelle Eigenart. Der Broschüre sind drei sauber ausgeführte Autotypien beigegeben.

Vollbibel, Schulbibel, biblisches Lesebuch? Zehn Sätze über die Schulbibelfrage von Lic. theol. *Richard Locke.* — gr. 8°. S. 39. Gotha b. Gust. Schlössmann, 1898. — 80 Pf.

Der Verfasser unterscheidet zwischen *Schulbibel,* als einem Bibelauszug, der sämtliche wichtigen wesentlichen Bestandteile der Bibel enthält und zwischen *biblischem Lesebuch,* das nicht alle wichtigen Bestandteile, sondern nur eine Auswahl derselben bietet. In der Hauptsache stimmen zwar alle Schulbibeln darin überein, dass sie für die Jugend anstössige und andere für sie nicht verwendbare Partien weglassen. Verfasser nennt die Schulbibel — nicht das biblische Lesebuch — der Bremischen Bibelgesellschaft die beste der vorhandenen Schulbibeln. Je besser, zweckmässiger und reichhaltiger eine solche sei, um so mehr habe sie Anwartschaft, auch Familienbibel zu werden und die Vollbibel zu verdrängen. Darin aber liege eine Gefahr für die evangelische Kirche und es sei daher die Einführung der Schulbibel von dieser Seise nicht zu billigen. Aber auch die evangelische Schule habe darauf zu verzichten. Die sittliche Gefahr, welche für die Kinder aus den sog. „anstössigen Stellen" sich ergibt, will der Verfasser nicht unter- aber auch nicht überschätzen. Durch geschickten pädagogischen Takt lasse sich dieselbe heben. Müsste ein Ersatz für die Vollbibel in der Schule eintreten, wäre solcher in dem biblischen Lesebuch zu suchen, aber auch dieses sei zu umgehen, weil hernach der Übergang zur Vollbibel nur schwer zu bewerkstelligen sei.

Die vom Verfasser hier aufgestossene Frage ist noch immer Gegenstand lebhafter Kontroverse. Auch der Verfasser kommt, trotz seiner ruhigen Auseinandersetzung über gewisse Schwierigkeiten nicht hinweg; z. B. nicht darüber, wie die Vollbibel beständig durch die Kinder den vielleicht weiten Schulweg mitgenommen werden könne. Es sei denn, dass es den Eltern wirklich möglich sei, den Kindern neben der Hausbibel noch eine Vollbibel anzuschaffen, die sie in der Schule belassen können. Wenn aber vielleicht zwei oder drei Kinder der nämlichen Familie verschiedene Schulhäuser besuchen? Verfasser findet ferner eine Gefahr für die evangelische Kirche darin, wenn das Lesebuch aufkommt, selbst dann, wenn das Lesebuch auf das alte Testament beschränkt würde und nach Vorschlag der Eisenacher Kirchenkonferenz demselben das *ganze* neue Testament mit samt den Psalmen beigegeben würde. Was haben denn, fragen wir alles Ernstes, manche Bücher des alten Testamentes mit dem Bestand der evangelischen Kirche zu tun? Und ist nicht gerade ein Lesebuch mit gut ausgewählten Abschnitten dazu angetan, den jungen Leser auf die Schönheiten der heiligen Schrift überhaupt hinzuweisen und ihn begierig zu machen, dieselbe im vollen Umfang kennen zu lernen? Wir haben wenigstens beim Gebrauch deutscher Lesebücher in der Schule nie den Eindruck empfangen, als seien wir um der darin enthaltenen Auszüge willen davon dispensirt, die Klassiker selbst näher kennen zu lernen. Wohl aber wünschten wir den einen und andern darum ganz zu lesen, weil uns die im Lesebuch dargebotenen Proben so ausserordentlich gefielen. Jedenfalls ist der Umstand, dass wir die Bibel zunächst in den ausgewählten Abschnitten eines Lesebuches kennen lernen, noch lange kein Grund, deswegen später die Vollbibel zu ignoriren. Wohl aber bleibt das gewichtige Bedenken bestehen,

Digitized by Google

dass man die so vielfachen anstössigen Berichte in der Vollbibel den Kindern *nicht* in die Hand gebe. Denn diese Abschnitte werden eben doch in einem Alter, in dem es sich noch nicht gehört, von den Kindern mit Vorliebe nachgeschlagen.

Uns scheint keinen Augenblick zweifelhaft zu sein, dass die Lösung der vorliegenden pädagogischen Frage durch die Form des biblischen Lesebuches geschehen muss und wir stehen nicht an, auch das neueste, von uns selbst herausgegebene *Illustrirte biblische Lesebuch, Altes Testament*, bei Müller-Werder, Zürich, erschienene, eingehender Prüfung zu empfehlen. (Red.)

„Mancherlei Gaben und Ein Geist“, homiletische Monatsschrift, begründet von † Emil Ohly, unter Mitwirkung vieler namhafter Prediger, herausgegeben von Adolf Ohly, evang. Pfarrer in Ginsheim a. Rh. bei Mainz. 38. Jahrgang. Erscheint bei Greiner & Pfeiffer in Stuttgart. Jährl. 12 Hefte von ca. 58 Bogen gr. 8°. Preis vierteljährlich M. 2.—. Dieses homiletische Werk erscheint von diesem Jahrgange an in veränderter Gestalt. Es werden anstatt wie bisher 4 Hefte, fortan deren 12, beginnend mit Oktober, herausgegeben. Der Anschluss an den Verlauf des Kirchenjahres wird beibehalten, die Anordnung des Stoffes im grossen und ganzen dieselbe bleiben. Der neue Jahrgang wird an Perikopenreihen enthalten: Ausgeführte Entwürfe über sämtliche altkirchlichen Episteln, über sämtliche Evangelien des II. Württemberger Perikopenjahrgangs, über sämtliche Texte des III. Jahrgangs der neuen Sächsischen Perikopen, und kurzgefasste Entwürfe über sämtliche alttestamentlichen Texte der Bayrischen Perikopen von Thomasius. Die Rubrik „Freier Text“ kommt als stehende Rubrik in Wegfall; hingegen werden an Sonn- und Festtagen, für welche es besonders empfehlenswert erscheint, immer noch Entwürfe über freie Texte eingelegt. Ganze Predigten werden in grösserer Zahl als bisher erscheinen und jedes Heft wird mit einer Abhandlung aus dem Gebiete der praktischen Theologie, oder mit dem Lebensbilde eines bedeutenden Theologen beginnen. Auch wird der bisher im Anhange jeden Heftes zugefügte Stoff: Bearbeitung ganzer biblischer Abschnitte für Predigten und Bibelstunden, bestimmte Predigtcyklen in Entwürfen etc., namentlich mit Berücksichtigung des Alten Testaments unverkürzt geboten werden. Die Kasualien werden als Anhang in bestimmter Ordnung beigegeben. Die Reichhaltigkeit an Kasualreden und Predigten wird gegen bisher vermehrt werden. Die Hefte mit Anhang für Advents-, Passions- und Trinitatiszeit sollen früh genug vor Beginn dieser Zeiten zur Ausgabe kommen. Das Werk, das in seiner frühern Erscheinungsweise schon so viele offene Türen fand, wird in dieser neuen Form in erhöhtem Mass sich die Sympathien der in der Praxis stehenden Theologen erwerben.

Griechisches, griechisch-deutsches und deutsches Testament der **Privilegierten Württ. Bibelanstalt in Stuttgart.**

1) *griechisch* brosch. 70 Pf., geb. in Lederleinen Mk. 1.—, biegsam geb. in Chagrinleder Mk. 1.80, mit Goldschnitt Mk. 2.50. Dasselbe in 2 Teil. in Lederleinen geb. à 70 Pf.
2) *griechisch mit freibleibender rechter Seite* auf Schreibpapier gedruckt, brosch. Mk. 1.30, in Lederl. Mk. 1.75, biegsam in Chagrinl. Mk. 2.70, mit Goldschn. Mk. 3.50. Dasselbe in 2 Teil. in Lederl. Mk. 2.80.
3) *in 10 einzelne Teile* biegs. in Leinw. geb. à 20 Pf., alle 10 Bändchen zus. in Futteral Mk. 2.30.
4) *griechisch-deutsch* in Lederl. geb. Mk. 1.60, biegs. in Chagrinl. geb. Mk. 2.50, mit Goldsch. Mk. 3.20.
5) *deutsch* in Lederl. geb. 60 Pf., *mit Psalmen* in Lederl. 70 Pf., biegs. in Chagrinl. Mk. 1.50, mit Goldsch. Mk. 2.20.

Digitized by Google

Diese Ausgaben des griechischen und griechisch-deutschen Neuen Testaments treten 1) an die Stelle der 1853 von der Württ. Bibelanstalt veröffentlichten deutsch-griechischen Ausgabe, welche längst vergriffen ist, 2) an die Stelle der 1880 von Riggenbach und Stockmeyer bearbeiteten griechischen Ausgabe der Basler Bibelgesellschaft, welche gleichfalls vergriffen ist und nicht mehr aufgelegt wird und sie sucht 3) die Ausgaben der englischen Bibelgesellschaft zu ersetzen, welche zwar schön, handlich und billig sind, aber noch immer den sogenannten textus receptus mit den Lesefehlern des Erasmus von 1516 wiederholen.

Von diesen englischen Ausgaben abgesehen, gibt es zur Zeit in Deutschland keine griechisch-deutsche Ausgabe in Taschenformat. Die grössere Diglotte von O. v. Gebhardt kostet geb. 6 bis 9 Mk. und gibt ausserdem den deutschen Text noch nach der Revision von 1876, nicht nach der von 1892. Ebenso empfahl sich eine Taschenausgabe des griechischen Textes für sich allein, da z. B. in den gegenwärtigen kleineren Ausgaben die bei den Evangelien doch unentbehrlichen Parallelstellen vielfach fehlen. Auch eine Ausgabe des deutschen Neuen Testaments ohne Versdruck war bis jetzt nicht vorhanden, etwa die von „Stage“ ausgenommen. So kam die Württ. Bibelgesellschaft indertat einem Bedürfnis entgegen, wenn sie eine Ausgabe veranstaltete, die mit den Vorzügen handlichen Formats, schöner Ausstattung, praktischer Einrichtung und billigem Preise den einer guten Textgestaltung vereinigt.

Es erschien hiebei angezeigt, die zur Zeit als die besten anerkannten Ausgaben zu Grund zu legen, diejenigen von Tischendorf und Westcott-Hort. Zu diesen wurde das Resultant Greek Testament von Weymouth beigezogen, der für seinen Text mehr als zehn der bewährtesten Ausgaben der Neuzeit verglichen hat (z. B. Lachmann, Tregelles, Lightfoot Ellicott, die Basler, die des englischen Revisionskomitees). Unmittelbar unter dem Text sind sämtliche Abweichungen dieser Ausgaben verzeichnet, auch wichtigere Interpunktionsverschiedenheiten, ebenso die noteworthy rejected readings, welche Westcott-Hort in den Anhang verwiesen haben, und die O. v. Gebhardt in seiner grösseren und kleineren Ausgabe des Tischendorfschen Textes teilweise ausgeschlossen hat. Für den 2. Teil des Neuen Testaments sind unter dem Text auch noch sämtliche Lesarten verzeichnet, durch welche sich die noch unvollendete Ausgabe von Bernhard Weiss (Leipzig 1895. 1896) von dieser Ausgabe unterscheidet. Die Ausgabe bietet also die drei bezw. vier Texte von Tischendorf, Westcott-Hort, Weymouth und Weiss. Daneben schien es unerlässlich, wenigstens die sachlich bedeutsameren, in den genannten Ausgaben nicht vertretenen Lesarten der wichtigeren Handschriften, namentlich des Codex Bezä beizufügen. Sie sind in der Hauptsache dem Apparat von Tischendorfs editio octava critica maior entnommen. Der Text dieser Ausgabe wird das Mark der bewährtesten Ausgaben, der untere Rand aber eine Auswahl wichtiger Varianten bieten. Am äusseren Rand des griechischen Textes sind sämtliche Parallelstellen der deutschen Ausgaben, samt den von Westcott-Hort und Tischendorf-Gebhardt verzeichneten alttestamentlichen Stellen aufgeführt und durch weitere Verweisungen vermehrt. Für die gewöhnliche Textschrift wurde eine neue schöne Type geschnitten.

Der dem griechischen Text gegenübergestellte deutsche Text ist ein Abdruck des im Auftrag der deutsch-evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehenen Textes von 1892 (nach den Stuttgarter Ausgaben). Ihm sämtliche sachliche Abweichungen des alten Luthertextes, nach der Originalausgabe von 1545 zu unterlegen, schien um so angezeigter, als mit der zunehmenden Verbreitung des durchgesehenen Textes die ursprüngliche Gestalt der lutherischen

Digitized by Google

Übersetzung weniger zugänglich wird. Die Bearbeitung wurde von Prof. *D Eberh. Nestle* in Ulm durchgeführt.

Die bei so guter wissenschaftlicher Fundirung zugleich noch recht geschmackvoll ausgestatteten Ausgaben werden, wie in theologischen Kreisen überhaupt, so besonders bei den Herren Studirenden günstige Aufnahme finden. Sämtliche Ausgaben sind sehr billig.

Theologischer Jahresbericht. Unter Mitwirkung von Dreyer, Ehlers, Everling, Ficker, Furrer, Hasenclever, Hegler, Kind, Kohlschmidt, Loesche, Lüdemann, Marbach, Mayer, Plöthner, Siegfried, Spitta, Sulze, Troeltsch, Woltersdorf herausgegeben von Dr. *H. Holtzmann*, Professor in Strassburg, Elsass und Dr. *G. Krüger*, Professor in Giessen. 16. Band, enthaltend die Litteratur des Jahres 1896. Subskriptionspreis 20 Mk. Einzelpreis 25 Mk. Berlin und Braunschweig 1897. C. A. Schwetschke und Sohn.

Dieser Jahresbericht ist wieder zu einem stattlichen Band von 779 S. gr. 8° herangewachsen, zu welchem erst noch ein 92 Seiten starkes Register hinzukommt. Wer diese in einem Jahr erschienene theologische Litteratur überblickt, wird wohl nicht mehr daran zweifeln wollen, dass die Theologie wirklich eine Wissenschaft und zwar mit ihren Hülfswissenschaften eine recht umfangreiche darstellt. Die Sichtung dieser Materialien ist keine leichte und wir müssen es den Herausgebern Dank wissen, dass sie sich mit einer fast durchweg musterhaften Zuverlässigkeit dieser Aufgabe unterziehen. Man findet beim Durchblättern des Berichtes gar manches, was man darin nicht erwartete. Das Bestreben, vollständig zu sein, wird einem schon klar, wenn man nur die Überschriften der einzelnen Haupt- und Untergebiete durchgeht, die zur Behandlung kommen. Ist es nun vielleicht auch nicht jedem einzelnen Theologen möglich, sich den Bericht anzuschaffen, sollte derselbe wenigstens in keiner Kapitelsbibliothek fehlen.

Zum Gedächtnis Richard Rothe's.

Am 28. Januar 1899 sind hundert Jahre seit der Geburt Richard Rothe's verflossen. Die theologische Fakultät Heidelberg, welcher der grösste Teil von Rothe's akademischer Tätigkeit angehörte, wird diesen Tag durch eine Gedächtnisfeier begehen. Zugleich soll eine Büste Rothe's aufgestellt werden. Ein Aufruf, der von einer grossen Anzahl von Theologen aller Richtungen aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, den Niederlanden, Frankreich unterzeichnet ist, ladet zu Beiträgen für dieses Denkmal des grossen Theologen ein, in welchem, wie es in dem Aufrufe mit Recht heisst, „die Vereinigung tiefster christlicher Frömmigkeit mit der Freiheit wissenschaftlichen Forschens wahrhaft klassische Gestalt gewonnen hat.“ Aus der Schweiz stehen folgende Namen unter dem Aufruf: Dr. von Orelli, Prof., Basel; Dr. P. Schmidt, Prof., Basel; Dr. Kesselring, Prof., Zürich; Dr. Schmiedel, Prof., Zürich; Dr. E. Müller, Prof., Bern. Diese Herren sind natürlich sämtlich zur Übermittlung von Beiträgen bereit. Kassenführer ist Herr Dr. jur. Joh. Weber, Ziegelhäuser Landstrasse 2, Heidelberg. Im August sollen die Sammlungen abgeschlossen werden.*) Wir zweifeln nicht, dass auch in der Schweiz manche Verehrer Rothe's sich mit Freuden an derselben beteiligen werden.

*) Wir zweifeln nicht, dass auch nachträglich eingehende Gaben noch gerne angenommen werden.

Digitized by Google

Der Katholizismus als Prinzip des Rückschrittes für das Christentum und den Staat,
sowie als Hemmnis für die Vernunft und das Wahrheitsgefühl.

Von Rudolf Schoeller in Zürich.

(Schluss)

IV.

Die Frage, ob eine durch Menschen vertretene Behörde über religiöse Angelegenheiten zu entscheiden habe, als eine der Hauptfragen bei jeder Religion. — Das Fortschrittsprinzip bezüglich der Religion in der heidenchristlichen Welt viele Jahrzehnte hindurch in voller Geltung.

So viel wir Christen nach dem Vorstehenden auch dem Apostel Paulus zu danken haben, so bleibt für die christliche Religion doch nur ihr Stifter, Christus, massgebend. Wir müssen also von der Überlieferung des Erstern nochmals prüfend zu der von Christus hinterlassenen Lehre zurückkehren. Indem wir dies tun, wollen wir uns sogleich zu der Hauptfrage wenden, die für jede Religion schliesslich die entscheidende ist. Diese Frage geht in ihrem wesentlichen Inhalte dahin: Soll durch die Religion eine durch Menschen vertretene Behörde in's Leben gerufen werden, welche auf Grund von Religionsschriften oder infolge der „Tradition“ über das religiöse Bekenntnis oder über den Inhalt und die Form der Religion für deren Angehörige in massgebender Weise zu entscheiden hat?

Bei allen Religionen, für welche diese Frage bejaht wird, kommt es auf den ursprünglichen Inhalt der Religion wenig an. Denn die Behörde, welche in massgebender Weise zu entscheiden hat, sorgt dann dafür, dass der ursprüngliche Inhalt, soweit es ihr noch wünschenswert erscheint, allmählich so umgebildet wird, wie sie es für ihre beherrschende Stellung als zweckmässig erachtet. *Danach werden die Menschen von den Vertretern der*

Digitized by Google

Überlieferung immer schärfer in zwei Klassen geschieden. Die eine Klasse wird von denen gebildet, die sich von den zünftigen Vertretern der Überlieferung leiten und benutzen lassen. Von dem Gehorsam gegen die Hierarchen wird alle Tugend abhängig erklärt: die religiöse Selbständigkeit wird aufgehoben; und da es ohne diese auch keine wirklich selbständige Gesinnung, sondern nur mehr oder weniger Eifer in der Folgsamkeit oder Unfolgsamkeit gegen die zünftigen Vertreter der Überlieferung giebt, so wird von diesen weder mit Versprechungen für den Eifer in der Folgsamkeit noch mit Drohungen für Unfolgsamkeit gespart. Immerhin kann die letztere, selbst wenn sie schlimmer Art ist, nach den Bestimmungen der zünftigen Vertreter der Überlieferung mehr oder weniger leicht gesühnt werden, wenn sie nicht *von solchen herrührt, die prinzipiell die unbedingte Verpflichtung zur Folgsamkeit gegen die Überlieferung und deren zünftige Vertreter verwerfen. Denn für diese Menschen, welche die zweite Klasse bilden,* muss die verpflichtende Überlieferung besondere Gesetze aufnehmen, die gegen sie den Hass und die Verfolgung schüren. Dies ergiebt sich stets als die notwendige Folge der zunehmenden Macht der zünftigen Vertreter einer religiösen Überlieferung, die als unbedingt verpflichtend angesehen werden soll. Für den berüchtigten Gefangenen und Mörder Barabbas die Freigebung zu erbitten, fällt den zünftigen Vertretern der Überlieferung und ihren folgsamen Genossen leicht[1], da es sich um die Wahl zwischen ihm und Christus handelt. Denn Christus gehört nach dem Urteil der zünftigen Vertreter der Überlieferung in jene zweite Klasse der Menschen. Mag auch die ursprüngliche Überlieferung die allgemeine Menschenliebe geboten haben, so wird sie mit der zunehmenden Macht der zünftigen Vertreter doch mehr und mehr durch Zusätze und erkünstelte Auslegung so umgebildet, dass die, welche sich der Überlieferung nicht unterwerfen, als Unfolgsame gegen die Gebote Gottes erscheinen, welche den Hass und die Verfolgung bis zur schlimmsten Todesstrafe von Rechts wegen verdienen, sodass selbst der Kreuzestod eines Christus den mittelst der religiösen Überlieferung Beherrschten nur als etwas Gerechtes und dem Willen Gottes Entsprechendes erscheint. So wird die Überlieferung, wo sie zur Anerkennung und Geltung gelangt, zum Gesetz und sie beraubt so auch den Staat der ihm von Rechts wegen zustehenden gesetzgebenden Gewalt.

Wenn es innerhalb einer Religionsgemeinschaft eine durch Menschen vertretene Behörde giebt, welche für weite Kreise über

---

[1] Matth. XXVII, 17/20. Joh. XVIII, 39/40.

Digitized by Google

religiöse Angelegenheiten in massgebender Weise zu entscheiden hat, so wird stets im Machtbereiche dieser Behörde das Prinzip des Fortschrittes, wenn nicht aufgehoben, so doch in erheblicher Weise eingeengt; es kann dann, wie es geschehen ist, ein Sokrates zum Tode verurteilt, ein Christus gekreuzigt und ein Galiläi durch die Inquisition in der Fortsetzung und Verbreitung seiner Forschungen gehindert werden.

Die Hauptfrage bezüglich des Christentums geht also dahin: Hat Christus eine durch Menschen vertretene Behörde in's Leben rufen wollen, welche *auf Grund von Religionsschriften oder infolge der „Tradition“* über das religiöse Bekenntnis, über die Pflichten der Christen oder über die Kultusübungen der christlichen Religion in massgebender Weise zu entscheiden hat?

Da Christus selbst keine eigenhändig geschriebene Überlieferung hinterliess, so ist die nächste Frage, ob er eine der *bestehenden* religiösen Überlieferungen als für die Christen unbedingt verpflichtend erklärt hat?

Von den damals vorhandenen Überlieferungen kam hierbei allein die jüdische in Betracht. Indem Christus aber den Pharisäern und Schriftgelehrten vorwarf[1]), dass sie von Gottes Geboten abwichen, um *ihre Menschensatzungen* durchzusetzen, hat er diese Überlieferung als eine zu sichtende bezeichnet. Christus hat aber weder eine Person, noch eine Vereinigung von Personen mit einer für die Christen massgebenden Bereinigung der jüdischen Überlieferung betraut. Er hat vielmehr gelehrt,[2]) *dass das ganze Gesetz und die Propheten an den beiden massgebenden christlichen Geboten der Liebe hange.* Durch sein Leben und Sterben hat Christus *diese* Lehre bestätigt, aber damit auch jeden Gedanken zurückgewiesen, wonach eine *vorhandene schriftliche Überlieferung als unbedingt verpflichtend für seine Gläubigen* zu betrachten sei.

Die zweite Frage ist: Hat Christus gewollt, dass eine schriftliche Überlieferung, welche die Christen als unbedingt verpflichtend ansehen sollten, neu erstellt werde?

Es konnte nicht fehlen, dass viele von denen, die von Jesu Lehre und von seinem einzig dastehenden Leben und Sterben auf's Tiefste ergriffen waren, es als die schönste Lebensaufgabe betrachteten, ihr Wissen über Christus der emporwachsenden Jugend und den nachfolgenden Generationen schriftl'ch mitzuteilen. Im ersten Jahrhundert nach dem Tode Jesu sind denn auch ausser den vier Evangelien des neuen Testamentes noch verschiedene derartige Aufzeichnungen verfasst worden. *Aber niemand, weder*

[1]) Matth. VII, 1/9. Vergl. auch Apostelg. XV, 10 und S. 148/150 der theolog. Zeitschrift. [2]) Matth. XXII, 37/40.

Digitized by Google

eine Person, noch eine Behörde, war von Christus bevollmächtigt worden, eine schriftliche Überlieferung, welche die Christen als unbedingt verpflichtend betrachten sollten, zu verfassen.

Es kommt nun schliesslich noch die Frage: Hat Christus eine durch Menschen vertretene Behörde in's Leben rufen wollen, welche in Folge der „Tradition“ über das religiöse Bekenntnis, über die Pflichten der Christen oder über die Formalien der christlichen Religion in massgebender Weise zu entscheiden habe. Diese Frage ist bereits im Vorausgehenden gebührender Weise verneint worden. Nie zeigte Christus die Neigung, aus den zur Verbreitung seiner Lehre gewählten Jüngern eine die Christenheit beherrschende geschlossene Korporation zu bilden.[1]) Unter den Aposteln war einer, der ihn verriet. Und mit den gleichen Befugnissen und Anleitungen, mit denen er die Aposel zu seinen Lebzeiten aussandte, schickte er bald nachher noch 70 andere Jünger aus.[2]) Auch waren es nach dem Tode Christi nicht nur die Apostelschüler Jesu, welche das Christentum weiterverbreiteten.[3]) Und die Evangelisten gehörten wenigstens teilweise nicht zu den Aposteln. Insbesondere zeigt aber das durchaus selbständige Verhalten des Apostels Paulus, dass weder ohne ihn noch mit ihm nach dem Tode Christi eine in sich abgeschlossene Korporation zur massgebenden Verbreitung der Lehre Christi vorhanden war. Keiner von den vielen Jüngern Christi, die sich mit dieser Verbreitung befassten, hatte von ihm den Auftrag, dies in der Form zu tun, dass ein Zweifel nicht statthaft sei.[4]) Wie die Apostel manche Zurechtweisung von Christus erhielten, so waren auch nach seinem Tode die Ansichten der Apostel darüber, welches Verhalten dem Willen Jesu am besten entspräche, nicht immer die gleichen. Zur Zeit der Apostel bestand dieserhalb eine tiefgehende Meinungsverschiedenheit in der Christenheit. Selbst der zuerst erwählte Apostel Petrus wechselte sein Verhalten und liess es durch andere Personen beeinflussen. Die Freiheit der Wechselwirkung zwischen der individuellen und allgemeinen Vernunft in religiöser Hinsicht, die Jesus ununterbrochen durch sein Beispiel hochgehalten hatte, sollten seine Jünger ebenfalls in Ehren halten. Nur durch die freie Wechselwirkung der Vernunft zwischen sich und den zu Bekehrenden sollten sie seiner Religion Anhänger zuführen. Und da ihnen dabei ausdrücklich jedes Streben nach religiöser Beherrschung verboten blieb[5]), so konnte Christus auch keine An-

---

[1]) Matth. XX, 24/28. Markus IX, 33/40. X, 35/45. Lukas IX, 46/50. XXII. 24/26. [2]) Lukas IX, 1/6. X. 1/17. [3]) Apostelg. VIII, 4. [4]) Matth. XVI. 23. XVIII, 1/3. Markus VII, 18. Gal. II. 6/14 u. a. [5]) Markus IX, 33/40. X. 35/45. Luk. IX, 46/50. XXII, 24/26.

Digitized by Google

ordnung zu einer äussern Kirchenleitung treffen wollen. Es sollte nicht einmal der äussern Gewalt mit Gewalt entgegen getreten werden.[1]) In Übereinstimmung hiermit enthalten die ältesten christlichen schriftlichen Überlieferungen wohl eine Bezugnahme auf die Jerusalemer Versuche zur Vermittlung zwischen Juden- und Heidenchristen, sie lassen aber die Gewissen frei von jeder kirchlichen Beherrschung.[2]) Und auch die mehrfachen Vorwürfe in der Offenbarung Johannes richten sich direkt an die einzelnen der sieben Kirchen (*ἐκκλησίαι*) in Asien, ohne der Aufsicht einer leitenden Kirche, welche über jene zu wachen hätte, zu gedenken.[3])

Christus hat also weder eine von ihm eigenhändig geschriebene Überlieferung hinterlassen, noch hat er eine vorhandene schriftliche Überlieferung als unbedingt verpflichtend für seine Gläubigen betrachtet, noch hat er eine Person oder eine Behörde bevollmächtigt, eine schriftliche Überlieferung, welche die Christen als unbedingt verpflichtend betrachten sollten, zu verfassen, noch hat er eine durch Menschen vertretene Behörde ins Leben rufen wollen, welche im Anschlusse an die „Tradition" oder aus irgend welchem andern Grunde über die Pflichten der Christen oder über die Formalien der christlichen Religion in massgebender Weise zu entscheiden habe.

Christus wollte der *alleinige* Meister und Lehrer der Gläubigen bleiben[4]); als Norm für diese erweist sich also die *frei zu gebende* und *frei aufzunehmende Überlieferung seines Vorbildes und seiner Lehre.* Nach allen Überlieferungen zeigt aber das *Beispiel* Christi ein in religiöser Selbständigkeit geführtes und in unergründlicher Liebe dem Wohle der Menschheit gewidmetes Leben; es zeigt uns, in welcher Weise wir bemüht bleiben sollen, als religiöse Menschen dem Prinzipe des Fortschrittes unsere schwachen Kräfte zu widmen. Ein entgegengesetztes Beispiel lieferten die Pharisäer und Schriftgelehrten. In den Reden gegen sie hat Christus wohl häufig von Scheinheiligen und Heuchlern gesprochen, aber den Ausdruck Häretiker oder Ketzer hat er nie gebraucht.[5]) Er hätte dessen Verwendung auch nicht von seinen Jüngern geduldet, da er ihn (gegenüber der jüdischen Religion) zunächst auf sich selbst hätte anwenden müssen. Und dennoch hat Christus im Gehorsam und in der Ergebenheit gegen Gott das allen Menschen voranleuchtende Beispiel gegeben. Wer also sucht, Christus möglichst nachzufolgen und demnach für die uneingeschränkte freie Wechselwirkung der individuellen und allgemeinen Vernunft auch bezüglich der Religion eintritt, der hat

[1]) Matth. XXVI, 51/53. Joh. XVIII, 10/11. [2]) I. Kor. VIII. 8/13 u. a. [3]) Offenb. Joh. I, 4. II, 4/5, 14/16 etc. [4]) Matth. XXIII, 8 u. 10. [5]) Vergl. u. a. Matth. VI, 16 u. 18. XIII, 27/28. Markus IX, 38/39. Lukas IX, 49/50.

Digitized by Google

entschieden gegen *diejenigen* Front zu machen, welche, gleich den Pharisäern und jüdischen Schriftgelehrten, Zwangsmassregeln gegen Andersgläubige aus dem Willen Gottes ableiten.

Christus wollte nicht die auf Seite 194 erwähnte Scheidung der Menschen in zwei Klassen, welche insbesondere durch die jüdische Überlieferung vorgezeichnet war. *Namentlich in dieser Hinsicht bedeutete seine, durch sein ganzes Leben bekräftigte Lehre nicht eine Weiterführung der jüdischen Religion, sondern einen vollständigen Bruch mit ihr und den direkten Gegensatz zu ihr.*

Mit freiwilliger Hingabe seines Lebens durch Erduldung eines grausamen Todes hat Christus den Kampf gegen den Glaubenszwang besiegelt. Indem er das Kampffeld im Judentum nahm, lag ihm die schwerste Arbeit ob. Denn dort war allmählich der Monotheismus zur Anerkennung gelangt, den die Vernunft nicht verwirft, während die heidnische Vielgötterei vor ihr nicht zu bestehen vermochte. Was Christus also im Judentum bekämpfte, war nicht die monotheistische Grundlage der Religion, sondern die Benutzung der Religion zur Unterjochung der Gewissen und zur Beherrschung des Staates.[1])

Nach menschlichen Begriffen war es aber kein freudevolles irdisches Dasein, das Christus durch sein Beispiel und seine Lehre denjenigen, die sich wirklich als seine Jünger erweisen würden, bereitete. Er brach auch in dieser Hinsicht mit der aus vielen Schriften des alten Testaments sich ergebenden Überlieferung, dass Tugend und Frömmigkeit mit irdischem Glück Hand in Hand gehen müsse. Denn naturgemäss ist es, dass diejenigen, welche nach dem Beispiele Christi für die geistige Freiheit von der sklavischen Beherrschung durch eine religiöse Überlieferung streiten, sowohl von denen, welche durch die religiöse Überlieferung herrschen wollen, wie auch von deren Anhängern gehasst und verfolgt werden. Wirklicher und aufrichtiger Friede und rückhaltlose Liebe sind nur dort möglich, wo alle die nötige Achtung vor der religiösen Selbständigkeit besitzen und wo gemäss der Vorschrift Christi das Streben nach religiöser Beherrschung allen fremd ist und bleibt. In Israel war aber das Gegenteil der Fall. Den Nachfolgern Jesu drohte eine erbitterte Feindschaft. Deshalb kam Christus, obgleich er der Träger der höchsten Menschenliebe und der Seligpreiser der Friedfertigen[2]) war, doch zu Äusserungen des Inhaltes, dass er nicht gekommen sei, Frieden zu bringen, sondern selbst die Nächststehenden mit einander zu entzweien[3]) Des-

---

[1]) Vergl. v. Ranke Weltgesch. III, I. Abt. S. 141/42. 146/47. Mommsen. röm. Gesch. V, 493/494. [2]) Matth. V, 9. [3]) Matth. X, 21/39. XVI, 24. XXIV, 9/14.

Digitized by Google

halb hat er seinen Jüngern prophezeit, dass sie um seinetwillen gehasst und verfolgt werden würden, dass jeder, der ihm nachfolgen wolle, sein Kreuz auf sich nehmen müsse und nicht im diesseitigen Leben die Belohnung zu erwarten habe.[1] „Es ist vollbracht," rief Jesus, als er durch Übernahme des Todes am Kreuze gezeigt hatte, wohin die Jünger, die ihm nachfolgen wollten, sich ohne Murren müssten bringen lassen.

Aus Liebe hervorgegangen und von ihm aus Liebe gelehrt, sollte die Religion Christi die Gläubigen dazu entflammen, dass sie aus tatkräftiger Liebe das Evangelium Christi immer weiter verbreiteten. So sollte aus kleinem Anfange bei voller Freiheit der menschlichen Vernunft und mit ihrer Hülfe allmählich der grösste und ausgedehnteste Segen für die Menschheit erwachsen. Keine Hüter und Bildner religiöser Überlieferungen sollten in der Christenheit befugt sein, auf Grund göttlicher Offenbarung die menschliche Vernunft zu bedrücken und zu hemmen und die Christen der Beherrschung durch eine religiöse Korporation zu unterwerfen.[2] Vielmehr sollten die mit dem Glauben an Christus vereinigten Gebote der Liebe es den Individuen gestatten, wahrhaft zu bleiben, also ihre religiösen Überzeugungen frei zu bekennen und sich mit Gleichgesinnten zu Gemeinden zu vereinigen, ohne sich wegen Verschiedenheit der Anschauung zu befehden.

Obgleich Christus die Schwierigkeiten, die sich der Verbreitung seiner Lehre entgegensetzten, vorausgesehen hatte, so hielt er doch das volle Vertrauen auf ihren späteren Sieg fest und drückte es gern in Gleichnissen aus.[3] Glänzend bewährte sich denn auch zunächst dies Vertrauen durch die unermüdliche Arbeit des furchtlosen Apostels Paulus. Er lieferte den Beweis, dass das bezüglich der Religion in Christus verkörperte Prinzip des Fortschrittes den Menschen mit der stärksten Gewalt zu fassen vermag.

Die Lehre Christi und das Beispiel des Paulus zeigen, dass es falsch ist, den Zweifel des Erwachsenen an der Richtigkeit der überlieferten Religion als Sünde zu betrachten; er ist vielmehr eine Mahnung des Gewissens zum Nachdenken über das Wesen des Reiches Gottes. Nachdem Paulus sich mit Gottes Hülfe von der geistigen Gefangenschaft durch die jüdische Überlieferung frei gemacht hatte, fand er nirgends eine schriftliche

[1]) Mark. VIII, 34. XIII, 12/13. Lukas VI, 22. XIV, 27. [2]) Matth. XX, 25/26. XXIII, 8/10 u. a. Joh. XIII, 34/35. Mark. IX, 38/40. Matth. VII, 1. Joh. XII, 47. [3]) Matth. XIII, 3/8, 31/33. Mark. IV, 3/8, 30/32. Lukas VIII, 4/8. XVII, 20/21.

Digitized by Google

Überlieferung, nirgends eine lebende persönliche Autorität, der er sich unterwarf. Dagegen stellte sich ihm in seinem Innern als alleiniger religiöser Herrscher die verklärte Persönlichkeit Christi dar und als Reich Gottes die ideale befreiende christliche Religion, wie sie im vorigen Abschnitte näher dargelegt worden ist. Von ihnen wurde Paulus voll und ganz erfasst. In Gott sah er nun den liebenden Vater, den Christus den Menschen geoffenbart hatte. Gesetz und Propheten waren ersetzt und fanden ihre Erfüllung in den christlichen Geboten der Liebe.[1]) Wohl bezieht sich Paulus häufig auf die jüdische Überlieferung, aber jede Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen bleibt stets ausgeschlossen.

Als Paulus in Gefangenschaft geriet, gab es in der Christenheit viele, meist durch ihn ins Leben gerufene heidenchristliche Gemeinden, die sich von der Beschneidung und der jüdischen Gesetzesherrschaft frei hielten. Dagegen gab es in Judäa eine bedeutende gesetzeseifrige judenchristliche Partei, die wenigstens zum Teil die Wirksamkeit des Paulus missbilligte.[2]) Wir haben uns schon mit der Gefahr befasst, welche nach dem Tode Christi seine Lehre in Judäa bedrohte.[3]) Der national-jüdische Fanatismus war seitdem dort durch mehrfache Reibungen mit den Römern noch gesteigert worden und ein Widerspruch gegen ihn von seiten eines christlichen Bischofs wäre in Jerusalem nicht mehr geduldet worden. Für diese Verhältnisse passte nun vollkommen der Bischof Jakobus zu Jerusalem. Er konnte dort „jenen unermüdlichen Eifer in Leistung des Gesetzes betätigen, der ihn den Zeitgenossen und der Nachwelt als das Vorbild *jüdisch-nationaler*, durch das Evangelium verklärter Frömmigkeit erscheinen liess.“ Ihm allein unter den Christen war später der Eintritt in den Tempel gestattet (*εἰς τὰ ἅγια*, wo die Priester ihre Dienste verrichteten).[4]) Die Zeremonien des Judentums erfüllte er bis auf's Äusserste. Als Haupt einer grossen gesetzeseifrigen Partei suchte Bischof Jakobus zu Jerusalem seine Autorität auch auf die Heidenchristen auszudehnen. Gegen eine solche auf Unterdrückung der christlichen Freiheit der Heidenchristen ausgehende Organisation[5]) dienten die Briefe des Apostels Paulus als die wirksamste Stütze zur *Verteidigung der christlichen Freiheit*. Aber

---

[1]) Gal. II, 3/5. IV, 4/9. V, 1/4. 13/14. Römer XIII, 8/10. Vergl. den III. Abschnitt dieser Abhandlung. [2]) Vergl. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 1857. S. 142/143. [3]) Vergl. v. Ranke, Weltgesch. III. Teil 1. Abt. 173. 187, 202/209. Mommsen, röm. Gesch. V, 526/527. [4]) Döllinger, Christentum und Kirche S. 106 u. 110. [5]) Vergl. Apostelgesch. XI, 2/3. XV, 1. 5. XXI, 20/25. Baur, Kircheng. I 280. Galater II, 4/13.

Digitized by Google

jeder Gedanke, eine Organisation zum agressiven Vorgehen gegen die Judenchristen vorzubereiten, lag dem Apostel Paulus vollständig fern; er bezweckte nur ein freiheitliches, friedliches und wohlwollendes Nebeneinanderbestehen der verschiedenen christlichen Gemeinden.[1]) Auch bestand irgendwelche heidenchristliche Organisation, die eine Beherrschung der Christenheit angestrebt hätte, zur Zeit der Gefangennehmung des Paulus noch nicht. Auch die Art, wie Paulus sich die Vermittelung Jesu zur Vergebung der Sünden vorstellte und verkündigte,[2]) war nicht dazu geeignet, den Handel mit Bedrohungen und Versprechungen bezüglich des jenseitigen Lebens zu fördern und dadurch einer geistlichen Korporation die Beherrschung der Gläubigen zu erleichtern. Und angesichts des Geistes der religiösen Selbständigkeit und Freiheit, den Paulus nach seinen Briefen an die Galater und Korinther unter den Heidenchristen verbreitet hatte, mussten naturgemäss Jahrzehnte vergehen, ehe die menschliche Neigung zur religiösen Beherrschung einen irgendwie erheblichen Erfolg über die Gemeinden der heidenchristlichen Welt aufzuweisen vermochte.

Das *Beispiel,* das Jesus (und nach ihm auch der Apostel Paulus) durch Wahrhaftigkeit und religiöse Selbständigkeit gegeben hatte, war nicht aus der Welt zu schaffen. An dies *Beispiel* blieb auch fest gebunden die Lehre Jesu, dass in den beiden christlichen Geboten der Liebe zu Gott und dem Nächsten das ganze Gesetz und die Propheten liegen.[3]) Sind die Gebote der Liebe aber die höchsten und die massgebenden, so lebt auch *der* am meisten in Gott wohlgefälliger Weise, der diese Gebote am vollkommensten erfüllt und *ihm ist demnach auch,* nach der Verheissung Christi, *die Verzeihung seiner Sünden am meisten gesichert.*[4])

So gelangte durch die treue Arbeit des Apostels Paulus, der die Lehre Christi den Heidenchristen übermittelte, bezüglich der Religion das Prinzip des Fortschrittes in der heidenchristlichen Welt zur vollen Geltung und blieb dort bis ins zweite Jahrhundert hinein in Kraft.

---

[1]) Vergl. I. Kor. XVI, 1/4. II. Kor. VIII, 1/8 u. a. [2]) Römer XIV, 12. I. Tim. II, 5. [3]) Matth. VII, 12. XXII, 37/40. Römer XIII, 8/10. XIV, 13. Gal. V, 6. 14. VI, 5/10. [4]) Matth. V, 7. 44/45. VI, 12. 14/15. XVIII, 21/22. 35 u. a.

Digitized by Google

V.

Das Prinzip des Rückschrittes im Katholizismus.

Paulus war dem angreifenden Judentume gegenüber in der Verteidigung geblieben und hatte deren Schärfe noch durch die Veranstaltung der Sammlung von Liebesgaben nach Jerusalem gemildert. Als die persönliche Wirksamkeit dieses hervorragenden Heidenapostels aufhörte, änderte sich allmählich die Lage. Einer Lebensgestalt, wie das jüdische Christentum war, musste eine andere Lebensgestalt entgegentreten.[1] Aus dem Gedanken der *Abwehr* gegen die von Jerusalem ausgehenden religiösen Beherrschungsversuche mag bei den Heidenchristen der Wunsch nach einer festern religiösen Organisation hervorgegangen sein.[2] Hierzu gesellte sich wohl auch bald der vielseitige Wunsch, dass eine solche Organisation zur Minderung der zahlreichen religiösen Meinungsverschiedenheiten innerhalb der heidenchristlichen Welt tätig sein möchte. Obgleich die lebhafte Äusserung solcher Meinungsverschiedenheiten die natürliche Folge der durch Christus und Paulus hervorgerufenen religiösen Erregung war, so war sie doch etwas Ungewohntes und für viele hatte sie etwas Beunruhigendes.

So mag uns das aus der heidenchristlichen Welt hervorgegangene Streben, eine für die Christenheit massgebende religiöse Korporation zu bilden, erklärlich und mit mildernden Umständen umkleidet erscheinen. War es aber deshalb gerechtfertigt?

Die nach der Zerstörung Jerusalems allmählich erstarkende heidenchristliche Organisation sah die dort früher zentralisirte judenchristliche Macht immer ungefährlicher werden. Und da trotzdem der Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen bestehen blieb, so wuchs die Neigung der heidenchristlichen Organisation, von der *Verteidigung* (welcher die Briefe des Apostels Paulus dienten) zum *Angriffe* überzugehen und die Unterdrückung der Gegner anzustreben.[3] Indem sie dies nun wirklich tat, setzte sie sich in Widerspruch zu Christus, der keine religiöse Organisation, welche die Beherrschung der Christenheit anstrebt, wollte, in Widerspruch ferner zu den Uraposteln, die sich zu dem nun verurteilten Judenchristentume durch ihre Lebensweise bekannt hatten, und schliesslich auch in Widerspruch zu dem Heidenapostel Paulus. Denn dieser war ja als

[1]) Ritschl, altkath. K. 1857. S. 271. [2]) Schoeller, theol. Zeitschrift a. d. Schweiz 1897. S. 68/74. [3]) Vergl. Ritschl, altkath. K. 253/257. 271/274.

Digitized by Google

eifriger Vertreter der christlichen Freiheit und des Rechtes, dem eigenen Gewissen zu folgen, aufgetreten.[1])

Die entscheidende Frage auch für die heidenchristliche Organisation, die sich nun als die allgemeine katholisch-christliche Kirche auszubilden suchte, blieb aber wieder die auf S. 193 erwähnte, ob nämlich durch sie eine durch Menschen vertretene Behörde ins Leben gerufen werden sollte, welche auf Grund von Religionsschriften oder infolge der „Tradition“ über das religiöse Bekenntnis oder über den Inhalt und die Form der Religion für deren Angehörige in massgebender Weise zu entscheiden hat.

Da diese Frage seitens der katholischen Kirche bejaht wurde, so kommt es für sie auf die ursprüngliche christliche Religion, aus der sie ihre Religion ableitet, wenig mehr an. Denn mit der Bejahung vorstehender Frage geht auch auf die betreffende Behörde (in diesem Falle also auf den katholischen Episkopat und die römische Kurie) die Sorge über, den ursprünglichen Inhalt der Religion allmählich so umzubilden, wie die Behörde es für ihre beherrschende Stellung für zweckmässig erachtet.

Bekanntlich war es zuerst *nicht* die *heidenchristliche*, sondern die *judenchristliche Organisation zu Jerusalem*, die nach der Beherrschung der Christenheit strebte. Die Briefe des Apostels Paulus an die Galater und Korinther bildeten aber eine schriftliche Überlieferung, welche die Heidenchristen gegen diese Beherrschungsgelüste zu schützen suchte. Die *judenchristliche Organisation musste also zuerst die Umbildung der christlichen Religion in die Hand nehmen;* sie brauchte notwendig ein Gegengewicht gegen jene Briefe des Paulus in der schriftlichen Überlieferung des Christentums. Hierzu diente das Evangelium nach Matthäus. Da von der damaligen Regel, für die religiösen Schriften der Christenheit das Griechische zu benutzen, nur die judenchristliche Kirche Palästinas und Syriens und die syrische Nationalkirche um Edessa abwich, so ergibt sich, dass das ursprüng-

---

[1]) Römer II, 14/15. XIII, 5. XIV, 1/4. 12/22. I. Kor. VIII, 7/13. X, 15. II. Kor. IV, 2. V, 11. Gal. II, 3/14. V, 1/3. 13/14 u. a.

In diesem Sinne sind denn auch die Briefe des Apostels Paulus geschrieben, obgleich die Katholiken versuchen, sie in anderer Weise zu deuten und dazu insbesondere die Briefe an Timotheus und Titus, deren Echtheit stark angezweifelt wird, benutzen. Döllinger, Christent. u. Kirche S. 291. I. Tim. IV, 1. VI, 3/5. II. Tim. II, 14. III, 7/10. Titus I, 10/11. *Paulus konnte für die erwachsenen Christen nur die religiöse Selbständigkeit und Freiheit anstreben wollen;* denn seine wiederholte Berufung auf das Zeugnis des Gewissens spricht indirekt jedem das Recht zu, das Gleiche zu tun. Röm. IX, 1. II. Kor. I, 12. Die Pflicht, dem eigenen Gewissen zu folgen, dürfte mit diesem Recht aber wohl Hand in Hand gehen.

Digitized by Google

lich in aramäischer Sprache erschienene Evangelium Matthäi für die Juden geschrieben war.[1]) *Und so finden sich in diesem Evangelium einige Stellen zu Gunsten der dauernden Geltung des mosaischen Gesetzes, die ihresgleichen in den andern Evangelien nicht finden* und die mit der schwindenden Macht des Judenchristentums denn auch ihre Bedeutung einbüssten.[2]) Aber etwas anderes enthielt das Ev. Matth., was für die judenchristlichen *und* für die heidenchristlichen Beherrschungsgelüste von gleicher Wichtigkeit ist, wovon die beiden andern synoptischen Evangelien aber wiederum nichts bringen. Es ist die angeblich von Jesus den Jüngern erteilte Vollmacht, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen.[3]) Wer Vollmacht hat, über ewige Strafen und Belohnungen zu verfügen, hat mehr Macht als die Fürsten und kann somit noch leichter herrschen als diese. Das wiederholt von Christus seinen Jüngern gegenüber ausgesprochene Verbot, nach der Beherrschung der Gläubigen zu streben,[4]) findet sich aber in *allen* synoptischen Evangelien. Zudem wird die nach dem Ev. Matth. angeblich den Uraposteln erteilte Vollmacht zu binden und zu lösen zunächst schon durch dies Evangelium selbst, dann aber namentlich auch durch das Verhalten des Apostels Paulus gegen Petrus und die andern Urapostel indirekt für nichtig erklärt.[5]) Es ist von mir bereits an einer andern Stelle die Ansicht begründet worden, dass Christus eine solche Vollmacht weder erteilt hat noch je den Willen hat haben können, sie zu erteilen, und dass demnach die beiden Ev. Markus und Lukas dadurch, dass sie hierüber schweigen, beweisen, dass eine solche Vollmachterteilung Jesu an die Jünger, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen, überhaupt nicht erfolgt ist.[6]) Noch eine weitere Darstellung findet sich im neuen Testamente, welche dem Bestreben, eine die Christenheit beherrschende Organisation zu bilden, ihre Fassung verdankt, nämlich die Erzählung der Apostelgeschichte von Kap. XV 22 bis XVI 4. Sie lässt sämtliche Apostel einmütig als gesetzgebende Behörde auftreten, obgleich eine solche Darstellung, wie bereits wiederholt nachgewiesen wurde, materiell wie formell der Lehre Christi widerspricht und auch durch die Briefe des Paulus an die Galater und Korinther vollständig widerlegt wird.[7]) Es hindert dies aber nicht, dass in der

---

[1]) Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I 31. 44/45. 151. 176. Döllinger, Christentum u. Kirche S. 132. [2]) Matth. V, 17/19. XXIII, 2/3. [3]) Matth. XVI, 19. XVIII, 18. [4]) Markus IX, 34/40. X, 42/44. Matth. XX, 25/26. XXXIII, 8/10. Lukas IX, 46/50. XXII, 25. [5]) Matth. XVI. 23/24. XXVI, 47/49. 69/75. Gal. II, 6/14. [6]) Theol. Zeitschrift d. Schweiz 1897 S. 83/85. [7]) Vergl. Theol. Zeitschrift d. Schweiz 1893 S. 122/128. 1894 S. 144/145. 1897 S. 82/83.

Digitized by Google

Apostelgeschichte durch das sog. Apostelkonzil das *Vorbild* für eine gesetzgebende Behörde der Christenheit überliefert wurde. Dass auch das *neue* Testament mehrfach tendenziös gefärbte Stellen enthält, ist eine Überzeugung, die wohl jeden durchdringen wird, der es einfach mit der Absicht, der Wahrheit nachzuforschen, ernstlich prüft. Es ist nicht festzustellen, in welchem Umfange die griechische Übersetzung des Ev. Matth., deren die Kirche sich seit dem 2. Jahrhundert bedient hat, von dem ursprünglichen, in aramäischer Sprache verfassten Ev. Matth. abweicht.[1]) Auch ist bereits erwähnt worden, dass die sämtlichen Original-Handschriften der neutestamentlichen Bücher längst verloren gegangen sind. An Änderungen durch die Abschriften hat es aber nicht gefehlt. Der orthodoxe Bibelherausgeber von Tischendorf hegt keinen Zweifel darüber, dass auch *willkürliche* Zusätze und Veränderungen bei den Schriften des neuen Testamentes angebracht worden sind.[2]) Wie sehr man in jener Zeit an den Gedanken von Fälschungen der Texte gewohnt war, geht aus der Tatsache hervor, dass „die Kirchenväter sich gegenseitig schon frühe und sehr oft den Vorwurf der absichtlichen Textesfälschung machen.“[3]) Wie wenig ängstlich man sich im Allgemeinen damals an die Wahrheit klammerte, bezeigt auch die folgende Bemerkung Mommsens: „Das Lügen brauchten die Griechen freilich nicht von den Orientalen zu lernen.“[4]) Prof. Harnack schreibt,[5]) dass der Text des neuen Testamentes im zweiten Jahrhundert mannigfaltige Veränderungen erfahren habe und dass die reichhaltige gnostische Litteratur des zweiten Jahrhunderts fast nur in abgerissenen Fragmenten auf uns gekommen sei, da die Kirche die Werke ihrer Feinde meinte vernichten zu müssen.[6]) — In vielen heidenchristlichen Gemeinden fehlte es längere Zeit hindurch völlig an neutestamentlichen Schriften, die in die Volkssprache übersetzt waren. Die Unterweisung des Christentums war also dort so lange lediglich eine mündliche, und die untere Geistlichkeit konnte somit leicht nach dem Willen der leitenden heidenchristlichen Organisation den religiösen Unterricht erteilen und die Christenheit in dem Glauben erziehen, dass ihre religiöse Beherrschung dem Willen Christi entspreche.

Da die Schriften, welche das neue Testament in seiner

---

[1]) Vergl. Döllinger, Christentum u. Kirche. S. 132. [2]) Urtext u. Übersetzungen der Bibel, Leipzig 1897. S. 17/25. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons. I 34/35. Janson-Brausewetter. S. 52. 129. 152/153. [3]) Arnold Rüegger, theol. Zeitschrift 1893. S. 208. [4]) Mommsen, röm. Gesch. V S. 460. [5]) Preuss. Jahrbücher, Mai 1898. S. 196/207. [6]) Vergl. Zahn, Gesch. d. neutestamentl. Kanons I 31/32. 39/42. 369.

Digitized by Google

jetzigen Verfassung bilden, von den Synoden der katholischen Kirche dazu bestimmt worden sind, zu einer Zeit, als sie im römischen Reiche bereits die volle religiöse Beherrschung der Christenheit erlangt hatte,[1]) so haben wir keine Veranlassung, diejenigen Stellen des neuen Testamentes anzuzweifeln, die sich *gegen* eine solche religiöse Beherrschung der Christenheit richten. Denn abgesehen davon, dass das ganze Leben und Sterben Jesu einen tatsächlichen Protest gegen die aus der Religion abgeleitete Beherrschung bildete, musste das Interesse der regierenden Bischöfe für die Herrschaft der Kirche sie, soweit tunlich, zur Ausmerzung aller Stellen, die gegen eine solche Herrschaft sprechen, geneigt machen. Umgekehrt sind wir aus diesen Gründen bei allen Stellen des neuen Testamentes, welche als Belege *für* die Kirchenherrschaft über die Christenheit benutzt werden, bezüglich Fassung und Auslegung durch die Kirche völlig zu Misstrauen berechtigt.

Im zweiten Jahrhundert war nur angeblich die Sammlung der heiligen Schriften abgeschlossen.[2]) Was der von der Kirche aufgestellten „Glaubensregel" ungleichartig oder gar widersprechend war, wurde ferngehalten. In den verschiedenen Gegenden waren auch die grössten Verschiedenheiten in Bezug auf den Bestand des neuen Testamentes vorhanden. Jede Kirche hielt an ihrem neuen Testamente fest und die Kirchen als solche ignorirten die zwischen ihnen bestehenden Verschiedenheiten.

Obgleich die heidenchristliche Organisation die Anhänger ihrer Rivalin, der judenchristlichen Organisation, als Häretiker bezeichnet hatte, so hinderte sie dies nicht, in der kirchlichen Organisation des Judentums ein beachtenswertes Vorbild zu sehen. Der Umstand, dass ehemals die Sendboten der *judenchristlichen* Organisation die Unseligkeit der Christen, die sich *nicht beschneiden* liessen, verkündeten, wärend etwas später die erstarkte *heidenchristliche* Organisation die Unseligkeit der Christen, die sich *beschneiden* liessen, verkündeten, dürfte genügen, um zu zeigen, dass diese Verkündigungen rein willkürliche sind, die nur den beiderseitigen Bestrebungen nach Unterwerfung der Christenheit ihre Entstehung verdanken.[3]) Und bis in die neueste Zeit haben sich die Theorien über die Rechtfertigung, Sündenvergebung, Gnade und Gnadenwahl bekämpft. Je zahlreicher und verschiedenartiger sie aber auftraten, desto sicherer erscheinen sie

[1]) Vergl. Hefele, Konziliengesch. II 55. [2]) Zahn, Geschichte des neutestam. Kanons I 430. 434. [3]) Apostelgesch. XV 1. Ritschl, altkath. K. 1857. S. 255/257. Vergl. Schoeller, theol. Zeitschrift 1894. S. 148.

Digitized by Google

uns teils als freie und teils aus Berechnung entsprungene Phantasiegebilde, die absolut keinen Wert haben für das Seelenheil der Menschen. Von den überlieferten angeblichen Herrenworten, die sich auf dieses beziehen, haben nur diejenigen einen Wert, die der Gesamtlehre des Herrn, die in den Geboten der Liebe gipfelt, entsprechen[1]) Dessenungeachtet bildete die katholische Kirche ihre Überlieferung dahin aus, dass sie über Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben zu verfügen habe, und benutzte dann zur Vermittelung dieser Überlieferung noch das letzte der vier Evangelien.[2]) Das in der Christenheit schon früh viel bestrittene Evang. Joh. hatte ausserdem aber noch eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Mit der Vollmacht zur Sündenvergebung und dem aus den Kap. XV und XVI der Apostelgeschichte abgeleiteten Rechte zur religiösen Gesetzgebung war zwar der Apparat für die einigende und gesetzgebende Kirche gegeben, und es musste schon von grosser Wirkung sein, wenn eine bereits ziemlich mächtig gewordene Kirche die Unfolgsamen als Häretiker bezeichnete und jeden Verkehr mit ihnen als ewige Strafen nach sich ziehend bedrohte. Weitsichtigere Kirchenväter mochten aber doch daran denken, dass auch grössere Schismen möglich seien, die den Ausgeschlossenen einen genügenden Verkehr unter sich gewähren könnten, und so kamen sie dazu, dass sie annahmen, die religiöse Einheit durch die katholische Kirche sei nur mit Zwangsgewalt durchzusetzen. Die montanistische Bewegung, deren Beginn mehrseitig in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angenommen wird,[3]) legte eine solche Erwägung nahe. Die Rechtfertigung der Zwangsgewalt in Glaubenssachen liess sich aber direkt in die Schriften des neuen Testamentes, welche die befreiende Lehre Christi zu verkündigen bestimmt waren, nicht gut hineinbringen; sie war aber leicht zu erzielen, wenn der jüdischen Überlieferung der Charakter der göttlichen Offenbarung auch in der Christenheit zuerkannt blieb.[4]) Zur Lösung dieser Aufgabe diente nun insbesondere das Evang. Joh.

Der israelitische Nationalgott und der von Christus als Vater der Menschen verkündete Gott sind aber zwei ganz verschiedene Wesen.

---

[1]) Matth. V, 7. VI 12. 14/15. XVIII, 21/22. 35 u. a. [2]) Joh. XX, 14/23. Vergl. Zahn. Gesch. des neutest. Kanons I 170. 179. 220 u. f. 434. — Der in neuerer Zeit gemachte Versuch von Lic. O. Wuttig, das joh. Evang. und seine Auffassungszeit (1897), die allgemeine Annahme, dass das Ev. Johannes das zuletzt erschienene unsrer vier Evangelien sei, zu erschüttern, dürfte wohl ohne erheblichen Erfolg bleiben. [3]) Hefele, Konziliengesch. I 71. [4]) Vergl. Böhringer, die Kirche Christi I. B. III. Abt. 276/280. 357. 360/361. Baur, Kircheng. 1860. I 149/151.

Digitized by Google

Der erstere ist mitunter wankelmütig, häufig parteiisch[1]) für die Nachkommen Abrahams, legt grossen Wert auf äusserliches Verhalten, belohnt mit irdischem Wohlergehen die Folgsamen und straft mit irdischen Plagen die Unfolgsamen und nicht nur diese, sondern auch die Nachkommen bis ins vierte Glied.[2]) Er befiehlt die Rache; er ist zornig; er verleitet David dazu, Israel und Juda zählen zu lassen und straft dann diese Sünde Davids mit Vernichtung von 70000 Israeliten durch die Pest.[3]) Die Nichtbeachtung der religiösen Überlieferung *(zu welcher jeder Zweifel ja schon eine Einleitung bildet)* will der jüdische Gott mit Steinigung oder überhaupt mit Ausrottung bestraft sehen.[4]) Es gilt dies Gebot des israelitischen Nationalgottes schon für jede am Sabbath verrichtete Arbeit und für jede Widersetzlichkeit gegen die Priesterherrschaft.[5])

Dagegen forderte Christus mit seinem kühnen Worte: „Ich aber sage Euch" *geradezu den Zweifel an die Vortrefflichkeit der jüdischen Überlieferung heraus.* Das Formenwesen und die Satzungen derselben teils bekämpfend, teils ignorirend, legte er allen entscheidenden Wert auf die Gesinnung. Dem Wesen des von Christus geoffenbarten Gottes entsprechend wurde die Liebe das höchste Gebot und die aus Liebe entsprungene Werktätigkeit stand höher als die Sabbathfeier.[6]) Gott wurde das Richteramt über die Seelen anheimgestellt: er verlangt aber nicht Steinigung oder Ausrottung der Sünder, sondern Reue und Besserung derselben. Und jedem, der seinen Schuldnern Barmherzigkeit erweist und ihnen vergiebt, dem wird auch Gott vergeben. Auch ist der Christ nicht für das Mass der ihm von Gott verliehenen Kräfte verantwortlich, sondern nur für ihre Ausbildung und Ausnützung zur Erkenntnis und Befolgung des göttlichen Willens.[7]) Der Christ, welcher durch Nachdenken und Gebet den Willen Gottes zu erkennen sucht, um nach ihm zu handeln, und alsdann der Stimme Gottes, die durch's Gewissen zu ihm spricht, im Reden

---

[1]) I. Mose VI, 6/7 I. Samuel XV, 9.10. 35. [2]) I. Mose XV, 18/21. XVII, 1/14. II. Mose III, 19/22. XX, 5. 12. XXI, 23/25, XXII bis XXXI. III. und IV. Mose. V. Mose IX, 1/8 u. a. [3]) II. Samuel XXIV, 1 u. 10/15. [4]) I. Mose XVII, 14. II. Mose XXXI, 14. III. Mose XVII, 4. XIX, 8 u. a. V. Mose XVII, 9/12. [5]) Diese Auffassung von dem starren und strengen Charakter des israelitischen Nationalgottes war aber eben die Folge davon, dass Gott nicht blos als Gebieter und Hüter der religiösen Tugenden angesehen wurde, sondern zugleich als Hüter des Zeremonialgesetzes und der bis ins Kleinste sich erstreckenden bürgerlichen Gesetze, die alle als religiöse Gebote gelten sollten; ebenso wie zur israelitischen Nation auch nur die gerechnet wurden, welche die äussern Forderungen des Zeremonialgesetzes erfüllten. [6]) Lukas VI, 36. Matth. V, 7. [7]) Vergl. Matth. XXV, 14/30.

Digitized by Google

und Handeln folgt, ist berechtigt zu sagen, dass er sich insoweit eins weiss mit Gott, ohne dadurch der Grösse Gottes Abbruch zu tun.[1] Er darf es auch dann, wenn die Stimme des Gewissens der religiösen Überlieferung widerspricht. Jedem Kaiser giebt der Christ aber, was des Kaisers ist und ebenso sucht er auch den staatlichen Anordnungen gerne soweit zu entsprechen, wie sein Gewissen es ihm erlaubt.

Dagegen galt nach dem alten Testament jeder König oder Kaiser als Usurpator, da er eine Stellung einnehme, die eigentlich Jehovah gebühre.[2] So verschieden ist aber von diesem Jehovah der von Christus den Menschen geoffenbarte Gott und Vater, dass der Glaube an den von Ewigkeit zu Ewigkeit vorhandenen Gott der Christen die Schilderung des Gottes der Juden mit der Schöpfungserzählung des alten Testamentes als durchsetzt mit den Zutaten der Phantasie von begabten und patriotischen Israeliten erscheinen lässt.

Den nachapostolischen Heidenchristen galten die Juden auch als ein von Gott verstossenes Volk und manche von jenen fanden im Mosaismus geradezu einen Gegensatz gegenüber dem Christentum.[3] Und anderseits schreibt[4] Ritschl: „*Dass Christus* (im Grunde) *der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos, und als solcher Gott sei* (wie das Evangelium Johannes es darstellt), widerspricht der jüdischen und jüdisch-christlichen Ansicht und bildet *einen durch nichts zu verwischenden Gegensatz gegen die alte Religion.*“

Indem das Evangelium Johannes *Eine* aus Juden und Heiden hervorgegangene *christliche* Herde unter *Einheitlicher Führung* verlangte und *damit die nicht richtende allgemeine Nächstenliebe,* sowie *den Geist der Wahrheit verbunden sehen wollte, vereinigte es auf dem Papiere Dinge, die in Wirklichkeit unvereinbare Gegensätze bilden.*[5] Die religiösen Meinungsverschiedenheiten, die unter den Aposteln und in der Christenheit *so lange bestanden, als man annahm, dass die einheitliche Führung nur durch den Geist Christi und seine idealen Gebote der Liebe bewirkt werden sollte,* mussten verschwinden.[6] Nun sollte *diese* einheitliche Führung ersetzt werden durch *eine von Menschen vertretene Behörde, welche auf Grund von Religionsschriften oder der Tradition eine* ***religiöse Beherrschung*** *der Christen ausübt.* Es ist die letztere aber

---

[1]) Vergl. I. Kor. XII, 3. Apostelg. XVII, 28. Joh. VIII, 13/45. X, 30. XIV, 10 u. 28. Matth. XXIII, 13/31. Markus VII, 1/13. [2]) Ranke, Weltgesch. III. Erste Abt. 151, 153/160. [3]) Ritschl, Altkath. Kirche 1857. S. 172, 306. [4]) do. S. 307. [5]) Joh. IV, 23/24. VIII, 15. X, 16. XII, 47. XIII, 34/35. XV, 12, 17. [6]) Gal. II.

Digitized by Google

erstens etwas, was Christus seinen Jüngern nach den synoptischen Evangelien ausdrücklich und wiederholt verboten hatte. Zweitens ist eine Folge der religiösen Beherrschung durch eine solche Behörde die auf Seite 19 erwähnte Einteilung der Menschen in zwei Klassen und die Erweckung der Tendenz bei den Gehorsamen, *zur Verfolgung* der Ungehorsamen energisch mitzuwirken, *was den Krieg und den Hass statt der Liebe befördert.*[1]) Drittens bildet eine solche Behörde die religiöse Verfassung, die Gesetze und die Überlieferung in *ihrer Weise* aus.[2]) *Und zwar geschieht dies nun im Namen und angeblich auf Anordnung Christi,* während Jesus nach der sonstigen Geschichte und insbesondere nach den synoptischen Evangelien seit Beginn seiner Tätigkeit sich furchtlos der Todesgefahr ausgesetzt hat, gerade um die religiösen Gesetze durch die Gesetze der Liebe zu ersetzen und die Menschen von der sklavischen Gebundenheit durch die religiöse Überlieferung zu befreien. Es ergiebt sich also hieraus ein Verfahren, das *mit dem Geiste der Wahrheit unverträglich* ist. Und nun machte man *um der Kirche willen* auch die kritische Geschichtsforschung über die Stiftung der Kirche unmöglich.[3])

Die *Herrschaft der Kirche* wurde für die Kirchenväter der Gesichtspunkt, dem alle andern Rücksichten untergeordnet wurden. In der Darstellung der Geschichte musste eine ungenaue oder gar direkt unwahre Schilderung der tatsächlichen Verhältnisse die Oberhand gewinnen. Der frühere heftige Zwiespalt zwischen den Juden- und Heidenchristen, der sich auch auf die Apostel übertrug, wurde möglichst verwischt und die Apostel Paulus und Petrus als ganz einig dargestellt. Da die katholische Kirche die Beherrschung der Christenheit durch eine neue von ihr ausgehende religiöse Gesetzgebung anstrebte, so musste sie den Apostel Paulus, der mit ganzer Kraft gegen die religiöse Gesetzesherrschaft angekämpft hatte, mehr und mehr von der Stellung als Hauptapostel, die er eingenommen hatte, zurücktreten lassen.[4]) Dagegen wurde von ihr an die erste Stelle der Apostel Petrus gesetzt, der sich gefügiger gegen die christlichen Nacheiferer der jüdischen Hierarchie gezeigt hatte.[5])

Die menschliche Vernunft musste bekämpft werden. Denn sie verurteilt es, auf den Namen desjenigen, der durch Wort und Beispiel gegen die religiöse Beherrschung angekämpft hat,

---

[1]) Hefele, Konzilieng. V, 720. 817. 839. 872/880. 905/920. 1022/23 u. a. [2]) Vergl. Ritschl, Altkath. Kirche. 1857. S. 257 u. 312/329. [3]) Ritschl, Altkath. Kirche. S. 257. [4]) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, I. 263/65. 373/375, 379, 434. [5]) Vergl. Apostelg. XI. Gal. II, 12.

Digitized by Google

wiederum eine solche gründen zu wollen.[1]) Es war ja gerade der Umstand, dass Jesus gegenüber den Geboten der Liebe die jüdische Überlieferung vollständig hatte zurücktreten lassen, und der Kampf gegen deren Vertreter, die Pharisäer und Schriftgelehrten, was seinen gewaltsamen Tod zur Folge hatte. Denn die jüdische Überlieferung bedeutet die absolute Unterordnung des individuellen Gewissens unter die religiöse Überlieferung. Dagegen bedeutet die Lehre Christi den Fortschritt, der in der Befreiung des Gewissens und der Vernunft von der Unterdrückung durch die überlieferten Satzungen besteht. Die Herrschaft der katholischen Kirche bedeutet dann aber den wieder eingetretenen Rückschritt zur Unterdrückung von Gewissen und Vernunft durch die religiösen Satzungen dieser Kirche. Verschiedene Ursachen haben zumeist zur Bildung der Dogmen der katholischen Kirche mitgewirkt.[2]) Meinungsverschiedenheiten über das, was durch die Verkündigung des Dogmas fernerhin als objektive Wahrheit gelten soll, hat es *vor* der Verkündigung *immer* gegeben und *gleichfalls nach dieser, soweit die Zwangsgewalt der katholischen Kirche sie nicht zu unterdrücken vermochte.*[3]) Auf Zwang und nicht auf Überzeugung beruht also bei zahllosen Menschen das Bekenntnis zu den Dogmen der Kirche, und somit wird durch diese die Wahrhaftigkeit der Menschen schwer geschädigt. In schlimmster Weise zeigt sich also die katholische Kirche als die Vertreterin des Prinzips des Rückschritts. Den Weg, der objektiven Wahrheit näher zu kommen, schneidet sie durch ihre Dogmen und durch das Verbot des Zweifels bezw. der fernern Wechselwirkung zwischen der allgemeinen und individuellen Vernunft ab, und die persönliche Wahrhaftigkeit untergräbt sie durch den Bekenntniszwang.

Eine tiefe Bekümmernis ergreift uns, wenn wir bedenken, was Christus nach dem Ergebnis des ersten Abschnittes angebahnt, was er gewollt und wofür er gelitten hat, und wenn wir dann betrachten, wie die heidenchristliche Organisation, die sich als katholische Kirche zur religiösen Beherrschung der Christenheit zusammenschloss, es vermocht hat, aus solchem verehrungswürdigen Beginnen Christi, unter fortwährender Benutzung seines Namens, etwas zu schaffen, was in recht wesentlichen Punkten den Gegensatz zu dem von Christus Gewollten bildet, hierdurch aber auch in vielen Beziehungen statt Segen unermesslichen Un-

---

[1]) Syllabus. Satz 5. 10/11. 14/15. 19/23. 42. 77. [2]) Vergl. Harnack, Dogmengesch. 1888. I. 9/14. [3]) Vergl. dieserhalb insbesondere Hefele, Konziliengesch. I 217/720.

Digitized by Google

segen gebracht hat. Nur im Laufe der Zeit und unter Anwendung aller erdenklichen Mittel war dies möglich.

Zunächst mussten manche Begriffe geändert werden. Während nach Christi Lehre die Religion wesentlich in einem persönlichen Verhältnis der Gläubigen zu Gott bestand, wurde nun als das Wesentlichste der Religion der blinde Gehorsam gegen die katholische Religion und ihre Bischöfe bezeichnet. Von ihm wurde Seligkeit und Verdammung abhängig erklärt und so der Handel mit Bedrohungen und Versprechungen für das Jenseits schwunghaft zu Gunsten von Macht und Reichtum der Kirche betrieben.

Christus hatte die Wechselwirkung der individuellen und allgemeinen Vernunft vollständig frei gelassen. Er hatte es dadurch den Christen möglich gemacht, dem Prinzipe des Fortschritts treu zu bleiben und die menschliche Erkenntnis der objektiven Wahrheit immer näher zu bringen; und dies ist ja das Ziel, das der Wahrheitsliebe der Menschen gesteckt ist. Im Übrigen sind wir auf subjektive Wahrheitsempfindungen und auf subjektives Fürwahrhalten beschränkt. Neben der langsam fortschreitenden menschlichen Erkenntnis vermag sich die Betätigung der Wahrheitsliebe nur durch die persönliche Wahrhaftigkeit zu erweisen.[1]) Als aber die katholische Kirche mit ihrem Anspruch auf religiöse Beherrschung entstand, musste sie es sich zur Aufgabe machen, den Wahrheitsbegriff in möglichst unheilbarer Weise zu verwirren. Denn der Menschheit sollte ja der Glaube eingeimpft werden, dass die katholische Kirche die Besitzerin und Verkündigerin der objektiven Wahrheit sei. Mit einer solchen Behauptung wird aber in dem vollständig von der Kirche abhängigen Umfange die Wechselwirkung der allgemeinen und individuellen Vernunft abgeschnitten; beide haben nichts zu tun als sich zu unterwerfen. Das Prinzip des Fortschrittes ist verbannt, soweit die Verkündigung eines Dogmas seitens der katholischen Kirche Geltung erlangt.[2]) Denn die katholische Kirche erklärt sich bei der Beobachtung gewisser Formalitäten *für unfehlbar, womit von selbst die unbedingte Unterwerfung der Vernunft und die Verläugnung jeder entgegenstehenden Überzeugung gefordert ist.* Während Christus nur die vollständig freie Wechselwirkung der individuellen und allgemeinen Vernunft zur Verbreitung seiner Lehre benutzte und von seinen Jüngern benutzt sehen wollte, will der Katholizismus sie vom religiösen Gebiete, dessen Umfang er bestimmt, aus-

---

[1]) Vergl. Schoeller, Theol. Zeitschrift d. Schweiz, 1896. S. 180/187.
[2]) Vergl. Baur, Dogmengesch. 1865. I. S. 50/58.

Digitized by Google

schliessen. Der Katholizismus und die vollständig freie Wechselwirkung der allgemeinen und individuellen Vernunft bilden somit Gegensätze.[1]) Da aber auf dieser freien Wechselwirkung das Prinzip des Fortschrittes beruht, so bildet die katholische Kirche den Gegensatz zu diesem Prinzipe.

Zur Entstehung und Bedeutung des kirchlichen Dogmas.

Von *H. Kutter*, Lic. theol., Pfarrer in Neumünster-Zürich.

Wenn man von einem kirchlichen Lehrbegriff und seiner Entwicklung redet, als wäre ein solcher die selbstverständliche Konsequenz des christlichen Glaubens, oder wenn man gar die Notwendigkeit einer Selbstexplikation dieses Glaubens aus der Vorstellung zum Begriff aufstellt, so macht man sich die Frage, wie es überhaupt zu einem kirchlich anerkannten Lehrbegriff des Glaubens hat kommen können, nicht klar. Dass das Christentum einen erst noch zu entwickelnden unfertigen Glauben erzeugt habe, ist eine blosse Behauptung, welche für ihre Stringenz nur auf die Analogien mit den Gesetzen des natürlichen Geschehens hinweisen kann, aber gerade dadurch den eben in Frage stehenden Satz, ob der christliche Glaube eine blosse Erscheinung des Naturlebens sei oder eigenen Gesetzen gehorche, verdeckt. Weist man andererseits auf die Notwendigkeit der Kirche hin, den Angriffen der Häretiker durch eine geschlossene Reihe von Lehrsätzen die Spitze zu bieten, so ist wiederum nur die äussere Veranlassung, nicht aber der Grund für die Tatsache aufgezeigt, dass die Kirche gerade in dieser Weise auf die Angriffe antwortete. Es liesse sich ja gar wohl denken, dass die abwehrende Kraft der Kirche in der imponirenden Macht des kirchlichen Glaubenszeugnisses selbst, nicht aber in logisch formulirten Sätzen bestanden haben könnte.

Wir fragen daher mit Fug und Recht vor allen Dingen: Was hat die christliche Gemeinde bestimmt, streng formulirte, alle Gemeindeglieder bindende Bekenntnisse aufzustellen? Und vorher: Woher kam überhaupt dem christlichen Geiste der Trieb, seines Glaubens sich denkend bewusst werden zu wollen? Der christliche Glaube ist ja seiner ursprünglichen Idee nach nichts anderes, als die durch die Person Christi beschaffte und durch

---

[1]) Syllabus, Satz 10. 11. 14. 15. 22. 24. 77. 80.

Digitized by Google

den heiligen Geist vollzogene Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott selbst. Das Evangelium gibt sich nicht als eine bestimmte Summe von Lehren; was es bietet, ist ein neues göttliches *Leben*. Leben ist aber nicht nur ein Teil, sondern die Quelle aller Tätigkeiten des Menschen nach Leib und Seele. Aus dem Leben quillt das Denken so gut wie das Wollen und Fühlen, aus ihm schöpft jede Regung geistiger oder leiblicher Art ihre Kraft. Ist nun Gott wirklich der Grund des neuen Lebens im Menschen geworden, so sind alle Äusserungen desselben — der Intellekt so gut wie das Gefühl und der Wille — von Gottes zusammenhaltender Kraft gleichmässig bestimmt: da handeln alle Seelenkräfte gemeinsam und in schönster Harmonie, da gibt es für das Denken keine unverstandenen Objekte, kein Fragen und Suchen mehr, weil es gesättigt ist von der unendlichen Lebensfülle Gottes.

Wäre nun diese Vollendung des Reiches Gottes in den Menschen wirklich einmal dagewesen, so würde man nie begreifen, warum sich das Bedürfnis nach einem theoretischen Gottesverständnis wieder hätte regen sollen. Das wissenschaftliche oder spekulative Fragen nach Gott setzt sich Gott als unverstandenes Objekt zum Ziele der Forschung und hofft fortschreitend in dieser Erkenntnis zu wachsen. Wie ist dies aber in einem Zustand möglich, der ganz und gar von Gott bestimmt wird?

Hat also die christliche Kirche ein Bedürfnis nach spekulativem Gottesverständnis, so beweist dies, dass sie vom göttlichen Leben noch nicht völlig ergriffen ist. Indertat, wer die Schriften des Neuen Testamentes aufmerksam liest, der sieht, dass schon diese nicht so sehr an einem fertigen Besitze, als an einer Unvollkommenheit eines solchen orientirt sind. Gerade *der* Apostel, auf welchen man sich vorzugsweise stützt, um die Abgeschlossenheit des evangelischen Glaubens aufzuzeigen, Paulus, spricht von nichts so viel, als von dem Mangel, der ihm und seinen Gemeinden noch anklebt, und auch ihm ist erst mit der Wiederkunft Christi die Erfüllung seiner schmerzlichen Hoffnung gegeben.

Hieraus lassen sich die Folgen, die uns hier interessiren, leicht ziehen. Die Kräfte des Geistes, ohnehin durch die Macht der ursprünglichen Verkündigung Christi nicht in die ganze Fülle Gottes gezogen, fallen beim Aufhören dieser Macht sofort wieder auseinander, der Intellekt geht wieder seine eigenen Wege und bildet sich wieder Abstraktionen und Objekte, deren Geheimnis zu erforschen er sich aufs neue zur Aufgabe macht. Und zwar sind nun diese Objekte die aus der Verkündigung des Evangeliums resultirenden Gedanken. Der neue Eindruck zunächst von Gott dem Schöpfer und Vater aller Menschen geht über in das

Digitized by Google

Objekt des obersten Seins und der einheitlichen Ursache aller Dinge; der Eindruck ferner von Christus, dem Sohne Gottes, dem Stifter und Bürgen des neuen Heiles, geht über in die Frage nach dem Verhältnis Christi einmal zu Gott, aus welchem er geboren ist, dann zu der menschlichen Natur, die er angenommen hat. Namentlich musste gerade die Gegenüberstellung der beiden Personen: Vater und Sohn, nachdem dieses Verhältnis dem aus der Unmittelbarkeit apostolischen Denkens herausgekommenen und wieder selbständig gewordenen Verstande zum Rätsel geworden war, diese Gegenüberstellung, sagen wir, musste das Denken zu dem Versuche reizen, beide Personen in die Einheit eines und desselben Wesens zu verbinden, ein Versuch, an welchem sich die christliche Spekulation bis auf den heutigen Tag vergeblich abmüht. Dazu kommt nun noch drittens jene wunderbare Grundstimmung der Erlösung, welche man seit der Erscheinung des Heilands immer wieder nachempfand, eine Stimmung, die von selber darauf führte — wir werden sogleich davon reden — nach den Quellen des neuen Heilsgutes, sowie nach den Mächten, die es besiegt hatte, zu forschen. Sobald nun die genannten drei Gesichtspunkte selbständig in Aktion traten, war die Geburtsstunde der christlichen Dogmatik und damit auch die der christlichen Dogmen gegeben.

Wir haben soeben von der Grundstimmung der ersten Christen geredet und müssen hier noch einmal auf sie zurückkommen. Man kann indertat ohne weiteres sagen, dass, im Gegensatz zu der späteren mehr an der Idee der Versöhnung orientirten Stimmung der Christenheit, die der Erlösung die dominirende Macht in dem Bewusstsein der ersten Christen gewesen ist. Wenn es auch viele Beweise einer unzweideutigen Bekanntschaft der alten Kirche mit dem Gedanken der Versöhnung gibt, so kann man doch bei der Massenhaftigkeit aller sonstigen Äusserungen derselben fürs grosse Ganze behaupten: die griechische Kirche hat die Heilswirkung Jesu durchweg als *Erlösung*, nicht als *Versöhnung* empfunden. Was das sagen will, werden wir sogleich sehen.

Bekanntlich ist das Denken der ersten Christen nach den Zeiten der Apostel und apostolischen Väter (welche im grossen noch an der Unmittelbarkeit der apostolischen Aussagen teil nehmen) entschieden spekulativ gerichtet gewesen. Das beweist vor allem die von den Apologeten begierig aufgenommene und später immer weiter fortgebildete, höchst spekulative Idee vom göttlichen Logos. Wir haben oben den Grund hievon in einem Rückfall des Denkens aus der Gemeinschaft mit Gott auf seine gewöhnlichen Pfade erkannt. Wäre nun der Geist der ersten

Digitized by Google

Christen, wie z. B. später der der Reformatoren, von einer ethischen Grundstimmung eingenommen gewesen, so hätte er in seiner wiedererlangten Selbstbewegung nicht ohne weiteres die Richtung nach oben nehmen müssen, wie wir das bei den Reformatoren wirklich sehen. Indertat wurde ja der Geist der Reformatoren durch die mit neuer Macht ihn ergreifende Idee der Versöhnung so sehr bestimmt, dass er unter ihrer Herrschaft jedes Spekuliren über Gott und göttliche Dinge als unnütz und gefährlich abwies.*) Nicht so der Geist der alten Christen. Vielmehr wandte sich derselbe mit grösstem Eifer und in freiester Weise gerade den höchsten spekulativen Problemen zu. Aber damals war es nicht der Gedanke der *Versöhnung*, sondern der der *Erlösung*, welcher die Gemüter beherrschte. Liegt es da nicht nahe, diese Grundstimmung der Erlösung mit jenem freien Gedankenflug in causale Verbindung zu bringen?

Wir haben soeben darauf hingewiesen, dass die Reformatoren in Folge der sie beherrschenden Versöhnungsidee nicht zur freien Spekulation aufgelegt waren. Das ethische Interesse waltete in ihrer Stellung zu Gott vor, und ethische Interessen sind der Reinheit der Spekulation stets gefährlich gewesen. Gerade diese ethischen Interessen treten bei der Idee der Erlösung viel mehr zurück. Unter der Herrschaft der Versöhnungsidee werden alle auftauchenden Fragen auf eben dem Boden gelöst, auf dem sie entstanden sind: auf dem Boden des Gewissens. Der schuldige Mensch, durch die Versöhnung mit seinem Gott wieder eins geworden, verlegt den Mittelpunkt seines Lebens in das Ethische und frägt nur nebenbei nach dem Wesen des mit ihm versöhnten Gottes, weil er gerade in der Versöhnung Gott in einer Weise kennen gelernt hat, die ihm alle weiteren Fragen auslöscht. Ganz anders verhält es sich, wenn die Idee der Erlösung vorherrscht. Da hat der Mensch seinem Gott noch nicht ins Herz geschaut, da ist also seine Freude an der Spekulation noch nicht durch das wundervolle Bewusstsein verdrängt, in der Gnade Gottes Frieden und volle Genüge zu haben. Auf diesem Standpunkt will der Mensch noch wissen, wer der ist, der ihn erlöst hat, wie die Erlösung selber zu verstehen ist, und wie die Mächte beschaffen sind, aus welchen er erlöst ist.

Wir begreifen jetzt, warum die Regsamkeit des christlichen Geistes in ihren Anfängen eine so entschieden spekulative Richtung genommen hat, wie es zu einer origenistischen Dogmatik

*) c. f. Melanchthon loci. Ausg. 1521. Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus.

Digitized by Google

und zu einem trinitarischen und christologischen Dogma gekommen ist.

In diesen Dogmen hat die geschilderte Eigentümlichkeit ihren Höhepunkt erreicht, weshalb sie auch wie alle Höhepunkte geistiger Geschichten nicht von einzelnen, sondern von der Gesamtheit herausgestellt worden sind. Dieser Höhepunkt besteht darin, dass — wie uns die Schriften des einflussreichsten Beförderers des Nicänums: Athanasius, lehren — die Idee der Erlösung mit dem begrifflich formulirten Satze im Dogma identifizirt wird. Für Athanasius und die Orthodoxie steht und fällt die Erlösung mit dem Homousios des Sohnes. Ganz so verhält es sich später mit der christologischen Formel: Im Interesse der richtig verstandenen Erlösung kamen die Väter von Chalcedon zu ihren widerspruchsvollen Sätzen.

So ist die alte Kirche, wenn man will, dazu verurteilt gewesen, das Heilsgut des Christentums in einem Produkte der spekulativen Phantasie zu erschauen. Und doch würde man ihr mit diesem Urteile sehr unrecht tun. Wohl hat sie nur die Interessen des christlichen Intellektes in einem Dogma fixirt, allein sie fand in ihm sich selbst, ihre eigene Frömmigkeit wieder. Der alte Christ lebte, wie kein späterer, in den trinitarischen und christologischen Lehren; der Glaube, der da selig macht, war ihm wirklich unmittelbar eins mit diesen Formeln. In diesem Sinne kann man nicht einmal von Dogmen als abgeschlossenen, in die Höhe der Unverständlichkeit gerückten Lehrsätzen der alten Kirche reden. In der Trinität und Zweinaturenlehre pulsirte ihr eigenes Leben.

Ein Mangel bleibt natürlich bei dieser intellektuell gerichteten Glaubensformulirung, der Mangel des frischen, aus den Tiefen des Gewissens stammenden Lebens. Was den Griechen fehlte und noch fehlt, ist die Aufnahme der Versöhnungsidee in ihr innerstes Denken. Hier ist ihr die lateinische Kirche ergänzend zur Seite getreten. — Wir versagen es uns aber, in unserm Zusammenhang näher hierauf einzugehen, und fassen zum Schluss noch die providentielle Bedeutung der altkirchlichen Dogmen in eine kurze Betrachtung zusammen.

Die intellektuell zugeschnittenen Dogmen machen uns die Welt des über den Menschen wohnenden Gottes in ihrer von allen menschlichen Interessen abgelösten Absolutheit in ergreifender Weise eindrücklich. Hier, wo das kirchliche Denken sich mit Gott selber befassen will, hier, wo es Christum in seiner eigentümlichen Beschaffenheit zu begreifen strebt, wird es klar, dass Gott nicht nur für unsere Bedürfnisse da ist, wie uns die

Digitized by Google

Versöhnungsidee allein so leicht glauben machen könnte — dass er vielmehr ein eigenes Leben lebt und zunächst als der, der er ist, erkannt sein will. Gerade dies ist aber auch die letzte Absicht des Evangeliums, wie sie in den Worten des Heilandes Ausdruck findet: „Dein Name werde geheiligt" und „das ist das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen."

Harnak hat einmal in seiner Dogmengeschichte die Bemerkung gemacht, dass man in gewissen Kreisen heute lieber den Augustin als den Athanasius preisgeben würde.*) Das Gesagte lehrt uns auch eine solche Stimme begreifen, wenn auch nicht, wenigstens nicht in dem erwähnten Wortlaute, billigen. Die alten Dogmen, an welche Athanasius sein Leben gewagt, kreisen heute noch mit majestätischem Adlerfluge, unbeirrt von unsern „ethischen" Interessen und Gesichtspunkten, über unsern Häuptern, sie greifen nicht mehr in unser Leben ein, aber sie mahnen uns, über dem beständigen Fragen nach dem, was uns gebührt und obliegt, das göttliche Sein und Leben selbst nicht zu vergessen.

Rechtsgutachten über die Berechtigung an „Kirchenörtern"

von Dr. jur. *F. Meili*, Professor an der Universität Zürich.

Die Tatsachen.

1. Im Jahre 1894 beschloss die Kirchgemeinde Wetzikon den Bau einer neuen Kirche. Sie ist jetzt erstellt.

Über die bestehenden Rechte an den Kirchenstühlen („Kirchenörtern") gibt ein Protokoll (Kirchenurbar) Auskunft, dessen Errichtung auf einem Beschlusse des Stillstandes vom 3. November 1814 beruht. In diesem *„Protokoll der Kirchenstühle Wetzikon"* kommt folgende Stelle vor, die von der Hand des Pfarrer Konrad Nägeli am 13. Februar 1815 geschrieben ist.

Im Jahre 1713 war die Kirche wesentlich erweitert und beinahe neu erbaut worden. Nach vollendetem Bau wurden die Kirchenstühle (mit Ausnahme von 4 Männerstühlen im Chor, *die für Geld verkauft wurden*) teils den Hauseigentümern, teils Familien, teils ganzen Dorfschaften *zugeteilt*, teils *allgemein gelassen*, teils *der Kirche* unter dem Namen Sängerstühle *zugeschrieben*, wie alles in dem alten Stillstandsprotokoll, vornämlich von pag. 90 bis 106 und an andern Orten jenes Protokolls zu sehen ist. *Nach*

---

*) Dogmengesch. Bd. I, S. 20 3. Aufl. cf. Bd. II, S. 21. 3. Aufl.

Digitized by Google

der ursprünglichen Verfügung sollten zwar die Privatstühle bei den Häusern ein für alle Male bleiben. Weil aber viele neue Häuser auf neue Plätze erbaut wurden, so konnte diese Verfügung nicht in Kraft bleiben, sondern, ungeachtet unter den Herren Pfarrer Ulrich und Schmidli von A. 1732 bis 1772 E. E. Stillstand wiederholt beschloss, es *müsse jeder Stuhl bei seinem Hause bleiben,* so wurde dennoch schon unter jenen beiden Herren von 1740 anhin und wieder Kirchenörter *verkauft, vertauscht, geerbt, legirt* u. dgl. Weil aber viele und nach und nach alle Eigentümer durch Wegziehen aus der Gemeinde, durch Verkauf und endlich durch Absterben sich entfernten und die neuen Eigentümer dem grösseren Teile nach den Pfarrern nicht verzeigt wurden, so entstanden nach und nach solche Dunkelheiten, dass daraus im Laufe der Zeit *zahlreiche Prozesse* entstehen könnten. Deswegen hat E. E. Stillstand auf den Antrag des Pfarrers bereits den 3. November 1814 einmütig erkannt: *es solle ein besonderes Protokoll für die Kirchenstühle gemacht, eine Bereinigung der Kirchenörter vorgenohmen und die Stühle mit schwarzen Nummern bezeichnet werden.* Dieses ist nun geschehen; zu zweyen widerholten Malen wurde ab der Kanzel verkündigt, *die Eigentümer der Kirchenörter* sollen sich im Pfarrhause melden, widrigenfalls in dem neuen Protokolle die alten Namen vom Jahre 1713 wieder würden eingesetzt werden und die Saumseligen sich den allfälligen künftigen Schaden selbst bey zu messen hätten. Dennoch sind Viele mit der Anzeige zurück geblieben, so dass der Verfasser dieses Protokolls dadurch von aller Schuld frey zu sein glaubt.

Das erwähnte Protokoll besteht, wie es selber anführt, aus drei Teilen:

der *erste* Teil begreift das ganze Chor S. 5—80.
der *zweite* Teil die beiden Geflezze S. 82—200.
der *dritte* Teil die beiden Emporkirchen S. 270—278.

Auf S. 280 sind auch die Rechte der Gemeinde Seegräben auf die Kirche Wetzikon mit folgenden Worten erwähnt:

„N. B. Die Gemeindegenossen von Seegraben sollend sowohl in Mannenals Weiberstühlen in der oberen und unteren Kirchen in den Nachpredigen geduldet und von keinem ausgethan werden, als die auch ein schöne Steuer an Kirchenbau gegeben."

Und der vorhin zitirte Pfarrer Nägeli bemerkt zu dieser Notiz Folgendes:

„Durch die Nachpredigen wurden ehemals auch die Kinderlehren verstanden. Es sind also hier gemeint teils die Nachmittagspredigten an den heiligen Festtagen, teils aber die Kinderlehren.

Die Seegräber hatten übrigens Ao 1713 an den Kirchenbau von Wetzikon aus ihrem Kirchengut zweihundert Gulden gegeben."

2. Aus dem Protokolle der Kirchenstühle ergibt sich, d ss der Stillstand s. Z. die Kirchenörter, soweit er sie sich nicht vorbehielt und soweit nicht im Anfange dieses Jahrhunderts schon bestimmte Privatrechte an den Kirchenörtern bestanden, verkaufte.

Einzelne Örter fielen auch an die Kirchengemeinde zurück. Vgl. z. B. S. 144 und 145;

Digitized by Google

„Weil aber dieser (der bisherige Eigentümer) aus dem Armengut hat unterstützt werden müssen, so gehören nun diese drey Oerter dem Kirchengut.“

Ferner ergibt sich aus dem Protokolle, dass das Kirchengut einzelne Stühle jedes Jahr vermietete. Vgl. z. B. S. 116.

Im Übrigen enthält das Protokoll die successive Vormerknahme der jeweiligen Eigentümer an den Kirchenörtern also mit Angabe der Rechtsnachfolger derjenigen Personen oder Hauseigentümer, unter welche 1713 (wie die herausgehobene Stelle sagt) die Kirchenstühle zugeteilt worden waren.

Die Kirche Wetzikon hatte im Verlauf der Zeit verschiedene Änderungen und Erweiterungen erfahren, so im Jahr 1765, 1773 und 1781, 1823, 1868 und 1875, aber die Einteilung der Stühle wurde in der Basis nicht wesentlich verändert.

3. Die Kirchenpflege Wetzikon stellte Kirchenortsurkunden aus (unterzeichnet vom Präsidenten und Kirchenschreiber), die folgenden Wortlaut haben:

Zu wissen sei hiemit, dass . . . . . . nach Inhalt des Kirchenprotokolls rechtmässige . . Besitzer des mit No. . . . bezeichneten . . . Ortes . . . . in der Kirche . . . . . sei. De . . selben oder de . . jeweiligen rechtmässigen *Inhaber . . . dieser Urkunde* wird zur Pflicht gemacht, *von jeder Handänderung, geschehe sie durch Kauf, Tausch, Erbschaft oder wie immer* am gehörigen Ort *unverweilte* Anzeige zu machen, damit die nötige *Umschreibung* auf den Namen des jeweiligen Besitzers stattfinden könne.

4. Als die Kirchgemeinde Wetzikon im Jahr 1894 den Bau einer neuen Kirche beschloss, liess die Kirchenpflege vorsichtshalber Pläne der alten Kirche anfertigen, aus welchen die Lage der einzelnen Kirchenörter festgestellt werden kann.

Die Kirchenpflege wendete sich sodann an das Bezirksgericht Hinweil aus *zwei* Günden. *Einmal* handelte es sich darum, die Ansprecher an Kirchenörtern, die nicht ausgemittelt werden konnten, gerichtlich zur Erhebung ihrer Ansprüche aufzufordern und *sodann* darum, die Verifikation der vorhin erwähnten Pläne festzustellen.

Das Bezirksgericht Hinweil entsprach den gestellten Begehren mit Beschluss vom 14. März 1895. Speziell aufgeführte Personen wurden darnach öffentlich aufgefordert, ihre Ansprüche bis zum 1. April 1895 unter Vorlegung der bezüglichen Urkunden (Kirchenortsscheinen u. s. w.) anzumelden, unter der Androhung, dass im Falle fruchtlosen Fristablaufs diese Ansprüche als durch Verzicht untergegangen betrachtet würden.

Eine weitere Frist wurde *allen* Inhabern bezw. Ansprechern von Kirchenörtern angesetzt, um gegen die beiden in der Gerichtskanzlei zur Einsicht aufliegenden Bestuhlungspläne allfällige

Digitized by Google

Einwendungen geltend zu machen, ansonst diese Pläne als stillschweigend für richtig anerkannt angesehen würden.

Aus dem Gerichtsbeschlusse vom 18. April 1895 ergibt sich, dass gegen die Pläne Niemand Einwendungen geltend gemacht hat. Dagegen erhob Frau Witwe Karoline Huber geb. Gujer von Zollikon im alten Schulhaus Kempten Anspruch auf das Männerort Nr. 11 (Emporkirche) laut der Kirchenortsurkunde vom 1. Mai 1866 lautend auf Ferd. Trachsler in Kempten. Sie brachte vor, ihr Schwager habe den Kirchenortsschein an ihren verstorbenen Mann *um 20 Fr.* verkauft und sie spreche dieses Recht jetzt an; denn ihre Kinder in Amerika machen es nicht geltend. Es erfolgten noch zwei weitere Ansprachen: die eine scheint mit der eben erwähnten zu kollidiren.

5. Anlässlich der Publikation des Baugespanns der neuen Kirche wurden ganz vereinzelte Stimmen laut, dass am Ende kraft des Neubaues die alten Rechte untergehen könnten.

Diese Tatsache veranlasste die Kirchenpflege an die Kirchgenossen ein Zirkular zu erlassen (Februar 1895), in welchem folgende Stelle vorkommt:

„Um allen Missdeutungen und Befürchtungen entgegen zu treten, teilen wir Ihnen mit, dass die Kirchenpflege schon unterm 16. Januar a. c. beschlossen hat, nach Bereinigung des Urbars eine Vorlage betr. *angemessene Befriedigung* der Kirchenstuhlbesitzer auszuarbeiten und seinerzeit diese Vorlage der Gemeinde zu unterbreiten. Bis zu dieser endgültigen Erledigung durch die Gemeinde seien die Rechte der Kirchenstuhlbesitzer geschützt. Wir sind der guten Zuversicht, dass bei etwelchem Engegenkommen von beiden Seiten auch diese Frage so gelöst werden kann, wie es den Betreffenden sowol als der Gemeinde zur Ehre gereicht.

Im Falle Stillschweigens Ihrerseits während 5 Tagen vom Empfang dieser Mitteilung nehmen wir an, Sie gehen mit obigen gewiss zweckdienlichen Schlussnahmen einig.“

6. Die Kirchenpflege Wetzikon trägt sich seit längerer Zeit mit dem Gedanken, die Kirchenörter aufzuheben, „um auf diese Weise die Gleichberechtigung aller Glieder der evangelischen Gemeinde im Gotteshause zu statuiren.“ Zu diesem Zwecke richtete die Kirchenpflege (im Januar 1898) ein neues Zirkular an die Kirchgenossen und empfahl ihnen, in dieser liberalen Weise zu Gunsten einer „freien Kirche“ auf die Eigenorte zu verzichten. Zu diesem Zwecke ersuchte die Kirchenpflege um Beantwortung folgender Fragen:

1) Schenken Sie der Gemeinde Ihre alten Orte, resp. verzichten Sie ohne Entschädigung auf Ihre Stuhlrechte?
2) Sofern Sie nicht gesonnen sind, Ihre Kirchenorte zu schenken, welche Entschädigung verlangen Sie?

Am Schlusse des Zirkulars wurde noch hinzugefügt:

Digitized by Google

Sollten Sie bis Ende Februar 1898 unsere Anfrage unbeantwortet lassen, nehmen wir an, dass Sie Verzicht leisten und ohne weiteres den Beschlüssen der Gemeinde sich zu unterziehen gesonnen sind.

7. Nach einer vorläufigen Zusammenstellung stellt sich das Ergebnis der gemachten Eingaben folgendermassen:

a) 17 Orte sind von 13 Eigentümern geschenkt,

b) 16 Eigentümer behalten sich noch Unterhandlungen vor ohne Angabe der Entschädigungsforderung in Ziffern, indem Einzelne auf den Durchschnittspreis verweisen.

Abgesehen davon aber werden nicht unerhebliche Rechtsansprüche gestellt. Ich hebe die Forderungsansprüche kurz heraus:

4	Orte	à Fr.	20. —	=	Fr.	80. —
3	„	à „	25. —	=	„	75. —
13	„	à „	30. —	=	„	390. —
1	„	à „	35. —	=	„	35. —
15	„	à „	40. —	=	„	600. —
36	„	à „	50. —	=	„	1800. —
10	„	à „	60. —	=	„	600. —
1	„	à „	65. —	=	„	65. —
5	„	à „	70. —	=	„	350. —
6	„	à „	75. —	=	„	450. —
4	„	à „	80. —	=	„	320. —
9	„	à „	100. —	=	„	900. —
2	„	à „	110. —	=	„	220. —
1	„	à „	120. —	=	„	120. —
8	„	à „	150. —	=	„	1200. —
4	„	à „	200. —	=	„	800. —
1	„	à „	300. —	=	„	300. —
123	Orte.	Dafür wird eine Entschädigung verlangt von			Fr.	8305. —

Ein Kirchgenosse erhob in rekommandirter Zuschrift vom 24. Februar 1898 eine Protestation *gegen* die Auszahlung von Entschädigungen an die Inhaber der reservirten Kirchenörter; er bestritt der Kirchgemeinde jedes Recht dazu.

8. Mit Rücksicht auf diese Situation wendete sich die Kirchenpflege Wetzikon an mich mit dem Gesuche ein Rechtsgutachten über folgende Fragen auszuarbeiten:

1. Sind die Eigentümer von Kirchenörtern der alten Kirche berechtigt, von der Kirchgemeinde Entschädigung für die durch Abtragung der alten Kirche unmöglich gewordenen Kirchenorte zu verlangen?

2. In bejahendem Fall: In welchem Umfange könnten solche Ansprüche rechtlichen Schutz finden?

3. Event. wären solche Eigentümer auch berechtigt, in der neuen Kirche Anweisung ihrer frühern Orte zu verlangen? Oder wären solche pflichtig, nach Anweisung der Kirchgemeinde solche anzunehmen?

Die Kirchenpflege Wetzikon (Herr Vizepräsident Büeler) bemerkte anlässlich der Überreichung der Akten, weder die

Digitized by Google

Kirchenpflege noch die Kirchgemeinde wolle absolut den Standpunkt einnehmen, dass eine billige Entschädigung verweigert werde, wol aber werde sie sich überspannten Forderungen widersetzen.

In juristischer Beziehung.

I.

Sowol nach der juristischen Doctrin als auch speziell nach der Gesetzgebung des Kantons Zürich sind die den Privaten kraft Ausstellung von Kirchenortsurkunden oder Anerkennung im Kirchenurbar eingeräumten Kirchenörter als wirkliche Privatrechte (Servituten oder Gebrauchsrechte) anzusehen.

Allerdings lässt sich die Rechtsansicht verfechten, dass dieses Privatrecht durch den von der Gemeinde beschlossenen Abbruch der Kirche untergegangen sei. Indessen entspricht es doch der wahren Gerechtigkeit besser, diesen Standpunkt nicht zu schützen, sondern eine Entschädigungsforderung wenigstens prinzipiell zuzulassen.

1. Zunächst muss man unterscheiden:

a) die Rechte, welche den Privatpersonen auf Grund eines privatrechtlichen Titels (Kauf, Tausch, Erbrecht, Ersitzung) eingeräumt worden sind, also diejenigen Rechte, welche äusserlich zur Anerkennung gelangten durch Ausstellung eines Kirchenortsscheines. *Hier haben wir es mit wirklichen Privatrechten zu tun.*

Ein Teil derselben ist freilich zweifellos untergegangen kraft des gerichtlichen Aufrufs und Unterlassung der Anmeldung.

b) die Rechte, welche einzelnen Schulbezirken und Zivilgemeinden zugeschieden wurden. *Hier liegen Akte der Verwaltung* vor.

Nur beiläufig will ich bemerken, dass die Eintragung der Rechte in das Protokoll (Urbar) nicht etwa konstitutive, sondern nur deklarative Bedeutung hat: das Urbar dient zum *Beweise.*

Eine *separate* Stellung bezüglich der Kirchenörter beziehungsweise über die berechtigte Benützung der Kirche nimmt die Gemeinde *Seegräben* ein: hier war eine spezielle Art der Kirchenbenützung vorgesehen, die nicht auf gleicher Linie steht mit den Privatrechten an Kirchenörtern. Ähnlich hatte „die hohe Kommission des Innern“ am 25. März 1818 angeordnet, dass einzelne

Digitized by Google

Bänke „dem Schulbezirke Kämpten“ „abgetreten“ werden (Protokoll S. 276). Ähnliches kam auch sonst vor bezüglich andrer Schulbezirke in der Gemeinde Wetzikon. In dieser Beziehung sind keine Privatrechte an Kirchenörtern begründet worden und es liegt ein ganz ähnliches Verhältnis vor, wie es 1867 vom Obergerichte Zürich in Sachen Zivilgemeinde Gündisau gegen die Kirchgemeinde Russikon beurteilt worden ist. Vgl. Schaubergs Zeitschrift XIX. S. 162—164.

„Die Klägerin hat nichts Erhebliches dafür anzuführen gewusst, dass die Kirchgemeinde in früherer Zeit *das Verfügungsrecht* mit Bezug auf einzelne Kirchenbänke zu Gunsten der Zivilgemeinden aufgegeben habe, und *ohne das Vorhandensein* besonderer Verhältnisse ist anzunehmen, *es sei die Zuscheidung ganzer Bänke an alle einzelnen Zivilgemeinden lediglich ein Akt der der Kirchgemeinde zustehenden Verwaltung und keineswegs die Ausführung eines Vertrages gewesen.*“

Ferner lässt sich auf der andern Seite sagen, dass der Verlust einzelner Kirchenörter nicht ganz liquid erscheint da, wo das Protokoll auf die Tatsache der Armenunterstützung abstellt, — indessen ist darauf nicht weiter zu insistiren. Für den Verzicht muss namentlich auch massgebend sein Dasjenige, was sich an den vorhin erwähnten bezirksgerichtlichen Aufruf anschliesst.

2. Wenn es sich nun weiter darum handelt, die juristische Natur des Privatrechts an Kirchenstühlen zu bezeichnen, so muss man neuerdings unterscheiden:

a) *solche Berechtigungen, welche mit bestimmten Grundstücken und Häusern dauernd und bleibend verbunden sind* (*Realrechte*). Rechtsgeschichtlich steht fest, dass dies vielfach vorkam und vorkommt: man sprach dann von Realstühlen. Eine Analogie dazu sind die Erb- und Familienbegräbnisse. Vgl.

Richter: Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts (8. Aufl. von Dove und Kahl § 319 S. 1345 und 1346).

Dernburg: Lehrbuch des preuss. Privatrechts III. § 96.

Bei diesen Berechtigungen kann man von dinglichen Rechten an einer fremden Sache analog der Superficies (welches Rechtsinstitut auch im zürcherischen Rechte anerkannt wurde) sprechen. Mit der Verbindung dieser Rechte mit bestimmten Liegenschaften hängt naturgemäss eine *eigentümliche Vererblichkeit* zusammen.

Auch in unserm Rechtsgebiete des Kantons Zürich entstand *früher* die Auffassung, dass die Kirchenörter immer zu den betreffenden Häusern gehören und dass sie nie von denselben hinwegverkauft werden dürfen. Diese Rechtsansicht bestand

Digitized by Google

speziell auch in der Gemeinde Wetzikon. Vgl. neben der gleich im Anfange herausgehobenen Stelle des Protokolls:

Felix Meier: Geschichte der Gemeinde Wetzikon. 1881. S. 348—353.

In diesem Buche findet sich eine sehr interessante Darstellung der grossen Streitigkeiten, welche sich an die Rechte der Kirchenstühle speziell in Wetzikon anlehnten, — dieser „streitbare Gegenstand" zieht sich, so sagt Meier S. 346, wie ein roter Faden durch die Geschichte von Wetzikon hin.

b) Solche Berechtigungen, welche den Charakter gewöhnlicher Privatrechte haben und in ganz gleicher Weise wie diese dem Verkehre und der Beerbung unterworfen sind.

Der juristische Charakter dieser Berechtigungen ist allerdings vielfach diskutirt worden. Dass es sich nicht um ein Eigentum an Kirchenstühlen handeln kann, ist klar; denn das Eigentum an der Kirche steht (nach protestantischem Kirchenrechte) den Gemeinden zu und bei den Kirchenstühlen liegen ja Rechte *Dritter* in der Kirche in Frage. Das preussische Landrecht hat freilich mehrfach vom Eigentum an Kirchenstühlen gesprochen (Teil II Titel 11 § 681—683), allein dies war ein doktrineller Missgriff, der sich aus dem darin weitgefassten Begriffe des Eigentums erklärt, den jenes Gesetzbuch auch bei Rechten ohne körperliche Unterlage verwendet.*) Es sind die verschiedensten Ansichten über die juristische Natur der Rechte an Kirchenstühlen aufgestellt worden, z. B. sprach man von einer Servitut, einer Reallast, von einem dauernden Gebrauchsrechte mit dem Beifügen, es handle sich um eigentümliche deutsch-rechtliche Bildungen. Die verschiedenen Rechtsauffassungen sind rekapitulirt von

Karl Meidinger: Über die Rechte an Kirchenstühlen nach katholischem und protestantischem Kirchenrechte. Berlin 1891.

Unzweifelhaft ist die Frage nicht ganz einfach, wie denn gelegentlich in der Schweiz anerkannt wurde, dass die Rechte an Kirchenörtern im Rechtssystem kaum unterzuordnen seien. Vgl. *Zeitschrift für schweizerisches Recht* VIII (Abteilung Rechtspflege und Gesetzgebung) S. 71.

Das deutsche Reichsgericht drückt sich folgenderweise aus:

Nach heutigem Rechte sind die dem Gottesdienste geweihten Sachen dem Verkehre nicht entzogen. Sowol die Kirchengebäude selbst als die einzelnen für den Gottesdienst bestimmten Gegenstände können im Privateigentume stehen. Folgerichtig ist auch die Möglichkeit von *dinglichen oder persönlichen Gebrauchsrechten* an letztgenannten Gegenständen, *zu*

*) Auch in zwei Erlassen von Greifswalde (1833 und 1854) wird von „Eigentum" an den Kirchenstühlen gesprochen. Vgl. die D. Z. für Kirchenrecht. Dritte Folge. VIII. S. 214—216.

Digitized by Google

welchen unter anderen die Kirchenstühle und Kirchensitze gehören, nicht ausgeschlossen. . . . . Diese Gebrauchsrechte können auf privatrechtlichen Erwerbstiteln beruhen und verschaffen in diesem Falle dem einzelnen Kirchengliede einen privatrechtlichen Anspruch auf die Benutzung eines bestimmten Kirchenstuhles und Kirchensitzes. (Entscheidungen in Zivilsachen VII S. 137 u. XVI S. 160).

3. Was speziell das Recht des Kantons Zürich anbetrifft, so ist Folgendes zu sagen.

Das frühere Privatrecht des Kanton Zürich (1854) enthielt eine Bestimmung im Sachenrechte (§ 481), die so lautet:

Das Recht auf bestimmte Kirchenörter ist in der Regel ein persönliches Gebrauchsrecht, nicht eine Gerechtsame des Hauses und wird auch nicht als Zubehörde desselben angesehen.

Die gleiche Bestimmung ging auch in das Privatrecht des Kantons Schaffhausen über (§ 423).

Bluntschli führte in seinem Kommentar zu dieser Norm an, die Erwähnung des Rechtes auf die Kirchenörter passe zwar eigentlich nicht in das Kapitel der Sachen, da es sich hier um Rechte handle. Man habe aber eine Bestimmung in dieser juristischen Umgebung getroffen, weil sich gelegentlich Zweifel darüber erhoben haben, ob die Kirchenörter oder Kirchenstühle als eine rechtliche Zubehörde der Wohnhäuser aufzufassen seien, — diese Zweifel wurden durch den erwähnten Rechtssatz erledigt. Das zürcherische Privatrecht hat also damit ausgesprochen, dass die Kirchenörter von dem Hausbesitz abgelöst seien und als Rechte der Person gelten.

Anlässlich der neuen Redaktion des Zürcherischen Privatrechts (gültig von 1888 an) wurde der erwähnte Gesetzesartikel *gestrichen,* weil an diesem Satze Niemand zweifelte und man eine *ausdrückliche* Norm für überflüssig hielt. Vgl.

Schneider: Kommentar zum Privatrecht. Gesetzbuch zu § 50 Nr. 2.

Darnach werden also im Kanton Zürich die Kirchenörter als „persönliche Gebrauchsrechte" bezeichnet werden müssen. Allein diese Charakterisirung ist nicht ganz scharf. Was man eigentlich im alten Privatrechte des Kantons Zürich sagen wollte, ist nur das, dass man den Kirchenörtern nicht den Charakter von Zubehörden der Liegenschaften zuzuschreiben habe. Der Ausdruck „persönliches Gebrauchsrecht" ist aber vieldeutig. *Zunächst* verleitet er zu der Ansicht, als ob das fragliche Recht an einer Person hafte und mit ihrem Untergange selber verschwinde. Allein dies ist zweifellos nicht der Fall: die Kirchenörter sind nach zürcherischem Rechte dem Verkehre anheimgegeben, sie können verkauft, vertauscht, geschenkt und frei vererbt werden, — die früher erwähnte Fassung der Kirchenortsurkunden in Wetzikon bringt diese Rechtstatsache gut zur Anschauung. *Sodann* passt ja die

Digitized by Google

Charakterisirung der „persönlichen Gebrauchsrechte“ nicht für die speziell benannten Rechtsfiguren von Personalservituten, die wir im privatrechtlichen Gesetzbuche des Kanton Zürich kennen: wir haben hier kein Nutzniessungsrecht (§ 276 ff) und auch kein Wohnrecht (§ 301 ff) vor uns. Unter diesen Umständen scheint es mir richtiger, die Rechte an Kirchenörtern als *Servituten* zu bezeichnen, die deswegen der notarialischen Eintragung *nicht* bedürfen, weil sie ständige Anstalten sind (§ 245), — sie werden weiter gestützt und getragen durch das Kirchenurbar und die Besitzesausübung. Allerdings ist es richtig, dass Servituten *in der Regel* zu Gunsten eines Grundstückes bestehen und hier haben wir vorhin gesehen, dass die Kirchenörter der Person zustehen und nicht dem jeweiligen Eigentümer des Hauses. Allein das zürcherische Privatrecht bestimmt in § 239 weiter:

Ausnahmsweise kann die Grunddienstbarkeit auch zu Gunsten einer Korporation und selbst einer *einzelnen* Person bestellt werden.

In der Tat bestehen ja viele Weide- und Waldnutzungsrechet und Wegrechte zu Gunsten der Gemeinden (zum Besten ihrer Angehörigen); ferner können auch Brunnenrechte zu Gunsten *solcher* Personen begründet werden, die *keine* Liegenschaft besitzen. Bluntschli war es, der s. Z. gerade in der vorliegenden Materie dieser Weiterentwicklung des römischen Rechts das Wort redete: er betonte treffend, man müsse mit freiem Blicke das moderne Leben in's Auge fassen. Vgl.

Bluntschli: Staats- und Rechtsgeschichte der Stadt und Landschaft Zürich. 1839. II. S. 107 u. 108.

Übrigens hat auch das deutsche Reichsgericht den römischrechtlichen Satz, dass eine Grunddienstbarkeit *nur* zum Besten eines bestimmten Grundstückes bestehen könne, nicht festgehalten. Es anerkannte die Zulässigkeit einer Servitut zu Gunsten eines ganzen territorialen oder personellen Kreises, wenn es sich dabei um die Befriedigung eines konkret begrenzten Bedürfnisses und um den Charakter der Dauer handle. Vgl.

Deutsches Reichsgericht: Entscheidungen in Zivilsachen. XIV. S. 214 und 215.

Von einer Reallast kann man bei den Kirchenörtern nicht sprechen: es wäre doch eine unrichtige Anschauung, das Dulden der Kirchgemeinde die Kirchenstühle zu benützen, als eine Leistung zu taxiren, zu welcher der jeweilige Besitzer der Kirche verpflichtet ist (§ 309).

Auf Grund der gemachten Ausführungen können wir das Recht an Kirchenörtern bezeichnen als unbenannte Personalservituten („persönliche Gebrauchsrechte“ nach der Redeweise des

Digitized by Google

frühern Textes des zürcherischen Gesetzbuches) oder als Servituten auf Grund der Ausnahmsbestimmung in Art. 239, — die vorliegenden Rechte an Kirchenörtern liefern übrigens einen anschaulichen Beweis dafür, dass man die Prädial- und Personalservituten nicht unter den *gemeinsamen* Obertitel (Dienstbarkeiten oder Servituten), sondern als zwei prinzipiell getrennte Rechtskategorien ansehen und behandeln sollte.

Auch Randa bezeichnet die Rechte an Kirchenörtern als Servituten. Vgl.

Randa: Das Eigentumsrecht. 2. Aufl. I. S. 52. Anm. 36.

Jedenfalls ist sicher, dass dieses Recht (wie überhaupt jedes Privatrecht) unter dem Schutze der Zivilrechte steht. Der Rechtsweg vor den Gerichten ist darnach zweifellos begründet und zwar mit den sogenannten possessorischen und petitorischen Klagen. In diesem Sinne spricht sich auch

Richter a. a. O. aus.

In der Schweiz war eine Zeit lang Streit darüber, wem die Judikatur über die Kirchenstühle zugehöre. Vgl.

Die eidgenössischen Abschiede VII. Abt. 2. S. 687 und 675.

Dagegen ist eine Kirchgemeinde trotz jenes Schutzes durch die Gerichte niemals daran gehindert, die Kirche abzubrechen oder sie einer Hauptreparatur zu unterwerfen. Mit andern Worten: das ausschliessliche Gebrauchsrecht unterliegt denjenigen Beschränkungen, die aus der Bestimmung des Gegenstands zum Gebrauche beim Gottesdienst und aus der kirchlichen Ordnung hervorgehen. Diese Restriktion des fraglichen Privatrechts liegt durchaus in seiner innern Natur, — sie wird speziell auch in unserm Falle erheblich und ich komme darauf später zurück. Sowol die Doctrin als die Praxis hat dies anerkannt. Vgl.

Richter a. a. O. S. 1345/6. Anm. 6.

Seufferts Archiv XXXIII Nr. 332.

„Das Recht an den Kirchenstühlen ist immer nur unter dem Vorbehalte solcher durch die allgemeinen Interessen der Kirche gebotenen Verwaltungsmassregeln als verliehen anzusehen.“

Reichsgericht: Entscheid. in Zivilsachen VII S. 137 u. XVI S. 160.

Im Protokoll der Kirchenörter von Wetzikon ist auch ein Urteil des Bezirksgerichtes Hinweil vom 2. November 1865 erwähnt (S. 125). Vgl. auch

Zeitschrift der Zürcherischen Rechtspflege XIX S. 160 und 161.

In diesem Zusammenhange will ich nur noch *Eines* erwähnen.

In der Schweiz ist auch die *Pfändbarkeit* von Sitzplätzen in der Kirche ausgesprochen worden; der konkrete Fall bezog sich auf solche in einer Synagoge. Vgl.

Handelsger. Bl. XIV. S. 166 und 167.

Digitized by Google

Archiv für Schuldbetreibung und Konkurs IV Nr. 101 (Entscheid des Bundesrats).

Allerdings besteht ein Urteil des Oberlandesgerichts Jena von 1840, das im gegenteiligen Sinne entschieden hat, „weil die einzelnen Stände in den Synagogen nicht als Gegenstand des gemeinen Kommerzes betrachtet und wenigstens ohne Zustimmung der Gemeinde weder verpfändet noch sonst wie veräussert werden können.“ Vgl.

Seufferts Archiv XIII Nr. 301.

4. Nun tritt aber die Frage auf, ob das Recht an Kirchenörtern nicht durch die Beseitigung der alten Kirche *untergegangen* sei.

Diese Rechtsanschauung lässt sich mit sehr guten Gründen vertreten; denn man kann speziell auch nicht wol unterscheiden den Fall eines Einsturzes oder eines Brandes der Kirche *einerseits* und den Fall einer absichtlichen Beseitigung der Kirche zum Zwecke eines Neubaues *andererseits. Wenn das Substrat des Rechtes untergegangen ist, kann naturgemäss das Recht nicht mehr fortdauern,* — es ist zunächst völlig gleichgültig, ob das neue Kirchengebäude an der gleichen Stelle aufgebaut wird: das Gebrauchsrecht der Kirchenörter wurzelt nicht am *Boden* des Gebäudes sondern am *Gebäude.*

Allein ich möchte doch nicht gerne so weit gehen; denn die Beseitigung der alten Kirche wurde nur beschlossen in der Meinung sofort eine andere zu erstellen und die juristische Verpflichtung ruht bei dem vorliegenden Gebrauchsrecht ebenso sehr auf der Kirchgemeinde selbst wie auf dem Gebäude der Kirche. Dazu kommt eine weitere Betrachtung. Die Gemeinde ist in der Lage, ein ähnliches Recht den Beteiligten wieder einzuräumen; es liegt also keine Unmöglichkeit der Erfüllung vor. In diesem Sinne äussert sich auch trotz mehrfacher Zweifel

Meidinger a. a. O. S. 68.

und so ist auch vom deutschen Reichsgerichte geurteilt worden. Vgl.

Reichsgericht in Zivilsachen XVI. S. 161—163.

Für meine Auffassung verweise ich auch auf § 249 des Ziv.-Ges. Darnach ist bestimmt, dass eine Grunddienstbarkeit *untergeht:*

> . . . durch Beseitigung der Anstalt, wenn dieselbe entweder sich auf einen Vertrag oder auf einen andern auf Aufhebung gerichteten Rechtstitel stützt, oder auch *ohne solche,* wenn *dieselbe nicht innerhalb zehn Jahren wieder hergestellt worden ist.*

Die Bestimmung gelangt gerade hier zur Bedeutung, da die Kirche zu Wetzikon sofort wieder aufgebaut worden ist.

Digitized by Google

II.

Die Inhaber von Kirchenortsurkunden haben ein Recht auf eine billige und eine den jetzigen Verkehrsanschauungen entsprechende Entschädigungssumme. Diese Rechtsansprüche werden aber von den Gerichten unter keinen Umständen in hohen Ziffern gutgeheissen werden.

1. Nachdem ich mich bemüht habe, den juristischen Beweis zu liefern, dass die Rechte an Kirchenörtern wirklich geschützt werden sollen und dass dafür jedenfalls Gründe der Billigkeit (ich meine solche der richtig abwägenden Billigkeit) sprechen, handelt es sich jetzt darum, den Ausgangspunkt der Entschädigung zu fixiren. In dieser Beziehung ist nun ganz klar, dass den Inhabern der fraglichen Rechte zukommt eine Geldentschädigung, welche sie in die Lage versetzt, ein Kirchenort zu erlangen, das demjenigen in der frühern Kirche entspricht. Es ist also zu untersuchen:

welcher pekuniäre Wert kommt gegenwärtig den Kirchenörtern in Wetzikon zu.

Es kommt nicht darauf an:

a) welchen Wert die Stühle in der alten, jetzt niedergerissenen Kirche hatten,

b) welchen Betrag die Inhaber der Scheine bezahlt oder ausgerichtet haben. Beiläufig gesagt bestehen dafür einzelne Anhaltspunkte, indem das Protokoll ab und zu den Handänderungspreis oder Tauschpreis erwähnt (vergl. beispielsweise S. 122, 130, 138, 147 und 149). Darnach *variirten* die Preise, — eine Tatsache, die uns auch aus andern Gegenden bekannt ist; diese Berechtigungen unterliegen ebenfalls den bekannten Gesetzen der Nachfrage und des Angebotes, wenn auch allerdings noch andere Gesichtspunkte mitspielen.

2. Der Preis der verschiedenen Orte hat sich ganz naturgemäss in Wetzikon gesteigert, weil höchst selten ein Kirchenort zum Verkaufe kommt und weil in der alten Kirche ein offenbarer und unangenehmer Platzmangel bestand.

3. In der neuen Kirche ist nun aber Platz genug, da ca. 1500 Sitzplätze bestehen. Man darf ruhig sagen, dass die Kirchenörter heute nicht mehr den halben Preis erreichen werden.

4. *Vielleicht* liefert ein Rechtsvorgang in der Stadt Zürich eine Art Beispiel zur Nachahmung für die Gemeinde Wetzikon.

Digitized by Google

Bei Anlass der Neubestuhlung der Predigerkirche im Jahr 1890/91 wurde die Freigebung der sämtlichen Kirchenörter durchgeführt. Der grösste Teil der Örter (1411) wurde damals der Kirche auf dem Wege der freiwilligen Abtretung schenkungsweise überlassen. Für 30 Kirchenortsrechte hat die Kirchenpflege folgende Ansätze proponirt:

a) 30 Fr. für ein Männerort,
b) 20 „ „ „ Frauenort,
c) 10 „ „ „ Nebenort (Ausziehstühli).

Bei 60 Ortsbesitzern kam eine freiwillige Abtretung nicht zu Stande. Daraufhin wurde gegen dieselben das Expropriationsverfahren eingeleitet und die amtliche Schätzungskommission hat die vorhin erwähnten Entschädigungsansätze der Kirchenpflege gutgeheissen.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass angesichts der neuen und geräumigen Kirche in Wetzikon diese Ziffern nicht erreicht würden.

III.

Die privatrechtlichen Inhaber von Kirchenörtern können rechtlich nicht verlangen, dass ihnen gleichwertige Stühle in der neuen Kirche zugeschieden werden.

Dagegen ist die Kirchgemeinde von jeder Entschädigung frei, wenn sie den einzelnen Inhabern Sitze von annähernd gleicher Lage einräumt.

1. Es ist davon auszugehen, dass die Kirchgemeinde über die Art der rechtlichen Benützung der Kirche allein entscheiden kann und dass darüber die Zivilgerichte nicht zu befinden haben. Mit andern Worten: es hängt von der Gemeinde allein ab, ob sie in der neuen Kirche privatrechtliche Stuhlrechte oder Kirchenörter begründen lassen wolle. In dieser Weise ist auch vom deutschen Reichsgerichte entschieden worden. Vgl. *Entscheidungen in Zivilsachen* VII S. 137.

Es wird hier betont, dass das Kirchenstuhlrecht denjenigen Einschränkungen unterliege, die aus der Bestimmung des Gegenstandes zum Gottesdienste sich ergeben und durch die kirchliche Ordnung bedingt sind, — ich habe auf diese Eigentümlichkeit der vorliegenden Privatrechte schon in einem andern Zusammenhange kurz hingewiesen.

2. Die Kirchgemeinde kann sich von jeder Entschädigungspflicht gänzlich befreien, wenn sie den Inhabern von Kirchenörtern

Sitze ähnlicher Lage in der neuen Kirche einräumt. Dies ist auch vom deutschen Reichsgerichte ausgesprochen worden. Vgl.

Entscheidungen in Zivilsachen XXIV S. 176.

3. In dieser Weise ist auch in Wetzikon am 28. November 1713 vorgegangen worden. Vgl.

Felix Meier: Geschichte der Gemeinde Wetzikon. S. 346.

„Wer in der alten Kirche ein Privatort besessen hatte, erhielt auch in der neuen Kirche wieder ein solches und zwar *ungefähr* an der nämlichen Stelle."

Schlussbemerkung.

Wenn ich mich auch in dem vorliegenden Rechtsgutachten dafür ausgesprochen habe, die Berechtigungen an den Kirchenörtern seien grundsätzlich zu schützen und eventuell in billiger Weise auszulösen, so möchte ich mir doch noch eine Schlussbemerkung gestatten, — ich denke nicht, dass sie mir verübelt werde.

Die Kirchenstühle waren ganz speziell in Wetzikon (und anderswo) während sehr langer Zeit ein Gegenstand des Streites und des Zankes. Und ich meine, diese ganze Rechtsepisode dürfte nun doch definitiv durch die Ausführung eines wirklich idealen Gedankens abgeschlossen werden, — jedenfalls aber rate ich dazu, über diese Berechtigungen, wenn immer möglich, einen Prozess zu vermeiden.

Der Kampf um das Recht ist zwar durchaus achtungswert und ich habe ein volles Verständnis dafür, dass niemand leichthin seine Privatrechte wegwerfen soll. Aber die hier in Frage kommenden Privatrechte sind doch von sehr dünnem Stoffe und sie pflegen auch nicht in die Bilanz oder Inventur der Privatvermögen eingestellt zu werden. Speziell auch diese Tatsache sollte die Inhaber der fraglichen Rechte bewegen können, sie einem gut motivirten Zuge der modernen Anschauung zu opfern. — ich meine zu opfern dem anderwärts und namentlich auch von der Kirchenpflege Wetzikon vertretenen Gedanken, eine freie Kirche zu begründen, in welche eben der Egoismus privatrechtlicher Berechtigungen nicht passt. Es ist gut, um das Recht zu kämpfen, manchmal aber ist es noch besser und schöner, zu Gunsten der Gesamtheit darauf zu verzichten.*)

*) Die in diesem Gutachten erörterten Rechtsfragen erlangen im Kanton Zürich eine gewisse Bedeutung, weil viele Gemeinden das Bestreben zeigen, „die freie Kirche" durchzuführen. Deswegen übergab ich (mit Bewilligung der Kirchenpflege Wetzikon) das vorliegende Gutachten dem Drucke.

Digitized by Google

Die Religion in der Politik der Gegenwart.

Die Tage sind vorüber, da ein König Ahab von Israel und Josaphat von Juda, auf ihren Tronen vor den Toren Samarias sitzend, 400 Propheten Jahwes vor sich kommen liessen, sie zu befragen, ob man gegen die Syrer ausrücken solle oder nicht; die Tage auch, da der römische Stadtmagistrat mit einem Augur um Mitternacht den Bannkreis der Stadt verlässt, um draussen aus den Sternen, aus Vogelflug und Gewittererscheinungen die Beobachtungen zu machen, welche der ums Morgengrauen zusammengerufenen Bürgerversammlung für ihre Beschlüsse Wegleitung geben sollen. Aber auch jene Zeiten sind vorüber, da ein Papst Julius II., das Schwert in der Hand, seinen Kriegern über die Bresche einer Stadtmauer voranstürmt, um solchergestalt seiner päpstlichen Politik wirksam nachzuhelfen, und, wie wir alle hoffen, nicht minder jene Tage, da aus religiösen Beweggründen ein Sonderbund in unserm Vaterlande sich zusammentat und mit Waffengewalt niedergekämpft werden musste. Damit sind freilich nicht überhaupt die Zeiten vorbei, da die Religion, und zwar aller Orten, sich als ein massgebender Faktor in die politische Entwicklung hineinstellt und geltend macht. Es geschieht wohl in anderer Form als ehedem, es geschieht aber in nicht weniger bedeutsamer Weise.

Indem wir die Einwirkungen der Religion auf den Gang der Politik nachweisen wollen, machen wir uns freilich nicht anheischig, das auch überall da zu tun, wo sie sich unserer Kontrolle fast entziehen. Wie schwer hält es nicht, bei politisch hervorragenden Persönlichkeiten aufzuzeigen, inwiefern ihre religiöse Eigenart bei ihren politischen Entschliessungen mitwirkt; wie schwer schon bei einem Bismarck, der doch in Friedrichsruh sich einst dahin äusserte: „Ich habe mich immer hinter dem Gott, der die Welt regiert, herzugehen bemüht und bin froh gewesen, wenn ich bei dem, was mir dabei obgelegen, nichts verdorben habe“; wie schwer erst bei einem Gladstone, von dem doch „The Christian World“ schrieb: „Die bedeutende Macht, welche Gladstone über seine Mitbürger besass, zeigt deut-

Digitized by Google

lich, welchen Einfluss persönliche Frömmigkeit auf das nationale Leben ausübt." Oder wie will man es sich nur erklären, dass die Vereinigten Staaten etwa 8 Millionen Katholiken und nur ein Paar hunderttausend Unirte aufweisen, durchgeht man aber die Präsidentenliste, sich darauf kein Katholik aber 4 Unirte vorfinden.

Hingegen müssen wir in dem Stücke unsere Aufgabe recht weit fassen, als wir vieles in unsere Betrachtung einbeziehen, was nur dem Namen nach Religion ist. Religion ist doch Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Vieles aber, was unter ihrem Namen in der Politik kursirt, ist eitel Menschenwerk. Wie nun die Religion auf die Politik einwirkt, mag hier zunächst an zwei grossen, von der Peripherie hergeholten Beispielen klar gelegt werden.

Man streitet sich darüber, ob in den Konflikten *Chinas* mit den Europäern der Fremdenhass das ursprüngliche und der Christenhass die Begleiterscheinung sei oder umgekehrt. Das letztere ist wahrscheinlich. In der Provinz Hunan standen der Regierungsstatthalter und reiche Mandarinen für die Herstellung jener unsäglich schmutzigen Bilderbogen zu Gevatter, welche die Aufgabe haben, das Christentum in der niederträchtigsten Weise zu verhöhnen. Dieselben wurden in Hunan neben den kaiserlichen Erlassen ans schwarze Brett angeschlagen. In der Staatsbibliothek zu Peking sollen sich nicht weniger als 120 Bücher befinden, in denen die wahnwitzigsten Anschuldigungen gegen die Christen sich protokollarisch zusammengestellt finden. Und so sehr ist dieser Christenhass den Chinesen weitherum systematisch eingepflanzt, dass noch mancher Ausbruch zu befürchten ist und die Chinesen auf die Dauer kaum genug Seehäfen anbieten können, um sie den mit Repressalie drohenden europäischen Regierungen anzubieten.

Eine andere Erscheinung grossen Stils, wie die Religion in der Politik wirkt, ist die Solidarität unter den *mohammedanischen Völkern*. Nach den Siegen über die Griechen war das mohammedanische Selbstbewusstsein sehr gehoben. Die türkische Presse erinnerte die Engländer daran, dass sie nur ihrer frühern Freundschaft mit der Türkei es zu danken hatten, wenn ihnen ihr Einfluss über die zahlreichen mohammedanischen Untertanen in Indien erhalten blieb. Der letzte Aufstand im Himalayagebiet gewann denn auch bald den Charakter eines islamitischen Religionskrieges. Der Emir von Afghanistan scheint zwischen den Aufständischen und dem Sultan die nötige Verbindung hergestellt und unterhalten zu haben. Denn das Ansehen des Beherrschers aller Gläubigen

Digitized by Google

wächst mit der räumlichen Entfernung ins Riesengrosse. In Indien wurde gepredigt, dass Abdul Hamid Tag und Nacht den Koran liest. Seine Augenwimpern sind ihm auf die Knie herabgewachsen. Zwei Soldaten stehen hinter ihm mit gezogenem Schwert und haben seinen Befehl, ihm den Kopf abzuschlagen, sobald der h. Name des Khoda aufhöre von seinen Lippen zu kommen. Es ist kein Zweifel, dass die Sorge um die mohammedanischen Untertanen in Indien die Britten sowohl anlässlich der Armenier-Niedermetzelung, wie in der Politik um Kreta leiser auftreten liess, als sie es sonst getan hätten. Die mohammedanischen sind die besten der indischen Regimenter.

Recht ausgiebig für unser Thema dürfte ein Gang durch das christliche *Missionsgebiet* sein. Wir müssen hier darauf verzichten und wollen nur daran erinnern, wie in *Ostafrika* um nationaler Gegensätze willen christliche Missionen die Waffen gegeneinander kehrten und wie man eine Zeit lang in richtiger Würdigung der Situation auf *Madagaskar* nicht mehr von einer protestantischen und katholischen Konfession, sondern von einer englischen und französischen Religion sprach.

Halten wir uns aber im Rahmen unserer europäischen Länder.

1896 erschien unter dem Namen „Moskauer Sammlung" eine Anzahl von Aufsätzen, die den Oberprokurator des heiligsten Synod, den Rechtsgelehrten *Pobedonoszew* zum Verfasser haben. Eine Auswahl erschien voriges Jahr in deutscher Übersetzung unter dem Namen „Streitschriften." Ihr Inhalt gewinnt besondere Bedeutung durch die verantwortungsvolle Stellung, die der Verfasser im russischen Reich einnimmt. Er wurde dieses Jahr vom russischen Kaiser durch die besondere Ehrung mit dem Andreasorden ausgezeichnet. Der Kaiser schätzt in ihm „seinen Lehrer in der Rechtskunde", den „verdienten Förderer des russischen Zivilrechtes", dem die orthodoxe Kirche „Förderung und Aufklärung in hohem Masse" zu verdanken habe. Wir gehen also nicht fehl, wenn wir in wichtigen Verfügungen des hl. Synod und in manchem Ukas des Zaren die Eigenart dieses Mannes wiedererkennen.

Pobedonoszew nennt den Kampf der kirchlichen mit den staatlichen Grundgewalten die bemerkenswerte Erscheinung unserer Zeit. In den Fragen des Volksglaubens muss die Staatsgewalt besondere Vorsicht bekunden. Ihre Gewalt liegt begründet in der Erkenntnis des geistigen Zusammenhangs zwischen Volk und Regierung, auf dem Volksglauben, sie wird von dem Augenblick an unterhölt, da eine Spaltung dieses Bewusstseins eintritt. Die Hauptquelle der Missverständnisse zwischen Volk und Regierung ist eine künstlich aufgebaute Theorie in den Beziehungen

Digitized by Google

zwischen Kirche und Staat. Im historischen Gang der Ereignisse Westeuropas, die unauflöslich verknüpft sind mit der Entfaltung der römisch-katholischen Kirche, hat sich ein Begriff von der Kirche als einer geistig politischen Macht herausgebildet, die in Gegensatz zum Staate und mit ihm in Fehde trat. Von diesem Kampf ist die Geschichte Westeuropas voll. Mit wie viel logischem Verstand man auch die Teilung zwischen Kirche und Staat durchgeführt haben mag, das einfache Bewusstsein in der Masse des gläubigen Volkes wird dadurch nicht befriedigt. Der staatlich gebildeten Menge bleibt auf alle Fälle die Aufgabe, des Volkes Gläubigkeit zu sich herüber zu ziehen, was aber voraussetzt, dass sie selbst lebendigen Glauben in sich trage. Die politische Wissenschaft baut sich eine genaue Lehre von der Trennung der Kirche und des Staates auf, nach welcher die Kirche unvermeidlich die dem Staate unterworfene Einrichtung und der Staat von jeder Gläubigkeit losgelöst erscheint. Die Kirche erscheint da lediglich als eine Institution, welche einem vom Staat als notwendig erachteten Bedürfnis entspricht. Für den Staat ist eine solche Theorie verlockend, da sie ihm die völlige Selbstherrschaft, die endgültige Vernichtung jedes, sogar des geistigen Widerstandes und der Vereinfachung aller Operationen seiner kirchlichen Politik verspricht. Heutzutage können wir uns frei von Religion und Kirche lossagen; aber vom Staate können wir uns nicht lossagen. Ungeachtet aller Freiheiten, wie sie überall verkündet werden, streben wir in allem unter die Macht des Staates; wir verlangen Gesetze, Regierungsmassregeln bei jeder bemerkenswerten Erscheinung unseres gesellschaftlichen Lebens. Früher hätte man sich vielleicht an die Kirche gewandt. Der Gedanke, dass das ganze private Leben aufgehen müsse in der Gemeinde, und dass das Gemeindeleben sich konzentriren müsse im Staat, und geleitet werden vom Staat, das ist die hauptsächlich bewegende Idee des Sozialismus, und da dieser Gedanke in klarer oder unklarer Vorstellung sich sogar in den stärksten Köpfen festgesetzt hat, so schliesst sich der einfache Durchschnittsmensch verständnislos auf irgend eine Art den Sozialisten an.

Der Staat ist nach Pobedonoszew desto stärker, je klarer er als Vertreter des Geistigen hervortritt. Der zentralen sammelnden Kraft wird zweifellos dasjenige Staatswesen beraubt sein, das im Namen unparteiischen Verhaltens zu allen Glaubensbekenntnissen sich selbst loslöst von jedem Glaubensbekenntnis, welches es auch immer sei. Das Vertrauen der Masse des Volkes zu den Regierenden ist gegründet auf dem Glauben, d. i. nicht nur auf der Einheit im Glauben bei Volk und Regierung, sondern

Digitized by Google

einfach auf der Sicherheit, dass die Regierung einen Glauben hat und nach Glauben handelt. Die Cavour'sche Formel von der Trennung der Kirche und des Staates ist eine Frucht politisch-doktrinärer Arbeit und ohne Tiefe geistiger Anschauung, ähnlich der politischen Formel von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die heute noch auf leichtgläubigen Gemütern als fürchterliche Last liegt. Oder gab es noch zu wenig traurige Beispiele, dass Freiheit nicht abhängt von Gleichheit und dass Gleichheit durchaus nicht Freiheit ist?

Es verlohnt sich, auch noch in aller Kürze zu hören, wie Pobedonoszew den Einfluss einer einzelnen Konfession, besonders des Protestantismus auf die Entwickelung der Völker auffasst. Die protestantische Kirche und die protestantische Gläubigkeit erscheint dem Russen kalt und ungemütlich. Diese Kirche würde für ihn den Tod bedeuten. Die Protestanten streiten mit den Katholiken über die dogmatische Formel, ob Glauben oder Werke, während doch beide die Werke an die Spitze ihrer Religion stellen. Nur dienen sie beim Katholiken zur Rechtfertigung und Sühne, beim Protestanten zum Probierstein, daran die kirchliche Wahrheit geprüft wird. Letzteres hat eine sehr praktische Bedeutung für diese Welt. Es lehrte, die Gedanken und die Tätigkeit immer auf praktische Ziele richten, wie sich am deutlishsten aus dem Charakter der englischen Nation ergibt. Ganz englisch empfunden ist es nach Pobedonoszew, dass Gott die Welt für ein Geschlecht verständiger, beständiger und geistesstarker Menschen erschuf, die selber nicht feige, auch der Törichten und Feigen nicht achten; die genau wissen, was ihnen not tut, und mit Entschlossenheit alle gesetzlichen Mittel anwenden, um es zu erreichen. So sei wohl begreiflich, wie der Protestantismus bei den Völkern, deren Natur er entsprach und die ihn annahmen, ein mächtiger Hebel zur allgemeinen Entwickelung geworden ist. Für Barmherzigkeit und Mitleid bleibe in dieser Glaubenslehre, wie sie z. B. den Schriften eines Carlyle und des Historikers Froude zu Grunde liegen, kein Raum, kein Verständnis auch für den Russen, der seit undenklichen Zeiten den Verbrecher einen Unglücklichen nennt. Der Charakter jeder Kirche hat im Zusammenhang mit dem Volke, das sich zu ihr bekennt, seine Vorzüge und Nachteile. Die Verdienste des Protestantismus haben sich in der Geschichte des deutschen und angelsächsischen Volkes zur Genüge erwiesen. Der puritanische Geist hat das heutige Britannien geschaffen. Das protestantische Prinzip führte Deutschland zu Macht, zu Disziplin und Einheit. So Pobedonoszew!

Digitized by Google

Den Theorien des Pobedonoszew entspricht die russische Praxis. In der Russifizirung der Ostseeprovinzen spielt die Propaganda für die russisch-orthodoxe Kirche eine besonders wichtige Rolle. Den nicht russischen Slaven ist wiederholt bedeutet worden, dass die Welt des Panslavismus sich allein auf der russischen Sprache und auf der griechisch-orthdoxen Kirche aufbauen könne. Es führt kein andrer Weg nach Küssnacht. Die Unterdrückung von Sekten, wie der Stundisten, die sonst die Achtung Hochstehender besitzen, geht weniger von religiösem Fanatismus, als von dem Willen aus, keinen Fremdkörper im Organismus der eigenen Kirche und damit des Landes zu besitzen. Den Abessyniern bemüht man sich klar zu machen, dass die äthiopische Kirche keiner andern so nahe stehe, wie der griechisch-orthodoxen und der am Ende des vorigen Jahres an Menelik entsandten Gesandtschaft gab Zar Nikolaus Heiligenbilder für die schwarze Majestät mit. So wandert die Politik religiöse Pfade.

Wenden wir uns von der griechisch-katholischen der *römisch-katholischen Kirche* zu und fragen wir, wie hier die Religion sich in der Politik Geltung verschafft.

Nach dem grossen Scholastiker und Kirchenlehrer *Thomas von Aquin* hat der Staat nicht blos für das „bene vivere" Rat zu schaffen, sondern noch ein höheres, von Gott geoffenbartes Ziel zu erstreben, nicht blos ein natürliches und menschliches Gesetz zu erfüllen, sondern auch ein höheres göttliches. Kirche, Priestertum und unfehlbarer Papst haben dieses zu vertreten. Von ihnen haben die staatlichen Regenten Weisungen entgegenzunehmen, ihnen sind sie um dieses göttlichen Gesetzes willen unterworfen. Durch Papst und Kirche können sie abgesetzt werden. Wie der Leib der Seele, ist die weltliche Macht der geistlichen untergeordnet. (De regim. principum. Summa ad. v. gentiles. Summa theolog.) In seiner Encyklika aeterni patris v. 4. Aug. 1879 empfiehlt Papst Leo XIII das Studium dieses für ihn massgebenden Kirchenlehrers aufs wärmste.

Damit man aber ja nicht im Zweifel sei, wie es um die Staatslehre des Thomas von Aquin gemeint sei, erklärt sich bald hernach Papst *Bonifatius VIII* in seiner 1302 erschienenen Bulle *Unam sanctam*, bestätigt von Leo X, mit wünschbarer Deutlichkeit: Zwei Schwerter befinden sich gemäss Luk. 22, 38 in der Gewalt der Kirche, das geistliche und ein weltliches. Auch dieses, von Königen und Soldaten geführt, darf nur auf Befehl und Erlaubnis der Priester gezogen werden. Es muss aber das eine Schwert unter dem andern, die weltliche Macht der geistlichen unterworfen sein. Die irdische Gewalt wird von der geistlichen

Digitized by Google

gerichtet, nicht umgekehrt, nach des Apostels Zeugnis: „Der geistliche Mensch richtet alles, er selbst wird aber von niemand gerichtet.“ (1. Kor. 2, 15.) In der offiziösen Civita catholica (30. April 1869) wird hiezu noch erläuternd gesagt, dass jeder Getaufte dem Papst mehr unterworfen sei, als irgend einem irdischen Regenten. Mehr als eine materielle Unterwerfung ist die geistige, mehr als der Leib die Seele.

Wie die katholische Kirche sich diese Macht ideal verwirklicht denkt, mögen uns die neuesten Erfahrungen aus *Spanien* und den *Philippinen* beweisen. Diese Inseln sind tatsächlich das Eigentum der vier Mönchsorden, der Augustiner, Franziskaner, Dominikaner und Recolletisten. Nicht etwa blos um die Seelsorge auszuüben, haben sie diesen Boden gepflegt, sondern sie sind die Gutsherren, die zugleich die Macht ausüben und selbst die Staatsgewalt nicht neben sich aufkommen lassen. Auf der Insel Luzon z. B. herrschte Spanien einzig in Manila, auf der ganzen übrigen Insel der Augustinerorden. Dies geistliche Regiment fand nicht die Approbation der Bevölkerung, die zwar nichts gegen die katholische Religion, aber um so mehr gegen diese Orden einzuwenden hatte. Aguinaldo und der tagalische Geheimbund der Katipuna stellte bei den von der spanischen Regierung eingeleiteten Unterhandlungen als Hauptprogrammpunkt auf: „Um jeden Preis los von der weltlichen Herrschaft der Priester und Orden.“ Die spanische Regierung ist aber nicht blos auf den Philippinen, sondern überhaupt von den Orden abhängig. Die Transatlantische Gesellschaft, die um einen gut bemessenen Fahrschilling die Truppentransporte nach Kuba und den Philippinen und zurück besorgte, gehört den Jesuiten, ebenso die hispanische Kolonialbank und die Nordbahn. Ja, auch freisinnige Ministerien sollen deswegen nicht gegen diese geistlichen Landvögte aufkommen können, weil das Land von diesen finanziell total abhängt.

In *Italien* hat sich die Kirche in einen Konflikt mit der Landesautonomie eingelassen, in der kein Teil nachgeben will und Italien unmöglich nachgeben kann. Der Papst macht keinen Gebrauch von den Garantigesetzen, die ihm eine jährliche Subvention von über 3 Millionen Franken zusichern. Der Konflikt zwischen den beiden Instanzen fand seinen akutesten Ausdruck in den letzten Mailänder Unruhen. Übrigens kann die Zahl der Intransigenten, welche in des Annexion des Kirchenstaats eine Verletzung der Rechte der h. Stuhls sehen, nicht gross sein. Bei den politischen Wahlen beteiligen sich etwa 60 % Wähler, bei den administrativen, an denen die Klerikalen mithalten, nur etwa 4 % mehr. Diese 4 % aber werden keine Umwälzung zu Gunsten

Digitized by Google

des Kirchenstaates fertig bringen. Wie wenig aber sonst die römische Kirche Ursache hat, sich über das Haus Savoyen zu beklagen, mag daraus erhellen, dass die Prinzessin von Montenegro, als sie, um Kronprinzessin von Italien zu werden, ihren Glauben abschwor, dies mit den Worten tat: „Ich erkenne und erkläre, dass alle andern Religionen falsch sind und das Heil sich nur in der katholisch apostolisch-römischen Kirche findet."

Schon in der ersten Zeit seines Bestehens wurde der *französische* Protestantismus durch die dynastische Eifersucht der Guise auf die evangelisch gesinnten Bourbons zu einer politischen Partei abgestempelt. Seither ist demselben bis heute in Frankreich nie mehr eine unbefangene Beurteilung geworden. Die Religion hat in Frankreich, dank dem römischen System, überhaupt stets das Missgeschick gehabt, unter dem politischen Gesichtswinkel angesehen zu werden. In der französischen Revolution verwechselten diejenigen, welche die Gesellschaft zu erneuern kamen, die römische Hierarchie mit der katholischen Religion, und indem sie jene zu treffen meinten, rissen sie die Religion aus dem gesellschaftlichen Leben heraus und verletzten damit das Jahrhunderte alte christlich-religiöse Empfinden der Menge aufs ärgste. In den gleichen Fehler verfiel das französische Regime, als es durch *Jules Ferry* im Anfang der achtziger Jahre die Tätigkeit der kirchlichen Orden und Congregationen in Spitälern und Schulen einstellte, um die der ausrangirten Monarchie affilirte Hierarchie zu treffen. Gewalttätig genug! Man trieb das Krankenpersonal aus den Spitälern heraus, ohne dass man für passenden Ersatz vorgesorgt hatte; man warf die Religion der Orden aus den Schulen und den Namen Gottes aus den Schulbüchern heraus, ohne etwas besseres an die Stelle zu setzen; man traf wiederum nicht die Hierarchie, welcher der Schlag galt, sondern das katholische Volk, das in den Spitälern verpflegt, in den Schulen unterwiesen wurde und ermöglichte nun den eigentlichen Ordensschulen, neben der konfessionslosen Staatsschule wie Pilze aus dem Boden zu schiessen. Die Kurie erkannte, dass sich auch unter dem neuen Zustand der Dinge in Frankreich etwas machen lasse. Sie anerkannte feierlich die Republik und fängt an, zunächst unter Beeinflussung der Wahlvorgänge, sich häuslich in derselben einzurichten, derart, dass im Frühling des Vorjahres die französische Kammer mit 310 gegen 131 Stimmen beschloss, die gegen die Wahlausschreitungen des Klerus gerichtete Rede des Abgeordneten Hemon in allen Gemeinden anzuschlagen. Pater Hyazinth — jetzt Abbé Loyson — sagt die klerikale Republik voraus. Man wendet ein, die monarchisch angelegte

Digitized by Google

Hierarchie werde sich nimmermehr mit der Republik und ihren demokratischen Institutionen auseinandersetzen können. Wir halten dafür, dass es weniger auf die Institutionen, als auf die Leute ankommt. Die Nidwaldner und Schwyzer haben bei ihren letzten Verfassungsrevisionen ganz bereitwillig die Befehle des Bischofs von Chur entgegengenommen, ungeachtet ihrer altdemokratischen Einrichtungen, und ungeachtet sich der Bischof für seine gegen die Weiterentwickelung der Verfassung gemachte Opposition auf nichts anderes berufen konnte, als auf das Konzil zu Trient.

Der nordamerikanische Bischof Häcker hat Betrachtungen darüber angestellt, wie die katholische Kirche von den romanischen Nationen wenig oder nichts mehr, von der *anglo-sächsischen* und *germanischen* Raçe aber alles zu erwarten habe. Freilich müsse sie, um Aussichten zu haben, ihr romanisches Gewand ablegen und in einer freiern, humanern Form sich bei diesen germanischen Stämmen einführen. Mit ersterm zeigte man sich im Vatikan einverstanden, letzteres will man nicht begreifen. Doch wendete man schon lange grossen Fleiss daran, den Engländern die Rückkehr in den Schoss der alleinseligmachenden Kirche zu belieben. Der Ritus, den die englische Kirche bei der Reformation von der katholischen herübergenommen, bietet die willkommene Handhabe. Leicht lässt sich das Zeremoniell nach römischem Muster vervollständigen und es hält, so kalkulirt man römischerseits, hernach nicht schwer, den neuen Schläuchen den neuen Wein oder vielmehr den wieder hervorgeholten alten Schläuchen den alten Wein einzugiessen. Den grössten politischen Einfluss aber hat die römische Religion unzweifelhaft durch die *deutsche Zentrumspartei* gewonnen. Als der Hohenzoller'sche Kaiser in Versailles sich die Krone aufs Haupt setzte, war damit politisch die katholische Hegemonie in Europa gebrochen. Aber während Deutschlands Soldaten im eroberten Feindesland standen, machte unterdessen in der Heimat eine andere Macht mobil, der wir hernach als Zentrumspartei im deutschen Reichstag begegnen. Was ihre Ziele sind, geht aus der naiven Frage Majunkes hervor: Warum hat man gerade die Hohenzollern zu Trägern des Kaisertums erlesen? Lagen nicht die Habsburger näher? Oder, wie der bekannte Rechtsanwalt Stiere meint: Die Kaiserkrone würde erst dann in ihrem rechten Glanze erstrahlen, wenn ihr Träger katholisch wäre. Durch die Verhandlungen des letzten Katholikentages in Krefeld ging die Siegesstimmung: Das Zentrum herrscht. Der Zentrumsführer Lieber hielt bei einer frühern Veranlassung dafür: Wir haben mehr mit Rom und Fulda, als mit

Digitized by Google

dem Königsschloss und der Wilhelmstrasse zu rechnen. Das Zentrum, obwohl gut katholisch, gehorcht dem Papste, wenn es ihm passt; in der Septennatsfrage hat es ihm Gefolgschaft verweigert. Es fühlt sich mitunter national engagirt, wie anlässlich der Orientreise des Kaisers. Es fragte, nachdem es zur Annahme der Marinevorlage Hand geboten, sich verwundert: Sind wir nicht eine nationale Partei? Bismarck legt 1885 seine kirchenpolitischen Erfahrungen in den Worten nieder: Ich habe das gelernt in den letzten Jahren, dass mit den Grundsätzen der Politik des Zentrums weder das deutsche Reich noch der preussische Staat auf die Dauer exestiren kann. Ich habe gelernt, dass ein Bund mit den Herren nicht zu flechten ist, ohne die Existenzbedingungen der preussischen Monarchie aufzugeben. Gleichwohl besteht die preussische Nuntiatur am päpstlichen Hofe weiter. Dieser Umstand und dass den Kirchenfürsten die gleichen Ehren erwiesen werden, wie den weltlichen Fürsten, trägt wohl am meisten dazu bei, in den Augen des Volkes die katholische Kirche überhaupt noch als eine Macht erscheinen zu lassen.

Die römische Kirche kann es bei ihrer Vielseitigkeit nicht vermeiden, dass sie sich in arge Widersprüche verwickelt. Den Ungarn verweigerte sie hartnäckig die Zivilehe, die sie den Franzosen schon seit 100 Jahren konzediren musste. Die österreichischen Priester bemühen sich, die von ihnen geleiteten Schulen dem Staate zu überbinden, während bei uns die gut katholischen Kantone den in liberalster Form offerirten Bundesbeitrag ablehnen, mit der klassischen Motivirung: Timeo Danaos et dona ferentes. An der untern Donau konzedirte man in Bezirken, die es der römischen Kirche um jeden Preis zu erhalten galt, die Liturgie in der Landessprache, eine Verwilligung, die man den doch gut katholischen Deutschen rundweg abschlagen würde. In Preussen ruft die römische Kirche nach grösserer Selbständigkeit, in Nordamerika sucht sie Rückhalt am Staat. Dass der Zweibund, ein Bollwerk des Friedens, zustande gekommen, rühmt die katholische Presse als ein Werk des Friedenspapstes; dass der Dreibund nicht zertrümmert werden konnte, der nach vieler Meinung eigentlich den Frieden Europas noch besser wahrt, hat man in Rom genug bedauert. Man liess es an keiner Mühe fehlen, Oesterreich in diesem Sinne umzustimmen.

Es konnte natürlich nicht ausbleiben, dass die Machtansprüche, welche die katholische Kirche in Deutschland mit so viel Erfolg geltend machte, die *protestantische Kirche* auf allerlei Gedanken brachte. Das Gelüste wurde wach, sich eine ähnliche Hierarchie, vermöge deren die katholische Kirche so

Digitized by Google

geschlossen auftreten konnte, zu schaffen. Hervorragende protestantische Kirchenhäupter aber mussten sich von dem Dr. theol. Bismarck eine Vorlesung darüber gefallen lassen, dass es ein anderes sei um die katholische Kirche, ein anderes um die protestantische. Die Kraft der protestantischen Kirche, erläutert ihnen nämlich der Kanzler recht überzeugend, liegt nicht in einer geschlossenen Hierarchie, sondern in der Einzelgemeinde, die es zu kräftigen gilt. Bismarck äusserte auch bei Gelegenheit ganz unverholen, dass er bei Anhebung des Kulturkampfes auf eine kräftige Mitwirkung der protestantischen Kirche gerechnet hatte. Dann hätte aber, konnte diese erwidern, der Kanzler nicht bei wiederholter Gelegenheit, wo er gegen die katholische Kirche vorgehen musste, gleichsam um die Schläge abzuschwächen, sie auch der protestantischen Kirche verabfolgen sollen. Das passirte übrigens auch unserer Staatsweisheit. Als man im Kanton Zürich in den Jahren 1875/76 zirka 160 Pfarrern die Zivilstandsregister abnahm, da fand sich, dass die Besorgung derselben nur bei zweien nicht ganz befriedigte. Warum verbot man denn unsern Pfarrern die weitere Führung? Hatten sie sich zelotische Übergriffe erlaubt? Von solchen hatte man nur aus katholischen Kantonen gehört. Gleichwohl, um sich dieser zu erwehren, errichtete man überall rein staatliche Zivilstandsämter. Der Kanton Zürich allein lässt sich das jährlich einen hübschen Betrag kosten. Ferner fand man es bei Aufstellung der neuen Bundesverfassung geraten, den Geistlichen beider Konfessionen die Bundesversammlung zu verschliessen. Wir wollen nicht annehmen, dass eine Vereinigung von Männern, in der so viele Kriegsoberste sitzen, sich vor ein paar Kutten fürchteten. Jedenfalls aber ist den Gesetzgebern ein eigentümlicher Irrtum passirt. Wenn sie die katholischen Geistlichen ausschloss, warum auch die protestantischen? Das ist nämlich gar nicht selbstverständlich, beide gleich zu behandeln. Der katholische Klerus scheidet sich, kraft besonderer Vollmachten, die er sich beimisst, sorgfältig von der Menge der Laien aus. Er kann sich also nicht beklagen, wenn er auch eine besondere Behandlung erfährt. Der protestantische Geistliche aber wollte von jeher nichts anderes sein, als ein Bürger, wie jeder rechte Bürger sonst, bei Leibe aber kein besonderer Stand. Eine andere Entschuldigung der protestantischen Kirche gegenüber Bismarck, dass sie im Kulturkampf nicht genügend mittun konnte, mag in dem eigentümlichen Verhältnis gefunden werden, in welchem die protestantische Kirche überall zum Staate steht. Es ist schon, nicht ganz mit Unrecht, gesagt worden, sie bilde wie in Preussen, so in anderer Form wieder bei uns nur

Digitized by Google

einen Annex des Staates. Zur Zeit der Reformation, als die bisherigen Bischöfe zur Disposition gestellt wurden, machte man die Landesfürsten zu sogenannten Notbischöfen, in der Meinung, sie hernach durch eine geeignetere Form des Kirchenregiments zu ersetzen. Das unterblieb. Zwingli übertrug die bischöfliche Gewalt dem Rat und wandelte die Regierung in eine theokratische um. So blieb es bis heute, in Preussen wie bei uns. Vielleicht nicht zum Segen der Kirche. Bei uns sucht die Kirche durch das Mittel einer Volkssynode sich aus der zärtlichen Umarmung des Staates sachte loszuwinden, in Preussen macht der König keine Miene, von seinen Kompetenzen als summus episcopus einiges abzulassen. Und doch bedeutet dieses Verhältnis für die Kirche durchaus kein Ideal. Es kann eigentümliche, in persönlicher Initiative beruhende Inkonsequenzen mit sich bringen. 1890 beorderte der preussische Ober-Kirchenrat die evangelischen Geistlichen in die sozialdemokratischen Versammlungen, durch ihr persönliches Erscheinen ein Korrektiv in der sozialistischen Propaganda zu schaffen. Ein Jahr später jubelte die preussische Generalsynode dieser Verfügung zu. 1895 kam von der gleichen Stelle aus die Ordre an die Geistlichen, sich jeglicher sozialen Mit- oder Einwirkung zu enthalten, „dieweil“, wie neuerdings eine Kundgebung des preussischen Königs sich mit unverkennbarer Deutlichkeit ausdrückt, „die Pastoren nichts davon verstünden.“ Indessen präsidirt aber Fürstbischof Kopp internationale Kongresse und wird vom nämlichen Staate an der katholischen Universität Münster eine Professur für christ-soziale Lehre errichtet. Als bei der Zentenarfeier für Kaiser Wilhelm I drei evangelische hannoversche Geistliche welfischer Nuance nicht mitmachten, wurden sie in ihrem Amte suspendirt; dem katholischen Bischof von Ratisbonne, der sich in sehr ungeistlicher Weise über diese Feier ausliess, wurde kein Haar gekrümmt. So ergibt sich die eigentümliche Tatsache, dass gerade darum, weil der oberste Landesherr zugleich der oberste Bischof ist, seine evangelischen Untertanen just nach Parität rufen müssen, abgesehen davon, dass auf den katholischen Untertan im Lande Preussen eine ungleich grössere Quote der Staatsleistungen entfällt, als auf den protestantischen.

Rade i. d. „christl. Welt“ 1898 (Nr. 3 ff.) meint, es könne ganz wohl im deutschen Reich noch einmal zu einer katholischen Politik kommen. Denn der Katholizismus sei eine politische Religion, nicht aber der Protestantismus. Das deutsche Reich aber auch heute noch, angesichts der vielen Katholiken innert demselben, für eine protestantische Politik zu reklamiren, gehe nicht

an. Dem hält D. Beyschlag sehr triftig entgegen*): Gewiss ist der Protestantismus keine politische Religion und auch nicht mehr veranlasst, es zu sein, wie etwa in den Tagen Gustav Adolfs, Cromwells und des grossen Kurfürsten. Die Protestanten selbst haben diese Politik zu Grabe getragen und den Grundsatz der Religions- und Gewissensfreiheit an ihre Stelle gesetzt. Deswegen ist der Protestantismus aber noch keine für die Politik, das Staats- und Volksleben und dessen Leitung indifferente Religion. Er ist von allen Religionen die wirksamste und heilsamste. Wenn nun der Staat keine höhere Aufgabe hat, als das geistlich sittliche Erbgut des ihm anvertrauten Volkes zu erhalten und zu schützen, ist die höchste Staatsweisheit eine im freien, geistlich-sittlichen Sinne protestantische Politik.

Wenige Bemerkungen apologetischer Natur mögen hier Platz finden. Das „Ecrasez l'infâme", das der grosse französische Spötter vor anderhalb hundert Jahren in die Welt hinausrief, hat nicht verfangen. Wohin wir unsere Blicke richten, tritt auf dem Schauplatz der Weltpolitik die Religion uns als ein Faktor entgegen, der sich überall lebhaft zum Worte meldet. Man wird sich dahin resigniren müssen, dass das in folgenden Jahrhunderten noch so sein, man also mit diesem Faktor wird rechnen müssen. Je vernünftiger und besonnener man das tut, um so besser für beide Teile. Einiges kann man hiefür aus der Vergangenheit lernen, vorausgesetzt, dass die Staatsmänner es auch einmal der Mühe wert erachten, Kirchengeschichte zu studiren. Erstens, dass es damit nicht getan ist, die Religion einfach aus der Schule herauszuwerfen. Religion ist der harmonische Abschluss des menschlichen Geisteslebens. In ihr und durch sie soll das Denken zur fundamentalen Wahrheit, das Empfinden zur idealen Liebe, unser Wollen zur sittlichen Freiheit emporringen. Ohne Religion das Erziehungswerk am Menschen vollenden, heisst geistige Krüppel erziehen. Es wird des Schweisses der Besten wert sein, denjenigen Ausdruck der christlichen Religion zu finden, welcher der hohen erzieherischen Aufgabe genügt. Zweitens: Eine säuberliche Trennung von Kirche und Staat — da halten wir's mit dem russischen Oberprokurator — ist ein „non sens". Dass alle diesfällige Liebesmühe umsonst ist, das sollte man nachgerade begreifen. Der Staat soll religionsfreundlich sein, gerade wie er Kunst und Wissenschaft protegirt. Ja, er soll sogar Stellung nehmen zur Religion. Er soll diejenige Form der

*) Auf der Jahresversammlung des Hauptvereins der Provinz Sachsen in Aschersleben (10. V. 98) cf. Korresp. d. Evgl. Bds. Juli 98.

Digitized by Google

christlichen Religion bevorzugen, die am selbstlosesten darauf ausgeht, seine Bürger zu idealen Menschen zu erziehen, und am selbslosesten auf staatliche Hoheitsrechte verzichtet, die am redlichsten dient und am wenigsten Herrschergelüste zeigt. Eine der neuesten Verfügungen der französischen Regierung ist, künftighin auf dem Rand ihrer Münzen die Inschrift wegzulassen: „Dieu protège la France.“ Mag unser Land umgekehrt seine Ehre dreinsetzen, beim Ausbau seines Staatswesens je länger je mehr zur Verwirklichung zu führen, was als Aufschrift über der Bundesverfassung geschrieben steht: Im Namen Gottes des Allmächtigen.

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

Markus oder Matthäus?

mit Rücksicht auf *W. Hadorn*, Lic. theol., Pfarrer in Saanen, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums* auf Grund der synoptischen Vergleichung aufs neue untersucht. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Licentiatengrades der ev.-theol. Fakultät der Universität Bern eingereicht. Gütersloh, Druck von C. Bertelsmann. 1898. V und 168 S. 8°.

Das genannte, soeben erschienene Buch ist eine recht anerkennenswerte Frucht wissenschaftlicher Arbeit aus den Kreisen des schweizerischen theologischen Nachwuchses. Genaue Kenntnis der neutestamentlichen Literatur und der wissenschaftlichen Untersuchungen über dieselbe, sowie selbständige gewissenhafte Prüfung treten durchweg zu Tage. Solche Prüfung hat der Verfasser auch gegenüber eigenen Ansichten geübt, indem er sich durch seine Untersuchungen dazu führen liess, die von ihm früher gehegte Ansicht von der Priorität des Markus aufzugeben und den Matthäus für den ältesten Synoptiker zu erklären. Matthäus sei die einzige schriftliche Grundlage für Markus, welcher daneben noch durch mündliche Überlieferungen von Petrus und Johannes, sowie in beschränktem Masse auch durch paulinische theologische Anschauungen bedingt sei. Wie man sieht, stimmt diese Ansicht am meisten überein mit derjenigen von Holsten, freilich von einem weit konservativern Standpunkte aus. Mit Holsten stimmt der Verfasser auch überein in der Zurückdrängung der sonst oft übermässigen Einführung hypothetischer Vorstufen der evangelischen Literatur, wie apostolische Quelle, Urmarkus u. s. w., in die Erklärung von deren vorliegendem Bestand; nur Aufzeichnungen von Aussprüchen Jesu (Logia) setzt er mit Recht als erste Stufe evangelischer Literatur voraus. Holsten's starke Betonung des Einflusses der Tendenz in den Evangelien, insbesondere der paulinischen Tendenz bei Markus wird abgewiesen.

Digitized by Google

Der Referent muss nun freilich aussprechen, dass er mit voller Entschiedenheit nach wie vor auf dem vom Verfasser aufgegebenen Standpunkte der Priorität des Markus gegenüber dem Matthäus steht, und durch die Ausführungen des Verfassers auf keinem Punkte in dieser Überzeugung erschüttert worden ist. Es sei erlaubt, dies im Folgenden mit einigen Andeutungen zu begründen.

Für die Priorität des Markus wird mit allem Rechte gewöhnlich hingewiesen auf die in sich zusammenhängende und geschichtlich durchaus wahrscheinliche Darstellung, gemäss welcher bis zu dem Jüngerbekenntnis 8, 29 Jesus sich nirgends direkt als Messias bezeichnet (abgesehen von dem geheimnisvollen Ausdruck „der Sohn des Menschen") und übereinstimmend mit dem Bericht 8, 28, auch von den Menschen nirgends als solcher bekannt wird. Bei den beiden andern Synoptikern ist dieser klare Entwicklungsgang schon durch die vorausgestellten Vorgeschichten und dann auch im Verlauf des Wirkens Jesu durchaus verwischt; dennoch erzählen auch sie jenen Moment des Jüngerbekenntnisses wie einen entscheidenden Wendepunkt übereinstimmend mit Markus, und gerade Matthäus, bei welchem am häufigsten und bestimmtesten Jesu höchste Würde schon vorher ausgesprochen ist, lässt Jesus noch ausdrücklich bezeugen, dass jene Glaubenserkenntnis dem Petrus durch göttliche Offenbarung erschlossen sei. Unser Verfasser wendet mit Holsten ein, dass die Darstellung des Markus auf einer theologischen Theorie beruhe und dass die wirkliche Geschichte nicht nach Ideen und Theorien verlaufe (S. 103). Allein hier handelt es sich nicht um eine allgemeine Theorie, sondern um die klare erinnerungsmässige Anschauung einer historischen Entwicklung, deren Spur eben in jener Szene bei Cäsarea Philippi unvertilgbar zu Tage tritt, im Gegensatz zu einer überhandnehmenden Trübung des Verständnisses für jene Entwicklung und einer mehr und mehr Platz greifenden einheitlichen Betrachtung der ganzen Lebenszeit Jesu im Lichte seiner Messiasstellung. Der Verfasser verweist S. 126 auf die Anrede „Sohn Davids" von Seite des Blinden (Mark. 10, 48), und sieht in dieser einen aus Matthäus stehen gebliebenen, mit der sonstigen Darstellung des Markus im Widerspruch stehenden Beweis einer im Volke schon vorhandenen messianischen Betrachtung Jesu. Aber diese Anrede fällt nach dem Jüngerbekenntnis, in die Zeit des Messiaszuges nach Jerusalem; übrigens braucht man ihr gar nicht eine direkt uns ausschliesslich messianische Bedeutung zuzuschreiben, vergl. Matth. 1, 20.

Der Verfasser geht in seinem Buche dem Gange des Markus nach, und glaubt von Schritt zu Schritt beweisen zu können, dass Markus in den ihm mit Matthäus gemeinsamen Geschichts- und Redestücken den modifizirenden Einfluss einer spätern Betrachtung zeige. Allein diese Beweisführung ist meines Erachtens misslungen. Ich kann auf das Einzelne hier nur mit kurzen Andeutungen eingehen, die ich an die Zusammenfassung des Verfassers S. 158 f. anknüpfe.

1. Markus stelle das, was den Täufer und seine Jünger von Jesus und seinen Gläubigen trennte, zurück. — Aber gerade Matthäus stellt den Ruf Johannes und Jesu als identisch dar (3, 2. 4, 17), während Markus 1, 15 den Ruf Jesu im vollen christlichen Sinne gibt. Wenn Markus 1, 4 die Taufe des Johannes als ein βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bezeichnet, so ist dies keine Christianisirung, vielmehr sind alie Momente hiefür schon vom

Digitized by Google

alten Testamente gegeben, vergl. nur Jesaja 1. Matthäus lässt diese Bezeichnung weg, wohl aus dem gleichen Grunde, aus welchem er 3, 14 den Johannes Bedenken äussern lässt, Jesum zu taufen, d. h. aus dem Gefühl des Widerspruchs solcher Busstaufe mit dem dogmatischen Christusbilde, welches Gefühl also gerade Matthäus auch schon dem Täufer zuschreibt. Nur bei Matthäus ergeht das Gotteszeugnis über Jesus (3, 17) an die Umgebung, also in erster Linie an Johannes, bei Markus wird es Jesu selbst zuteil. Bei Matth. 14, 12 kommen des Johannes Jünger nach seiner Bestattung mit dem Berichte zu Jesus, in einer offenbar sekundären, unorganischen Verschmelzung von Mark. 6, 29 u. 30. Der obige Satz gilt also vielmehr von Matthäus, nicht von Markus.

2. Bei Markus gehe der Kampf Jesu nicht speziell gegen den Pharisäismus, eher gegen das Schriftgelehrtentum, jener falle mit dem Judentum zusammen in dieselbe Beurteilung. — Vielmehr ist Markus von dem klaren Bewusstsein geleitet, dass die Pharisäer eine allgemeine, das Volksleben wesentlich beherrschende Partei sind, die Schriftgelehrten hingegen, meist zu jenen gehörig, ein, Bildungs- und Berufskreis, die berufenen Wortführer bei Kontroversen, vergl. 2, 16. 7, 1 ff. Er hat eine richtigere Anschauung von den wirklichen Parteiverhältnissen als Matthäus, welcher die Pharisäer und Sadduzäer gemeinsam zum Täufer kommen, und gemeinsam auch in Galiläa wo es wohl kaum Sadduzäer gab) Jesu entgegentreten lässt (3, 7. 16, 1). Dass Markus viele antipharisäischen Kampfesworte, insbesondere auch die Matth. 23 zusammengestellten, nicht hat, entspricht übrigens auch der allgemeinen Spärlichkeit der Reden bei ihm, welche bei Matth. und Lukas durch die Verschmelzung des Inhalts der Logiasammlung mit dem Geschichtsbericht aufgehoben wurde.

3. Die eschatologischen Aussagen bei Markus seien gegenüber Matthäus etwas zurückhaltender auf Grund stärkerer Erlebnisse und Anschauungen. Aber das Matthäusevangelium, in welchem ein Zukunftsausblick aus der eschatologischen Schlussrede Mark. 13, 9—13 sich vielmehr schon in die weit frühere Aussendungsrede einordnet (Matth. 10, 17—22), und dafür in der wirklichen eschatologischen Schlussrede durch ein Stück ersetzt ist (Matth. 24, 9—14), in welchem, weit über alle sonstigen, synoptischen Zukunftsbilder hinausgehend, der Hass aller Heidenvölker gegen die Jünger des Herrn und in der Gemeinde selbst vielfacher Abfall, Verführung durch falsche Propheten, Erkalten der Liebe bei den meisten wegen des Überhandnehmens der *ἀνομία* geweissagt ist, dürfte schon dadurch sich entschieden als das spätere erweisen. Wenn *εὐθέως* Matth. 24, 29 vielleicht aus der ursprünglichen Quelle dieser Rede bewahrt ist, im Widerspruch mit der vorhergehenden Darstellung des Matthäus selbst, so ändert das hieran nichts.

4. Bei Markus zeige sich der Einfluss späterer Zeit auch in dogmatischen Aussagen, besonders der Christologie, wo die These Röm. 1, 1—4 durch die ganze Geschichte Jesu festgehalten werde. — Aber ein Einfluss dogmatischer Auffassung ist doch eher demjenigen Evangelium zuzuschreiben, welches das tieffromme Wort „was nennst du mich fromm" (Mark. 10, 18) weglässt, analog dem oben besprochenen Verhalten zu der Taufe Jesu durch Johannes. In der Streitrede aber über die Davidssohnschaft des Messias (Mark.

Digitized by Google

12, 35 ff. Par.) ist trotz Holsten kaum ein wesentlicher Unterschied zwischen Markus und Matthäus. Es handelt sich nicht um das Wesen des Messias, sondern um dessen Stellung im Verhältnis zu David. πόθεν (Mark. 12, 37) und πῶς (Matth. 22, 45) sind nicht wesentlich verschieden. Die physische Abstimmung Jesu von David, welche auch Röm. 1, 3 vorausgesetzt ist, wird übrigens ja gerade in unserm Matthäusevangelium Kap. 1 in der Geneologie wie in der Erzählung aufgehoben, offenbar in einer hierin über Paulus hinausgehenden Einwirkung dogmatischer Gesichtspunkte; von einer weiter zurückliegenden Darstellung, auf welche besonders die sinaitische syrische Übersetzung hinführt, sehe ich hier ab. Markus, bei dem die Mutter und die Familie Jesum nicht verstehen (3, 21. 31), zeigt keine Spur einer Voraussetzung übernatürlicher Erzeugung. Hingegen scheint er 1, 10 auf das Kommen des Geistes in Jesum bei der Taufe ein spezifischeres Gewicht zu legen als Matthäus, ist aber darin wiederum nicht in der Bahn paulinischer Dogmatik.

Bei der Vergleichung des Markus mit Matthäus werden von unserm Verfasser wesentlich nur die gemeinsamen Partien besprochen; was Matthäus über Markus hinaus hat, wird nicht oder nur kurz erwähnt. Dadurch treten nicht nur die meist den Stempel hoher Ursprünglichkeit tragenden Redebestandteile, welche man mit Recht gewöhnlich auf die in den Geschichtsbericht eingeschmolzene Logia-Sammlung zurückführt, in den Hintergrund der Betrachtung, sondern auch eine Menge Geschichtsbestandteile bei Matthäus, die entschieden den Charakter späterer Bildung an sich haben. Zu den letztern gehören, neben der soeben besprochenen Vorgeschichte und einzeln durch das Evangelium hin zerstreuten Zügen, z. B. dem Wandeln des Petrus auf dem Wasser (14, 28 ff.), dem Stater im Munde des Fisches (17, 27), besonders mancherlei Umbildungen und Erweiterungen in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, wie die alttestamentlich veranlasste Angabe der Geldsumme des Vorrats (26, 15) und des Endes des Verräters (27, 3 ff.), das Wort bei dei Gefangennehmung (26, 52 f.), die Frau des Pilatus (27, 19), dessen Händewaschen und die Selbstverfluchung des Volkes (27, 24 f.). die Galle im dargereichten Wein (27, 34), die Wunder bei Jesu Tode (27, 51b ff.), die Bestellung der Grabeswache (27, 62 ff. 28, 4) und deren Bestechung nach der Auferstehung (28, 11 ff.). die Beseitigung der Absicht der Frauen, den Leichnam Jesu zu salben und die wohl damit zusammenhängende Vorschiebung des Zeitpunktes der Auferstehung (28, 1), die Eröffnung des Grabes vor den Augen der Wächter und der Frauen durch den Engel (28, 2 ff.), die spätere vollständigere Taufformel (28, 20). Der Verfasser deutet einmal (S. 142) kurz an, dass er in manchem hier Erwähnten von Matthäus aufgenommene Überlieferungen eines besondern Kreises sieht. Dabei möchte er offenbar den Evangelisten etwas entlasten. Aber dies gelingt kaum. Denn er hält diesen doch für einen Augenzeugen, der noch vor der Zerstörung von Jerusalem, in den sechsziger Jahren schrieb. Markus, der doch durch das ganze Evangelium und auch in der Leidensgeschichte (z. B. 14, 51) so viele geschichtlich wahrscheinliche Detailzüge gibt, hat alle diese Züge nicht. Ist es nun natürlich, solche sekundären Züge dem ältesten Evangelium zuzuschreiben, und sie dann von dem folgenden, das jenes doch sonst fast bis aufs Wort begleitet, wieder gestrichen zu denken? Offenbar ist es allein wahrscheinlich, anzunehmen, dass dasjenige Evangelium,

Digitized by Google

welches die Geschichte noch verhältnismässig frei von solchen sekundären, gewiss erst allmählig sich bildenden Zügen gibt, das ältere ist.

Ich deute nur noch an, dass mir die Abfassungszeit des Matthäus wie die der andern Synoptiker erst nach der Zerstörung von Jerusalem denkbar ist. Die Weissagung der Zerstörung des Tempels (Mark. 13, 1 ff. Por.) ist doch wohl jedenfalls erst nach der Zeit entstanden, da man auch in christlichen Kreisen wie in Israel noch dessen Erhaltung erwartet (Apok. 11, 1 f.). Auch Matth. 27, 7 setzt die Zerstörung von Jerusalem voraus. Während aber Markus nach glaubwürdiger Angabe des Presbyters Johannes bei Papias auf Überlieferungen des Petrus zurückgeht, dürfte unser Matthäusbuch, das ja mit den Logia des Apostels Matthäus nicht identisch ist, nach allem Gesagten entschieden über die Zeit der ersten christlichen Generation hinaus anzusetzen sein, etwa um die Wende des Jahrhunderts.

Ich habe gegen die allgemeinen Resultate des Verfassers durchweg Widerspruch erheben müssen. Doch vertritt derselbe mit Fleiss und Geschick einen Standpunkt, welchen bedeutende Männer mit ihm teilen. Eine mit absoluter Sicherheit demonstrirbare Gewissheit lässt sich eben in historischen Dingen nur in seltenen Fällen gewinnen. Aber jede erneute gewissenhafte Prüfung fördert dennoch die Erkenntnis. So bekenne ich gerne, dass ich die Schrift mit grossem Interesse gelesen habe und mannigfach durch sie angeregt worden bin. Gewiss wird es jedem Leser ebenso gehen.

Zürich. H. Kesselring.

Paul Burkhardt. Dr. phil., **Die Basler Täufer.** Ein Beitrag zur Schweizerischen Reformationsgeschichte. Basel, Reich 1898.

Den Zürcher, St. Galler und Berner Täufern folgen hier die Basler. Wir begrüssen die Schrift aus doppeltem Grunde. Einmal liess Basel wegen der Bedeutung des Ortes und wegen des verhältnismässigen Reichtums an Quellen die wesentlichste noch wünschbare Ergänzung zum schweizerischen Gesamtbilde der Täuferbewegung erhoffen. Sodann bezeichnet die nun vorliegende neueste Monographie, obwohl sie die Arbeit eines jungen Gelehrten ist, einen Fortschritt über die frühern hinaus in Hinsicht auf den Inhalt.

Die ersten beiden Schriften, über Zürich und St. Gallen, beschränken sich wesentlich darauf, den Verlauf der Bewegung an den beiden Orten objektiv darzustellen. Weiter geht die Berner Schrift; sie sucht dem Wesen der Täuferei gerecht zu werden und fügt zur stofflichen Darstellung das Urteil des Verfassers hinzu, doch wie uns scheint auf Kosten des Rechts der Reformation. Die jüngste Arbeit, über Basel, ist in der Würdigung der Täufer glücklicher. Dazu hat ohne Zweifel schon die Behandlungsweise beigetragen. Der erzählende und der charakterisirende Teil werden auseinandergehalten und folgen sich in schönem Ebenmass: beide sind sogar äusserlich ziemlich genau gleich gross. Diese Scheidung ist beiden Aufgaben zu statten gekommen: die Erzählung verläuft ruhig, sachlich wohlgeordnet, und die Charakterisirung des inneren Lebens ist getragen von unbefangenem, einsichtigem und billigem Urteil.

Digitized by Google

Der erste Teil behandelt drei Kapitel: 1. Altevangelische und Täufer, 2. Anfänge der Basler Täuferei von 1525—29, und 3. Überwindung der Bewegung durch die seit 1529 zum Siege gelangte Reformationskirche des Staates. Die bekannte Auffassung des deutschen Archivars Keller, der überall, und speziell in Basel, an die Waldenser anknüpfen will, wird als unbewiesen abgelehnt, womit zugleich die Behauptung hinfällt, als sei Basel der Ausgangsherd der Täuferei in der Schweiz; dieselbe ist dort importirt. Dieser Nachweis ist überzeugend gelungen; er war nicht leicht, da einzelnes zu Gunsten Kellers bestechen mag. Die Sicherheit, mit der sich Dr. Burckhardt zurechtgefunden, ist besonderer Anerkennung wert, dieser Abschnitt ein Hauptverdienst des Ganzen. Von Anfang an geht der Verfasser der Bewegung in Stadt und Landschaft Basel nach, zeigt die durchaus verschiedene Entwicklung in den beiden Gebieten und führt uns durch die wenig erquickliche Geschichte der Sektenverfolgung bis zum Auftreten des Pietismus herab. Das alles war uns als Gesamtbild neu, und einzelnes besonders überraschend, so was von der Rückkehr des gealterten Röublin nach Basel im Jahre 1554 berichtet wird (wenn wir nicht irren, hat sich der einstige Urheber der Täuferei in Wytikon in ähnlicher Weise später auch in Zürich hülfeflehend eingestellt).

Im zweiten Hauptteil folgen vier Kapitel, drei über das Verhältnis der Täufer zu Oekolampad, zu den Staatspfarrern und zur Obrigkeit, bezw. umgekehrt, sowie ein grosses letztes über Glauben und Leben der Sekte. Oekolampad, der erst durch Zwingli zu einem festen Standpunkt in diesen Fragen gelangte, erscheint auch nach dieser neuesten Untersuchung keineswegs als der milde Mann, den man sich früher unter ihm vorgestellt hat. Dass das Kapitel über Glauben und Leben der Täufer besonders reichhaltig ausgefallen ist, dürfte zum Teil eine Frucht dessen sein, was seit zwanzig Jahren nach dieser Seite vorgearbeitet worden; es hat auch sein Gutes, wenn man nicht als der früheste auf einem Gebiete hervortritt. Der Verfasser behandelt alle entscheidenden Lehren und Merkmale der Täuferei und belegt sie in willkommenster Weise mit den Beispielen aus seinem reichem Material (Absonderung von der Welt und Sinnesänderung, Taufe und Eintritt in die Gemeinde, Sittlichkeit und Sünde, inneres und äusseres Wort u. s. w.) Zum Schluss wird zwar der Sieg der Reformationskirche als ein Glück begrüsst, doch nicht ohne Anerkennung des urchristlichen Wahrheitsmomentes in der Frömmigkeit der Täufer. „Hauptsächlich am Versuch, eine von Staat und Welt sichtbar getrennte, wirkliche Christengemeinde darzustellen, ist die Täuferei äusserlich zu Grunde gegangen. Ob in der veränderten modernen Welt dieser Versuch, d. h. die Trennung der Kirche vom Staat, sich verwirklichen kann und wird, ist eine Frage der Zukunft.“

Zum Eingang handelt der Verfasser kurz über seine Quellen. Er hat das Basler Archiv bis auf die einförmigen Rechnungs- und Stiftbücher hinaus ausgebeutet. Von Druckschriften ist die wichtigste eine Darstellung der Täufer, besonders der Basler, durch den damaligen Pfarrer bei St. Martin, Johannes Gast (1544). Die Art, wie diese immerhin einseitige Hauptquelle gewürdigt wird, zeigt den wohlgeschulten Historiker.

Möchten die Leser dieser Anzeige das Büchlein selber zur Hand nehmen.

Digitized by Google

Es ist eine quellenmässige Arbeit von bleibendem Wert. Die Schweiz ist ein kleines Absatzgebiet, und man muss solch tüchtige Monographien unterstützen, indem man sie kauft. *E.*

Die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

macht bekannt, dass ihr Vorstand in der Herbstsitzung vom 14. und 15. September die einzige ihm zugesandte Abhandlung zur Beschreibung und Beurteilung der Prinzipien der kritischen und der spekulativen Philosophie und zur Erörterung ihrer Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie als *„völlig wertlos“* bezeichnen musste, also nicht mit einem Preise auszeichnen konnte.

Vor 15. Dezember 1899 verlangt die Gesellschaft: I. Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden. II. Eine Beantwortung der Frage: Was ist national, was ist international in der niederländischen Reformation?

Vor 15. Dezember 1900 verlangt die Gesellschaft: III. Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Separatismus bei den Reformirten in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert.

Vor 15. Dezember 1898 werden die Antworten erwartet: 1. auf die Frage über die neue Mystik, 2. über die Prinzipien des Utilitarismus, und 3. über das Verhältnis des religiös-ethischen Gedanken der Bergpredigt zu den Anforderungen des praktischen Lebens.

Vor 15. Dezember 1899 wird erwartet: Eine Abhandlung über die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorien über den Zusammenhang psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefasst werden sollen.

Die Verfasser können sich der deutschen, holländischen, französischen oder lateinischen Sprache bedienen, müssen aber mit deutlicher lateinischer Schrift schreiben. Sie nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein *versiegeltes Billet* bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit demselben Motto überschrieben ist. Die Abhandlungen werden portofrei geschickt an den Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft *Dr. theol. H. P. Berlage*, Pfarrer in Amsterdam.

Digitized by Google

XVI. Jahrgang 1899.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

(bisherige Theologische Zeitschrift aus der Schweiz)

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz*. — M. 6. für's *Ausland*.

Zürich II

Verlag von Aug. Frick

1899.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichnis.

P D. Hess, Aus dem Briefwechsel zwischen Antistes Joh. Jakob Hess und Kaplan Ignaz Romer 1 65

Fr. Meili, Zur Charakteristik des Königs Ahab 17

G. Schönholzer, Die Auferstehung 24 75

P. Pflüger, Moritz v. Egydi 33

K. Linder, Zur Komposition des Buches Hiob 41

Hadorn, Der geschichtliche Christus 50 85

Preisausschreiben der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem 64

O. Pfister, Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu 97 186 193

G. Linder, Der Bericht über das Apostelkonzil nach neuer Leseweise 116

H. Kutter, Das Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre . . 129

H. Schachenmann, Formale Grundsätze der Textwahl 156

P. Pflüger, Themapredigten 202

V. Ryssel, Agnes Smith Lewis und Margaret Dunlop Gibson 210

R. Lindenmann, Ist die Verfluchung des Feigenbaumes eine symbolische Handlung oder eine symbolische Erzählung? 228

Franz Studer, Der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit, sein Werden und Wirken (1883—1899) 238

Kirchenchronik 120 186 249

Bücherschau 59 127 188 250

Digitized by Google

Aus dem Briefwechsel zwischen Antistes Joh. Jakob Hess und Kaplan Ignaz Romer.

Von Pfr. *P. D. Hess* in Fällanden, Kt. Zürich.

Während Antistes Joh. Jakob Hess (1741—1828) als hochgeschätzter biblischer Schriftsteller und Prediger wie als einer der verdientesten Vorsteher der zürcherischen Kirche weit über sein Vaterland hinaus wohl bekannt ist, gehört der Name Ignaz Romer schon lange zu den verschollenen. Die zwei theologischen Schriften, die er herausgegeben hat, sind auch bei seinen Lebzeiten wenig beachtet worden, und seine äussere Lebensstellung ist stets eine bescheidene geblieben.

Wenn ich im Folgenden dennoch Mitteilungen aus dem bis dahin ganz verborgen und unbenützt gebliebenen Briefwechsel der Beiden im Korrespondenz-Nachlass des sel. Antist. Hess machen möchte, so geschieht es, weil derselbe in psychologischer und geschichtlicher Hinsicht gerade für Theologen von nicht geringem Interesse ist.

In Ignaz Romer begegnet uns ein reichbegabter Wahrheitsfreund, der Jahre lang als römischer Priester mit zerrissenem Herzen und in fortwährender stiller Opposition gegen Rom seines Amtes wartete, in seiner Gewissensnot einen reformirten Pfarrer zu seinem Beichtvater machte, seinem verhassten Amt entfliehend, aufs Ungewisse nach Nordamerika reiste und dort endlich durch eine einfache Näherin aus seinem Deismus zum christlichen Glauben und zwar zur methodistischen Kirche geführt wurde. Antistes Hess aber erfreut uns auch in diesem Briefwechsel durch die ihm eigene köstliche Harmonie von Glaube, Liebe und Hoffnung.

Im Ganzen liegen mir nur 14 Briefe von Romer an Hess und die Kopien von 2 Briefen des letztern an den erstern vor, sie sind aber so reichhaltig (einige enthalten 20—36 eng beschriebene Quartseiten) dass sie zur Gewinnung eines anschaulichen Bildes vollständig ausreichen, und nur in ihren bemerkenswertesten Abschnitten wörtlich wiedergegeben werden können.

Es war im Sommer 1792, dass bei dem damaligen Diakon Hess am Fraumünster in Zürich ein kathol. Priester vorsprach

Digitized by Google

und sich als Deutschordenspriester Ignaz Romer, Kaplan in Bisslingen (an der Schaffhausergrenze bei Lohn), vorstellte. Er führte sich mit einem kleineren Anliegen ein, kam dann aber bald auf die Hauptsache zu reden, d. h. er bat Hess für einen Freund, in Wirklichkeit aber für sich selbst, um guten Rat, ob der mit seiner Kirche innerlich ganz Zerfallene ohne allzustarke Gewissensbisse sein Priesteramt noch weiter ausüben dürfe. Er übergab ihm schriftlich eine kurze Darlegung der Grundsätze und Verhältnisse des Betreffenden.

Hier mag eingeschaltet werden, dass die Frage von dieser Seite für Hess nichts besonders Befremdendes hatte, denn er war durch seine Schriften, besonders das Leben Jesu, bereits der Vertrauensmann vieler Katholiken geworden und stand damals mit vielen von ihnen, Priestern und Laien, Äbten und Professoren in reger freundschaftlicher Korrespondenz und persönlichem Verkehr.

Seinem Besuche liess der damals 44jährige Romer am 2. Juli 1792 einen ausführlichen Brief folgen, den ich möglichst vollständig mitteile, weil er sowohl über den Ausgang jenes Besuches als über Romer selbst alles enthält, was zur Orientirung erforderlich ist.

Romer beginnt: „Es wird Euer Hochwürden eben nicht sonderlich schwer gewesen seyn, bei dem neulichen Besuch . . . die Person meines vorgegebenen Freundes zu deschiffriren. Ich finde mich in dem Vertrauen, das ich auf Ew. Hochwürden setzte, nun so gestärkt, dass ich weiter kein Bedenken mehr trage, mich nun freyer zu erklären . . .

„In mir selbst nämlich haben Ew. Hochwürden die Person meines Freundes schon gesehen. Ich fand mich genötigt, bei meinem Vortrag mich dieser kleinen Wendung zu bedienen, um mir für allen Fall eine Retirade offen zu halten . . . Ohnedem wusste ich ausser mir selbst keinen Freund, dem ich das anvertrauen könnte, was ich Ew. Hochwürden anvertraut habe.

„Ich bin der Sohn eines mittelmässig bemittelten Bauersmanns von Dingelsdorf am Bodensee (gegenüber Überlingen.) Ein Familienstipendium veranlasste meinen Vater, mich als das älteste von seinen 8 Kindern sehr zeitlich dem Studiren zu widmen. Er machte hiebei die bei unsrer Kirche, sonderlich unter Bauersleuten sehr gewöhnliche Spekulation und hoffte so mit mir und durch mich 2—3 von seinen Kindern zumal und wohl zu versorgen . . . Nach vollendetem cursu philosophico . . . erklärte ich mich ganz frei, dass ich für den geistlichen Stand nicht die min-

Digitized by Google

deste Neigung fühle, im Gegenteil mich höchst unglücklich schätze, wenn ich solchen Stand zu ergreifen mich genötigt sehen sollte.“

Die Thränen der Eltern noch mehr als ihre Drohungen veranlassten ihn schliesslich zu widerwilligem Nachgeben. Er ward geistlich und noch 13 Monate vor Erreichung des kanonischen Alters zum Priester geweiht.

„An Versorgung fehlte es nicht. In der Person des Freiherrn v. Reutner, nunmehrigen Landkommenthuren zu Altshausen, fand ich einen mir auch bis auf diese Stunde sehr geneigt gebliebenen Gönner. Diesem Herrn zu lieb liess ich mich auch einige Jahre nachhin in seinen, nämlich den deutschen Orden aufnehmen. Diese Verbindung geschieht zwar durch feierliche Ablegung der bekannten Gelübde. Es ist aber bekanntermassen weder den Rittern noch den Priestern jemals Ernst, dieselben zu halten und, einige Dummköpfe ausgenommen, halten die übrigen, nachdem der Orden ganz seinen Zweck verloren, das ganze für ein blosses Zeremoniell und für einen Weg zu einer Versorgung. . . . Wir Ordenspriester führen übrigens ganz die Lebensart der Weltpriester, nnd die Ritter pflegen im Scherz zu sagen, wir seien nur darum beim Orden, damit wir für sie die Gelübde halten. So kam ich dann bald auf eine der besten Pfarreien (Mördingen i. B.), deren mehrere diesem Orden einverleibt sind.

„Im Anfang meines geistlichen Standes war mir übrigens sehr ernst, die auf mich genommenen Pflichten zu erfüllen. Bald aber wurde ich mit den Schriften unsrer Philosophen, besonders Voltaire, Rousseau, Bayle, bekannt. Bei meinem theologischen Kursus malte man mir das Christentum und vorzüglich das katholische so fest gegründet vor, dass ich eben hiedurch um so viel mehr Lust bekam, was denn diesen berühmten Bekämpfern desselben den Kopf wohl so verrückt haben müsse. Allein ich fand bald, dass diese Männer wohl noch eine grössere Portion gesunden Menschenverstand in ihren Köpfen bewahren müssten, als meine HH. Professoren Theologiä in den ihrigen. Kurz, meine Theologie hielt nicht Stand. Ich nahm die Bibel ganz allein und bloss für mich, um der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Ein Freund von mir liess sich zugleich auf die gleiche Arbeit ein. Wir hatten immer einer dem andern viele Zweifel vorzutragen, aber keiner konnte sie lösen. Mein Freund hatte keine Philosophen gelesen. Schüchternheit allein hielt ihn bei seinem theol. Sistem zurück und nicht mehr Überzeugung. Ich war weiter vor oder — hinter sich gekommen. Rousseau schien mir ganz recht zu haben, dasjenige, was ich zu wissen nötig hätte, könne unmöglich in Büchern verschlossen sein. — — — Auch

das von Ew. Hochwürden so schön geschriebene Leben Jesu war mit unter den Schriften, die wir um Hülfe anrufeten. Die feinen Wendungen, der gute Zusammenhang, die gemässigte Denkungsart, die hervorleuchtende Herzensgüte des Schriftstellers gefielen uns sehr wohl; wir fanden uns mit Liebkosungen eingenommen, aber ein allzustrenger Hüter verstattete der Überzeugung den Eingang nicht. Angenehm muss es sich niemand vorstellen, so verlassen und hilflos in dem Meer der Ungewissheit herumzuschwimmen mit der Gefahr, alle Augenblicke ersäuft zu werden. Ich suchte also meine Gedanken endlich zu ordnen und wusste mir anders hiebei nicht zu helfen, als dass ich das Gewisse von dem Ungewissen absönderte und mit Hintanlegung der Bücher den Gang und die Stimme der Natur mehr beobachtete. Und so kam ich auf jenes kurze und simple Sistem, das ich Ew. Hochwürden neulich mitteilte. Sie sind der erste, dem ich mich ganz eröffnet habe; denn ich habe nur für mich geforschet. Da ich nun sah, dass das Mass der Wahrheit hier auf Erden so klein sei und meinen Geist doch so hungrig nach Wahrheit fand, so nahm ich zu einer Nebenbeschäftigung die Mathematik für mich, um ihm so wenigstens einige konsistente Nahrung zu verschaffen. Dies ist die Geschichte meines Verstandes. Darf ich selber auch die Geschichte meines Herzens beifügen?

„Meinen geistlichen Stand habe ich zwar mit Eifer angefangen. Aber diesen Eifer fortzusetzen, fand ich bald keinen andern Beweggrund mehr als den Wohlstand. Dieser Beweggrund tat zwar seine Wirkung ganz gut; desto martervoller aber war hiebei mein Leben, indem ich bei unüberwindlichem Hang nach Offenheit und Redlichkeit stets nur die Maske tragen und mich einen Heuchler fühlen musste. — — — Ich machte einige Versuche, um auf einen mathematischen Lehrstuhl zu kommen, aber man wies mich immer auf den Predigerstuhl zurück und glaubte mich hiezu geschaffen zu sehen. Meine besten Gönner glaubten sich noch um mich verdient zu machen, wenn sie mir nur fleissig Arbeit im Weinberg des Herrn verschafften. Ich trug das Joch mit äusserstem, nicht nur an meinem Herzen, sondern auch an meiner Gesundheit nagendem Kummer.

„Endlich ereignete sich was, das mich Hoffnung schöpfen liess. Meine Haushälterin ward schwanger.“ Romer erzählt, wie er sie umsonst zu einem gütlichen Vergleich und zum Fortgehen habe bewegen wollen. Da verliess er wider Erwarten vor Tagesanbruch seine Gemeinde und begab sich nach Basel. Er ging aber nicht mit beschämtem Herzen.

„Bei meinem Austritt“, fährt er vielmehr fort, „hinterliess

Digitized by Google

ich in meinem Zimmer auf dem Tisch eine offene Schrift, in welcher ich meinem Unwillen den freien Lauf liess und kurz, aber doch mit Energie zeigte, wie wenig der Cölibatszwang der Natur und unsern Sitten angemessen sei und welch schwere Verantwortung sich diejenigen auf den Hals laden, die blos aus polit. Ursachen dieses Gesetz handhabeten und so viel Unheil anmit stifteten. Vielleicht ist Ihnen von diesem Geschichtchen was zu Ohren gekommen; denn es ward bekannt genug und ich suchte geflissentlich durch diese Bekanntmachung mich an den unsinnigen Gesetzen unserer Kirche zu rächen."

Romer suchte nun in Basel Anstellung bei den Buchhändlern Schweighauser und Thurneisen, wurde aber von dem Bürgermeister, bei dem er eine Aufenthaltsbewilligung nachsuchte, seiner jüngsten Vergangenheit wegen so scharf angefahren, dass er tief gekränkt sofort weiter reiste, zunächst nach Schaffhausen. Dort eröffnete er einem befreundeten Priester seine ganze Lage und Denkart, wurde aber nur auf jede Weise ermuntert, wieder eine Pfarrstelle zu suchen. Das widerstand Romer aufs Äusserste, aber da seine Gesundheit zu sehr angegriffen war, als dass er in nächster Zeit an die Verwirklichung des Gedankens einer Auswanderung nach Amerika denken konnte, so liess er sich endlich zu dem Versprechen herbei, noch einmal ein geistl. Amt anzunehmen, wenn es ihm ohne eignes Zutun angeboten werde. Inzwischen machte er eine Reise nach Einsiedeln, hielt sich aber, wie er bemerkt, „in der Kapelle nicht lang, dagegen ein paar Tage im Gebirge" auf. Nach Schaffhausen zurückgekommen, fand er schon alles so eingeleitet, dass er sein Amt in Bisslingen antreten konnte. Er hatte zwar seinem Kommenthur offen erklärt, eine Pfarrei sei für ihn eine Marter und er bitte daher lieber um Empfehlung an einen französischen oder englischen Kaufmann; man glaubte aber, seine Abneigung gegen das Priesteramt werde sich schon wieder verlieren und behandelte ihn darum mit aller möglichen Schonung. Die ersten 2 Jahre kränkelte er beständig, ward dadurch auf die Beschäftigung mit medizinischer Wissenschaft und zur Anwendung von Eisen geführt und kam damit nach und nach wieder zu Kräften, die letzten 2 Jahre sogar zu vollständiger Gesundheit. Über diese Zeit schreibt er u. A.: „Sonst war meine Hauptbeschäftigung, seit ich hier bin, Ökonomie. Die Studien, vorzüglich das der Religion, waren nach dem Rat meiner Freunde .... bei Seite gesetzt, und erst seit einiger Zeit habe ich meine Mathematik wieder hervorgesucht. Übrigens fehlte es auch hier nicht an starken Erschütterungen, welche mir den Kontrast zwischen meinem Stand und meiner

Digitized by Google

Denkungsart zuzog. Ich hatte das Unglück, hier in die Klauen einer sehr schlimmen Harpie zu fallen, welche mir ebenfalls ein Kind abbettelte, um mich sonach nach Lust misshandeln zu können. Ich ward nicht nur von ihr schlimmer, als von einer Banditenbande hätte geschehen können, ausgeraubt, sondern, was mich weit mehr schmerzte, auch aller Orten sehr übel, teils mit Wahrheit, teils lügenhaft verschrieen. Die wahren Fehler, die sie von mir bekannt machte, sind an sich zwar nicht sehr gross, aber desto grösser in den Augen des Pöbels. Schlimmer als der Pöbel sind meine Amtsbrüder, welche mich mit dem Hass ansehen, den (man) auf einen Menschen zu haben pflegt, welcher durch Veroffenbarung des Zunftgeheimnisses allen Zünftigen zum Abscheu geworden ist."

Durch diese Erfahrungen, sowie durch die französische Revolution veranlasst, fühlte sich Romer neuerdings angetrieben, seinem Amte und damit den fortwährenden Konflikten den Rücken zu kehren und sein Brod irgendwo auf unabhängige und ehrliche Weise zu verdienen. Bei seinen Amtsbrüdern oder einem Schaffhausergeistlichen mochte er keinen Rat einholen; das Vertrauen zu ihnen mangelte. So machte er denn „mit sehr schwerem Herzen" seine Reise nach Zürich, ward daselbst aber wieder stutzig und schon halb entschlossen, unverrichteter Dinge wieder heimzukehren. Bezeichnend ist, wie er hierüber schreibt: „Jedoch bat ich Gott dringend um Kraft und Beistand, so ferne es ihm nicht gleichgültig wäre, wie ich mein Leben hinbrächte. Den folgenden Augenblick lachte ich wieder selbst über mein Gebet, indem es mir im Fall einer Vorsehung weit wahrscheinlicher ist, dass der Gang der Dinge unabänderlich bestimmt, als solcher nach unsern Capricen abhängig und veränderlich sein sollte. So ruhete ich gleichwohl sanft und fand mich des andern Morgens fest und freudig entschlossen, nach meinem gemachten Plan vorzuschreiten. Deswegen bin ich dennoch so stolz nicht, dass ich von darum glaubte, durch himmlische Kraft geleitet zu sein. Es ist mir eine längst bekannte Sache, dass ich am Morgen immer entschlossener als am Nachmittag handle. Die Ursachen sind ganz physikalisch."

Über den Besuch bei Hess schreibt Romer: „Ich freute mich, mich in der Vorstellung, die ich mir von Ew. Hochwürden Charakter machte, ganz und gar nicht betrogen zu haben. Meine Denkungsart bei Hochselben zu finden, hoffete ich ganz und gar nicht; ich fand aber dennoch einen gemässigten, helldenkenden Kopf und ein gutes, von Stolz entferntes Herz. Das war es nun aber, was ich suchte. Sehr vergnüglich war es für mich, den

Digitized by Google

Rat meines Herzens durch den Mund eines solchen Mannes bestätigt zu sehen, und ich sehe nun in Rücksicht der grossen Hochachtung, in welcher Ew. Hochwürden bei der ganzen aufgeklärten Welt stehen, meine Sache so an, als ob sie vor dem höchsten Richterstuhl der menschlichen Vernunft entschieden wäre. Bei mir heissen Ew. Hochwürden nun mein Ananias, ob ich gleich bekennen muss, dass ich gar nicht Hoffnung habe, jemals ein Paulus zu werden. Nun glaube ich endlich mit einiger Sicherheit einzusehen, was mir zu tun obliege, und ohnedem war ich zum voraus entschlossen, Ihrem Rat ganz unbedingt zu folgen."

Hess hatte Romer u. A. den Rat gegeben, etwas zu schreiben, das ihn einigermassen bekannt machen und ihm zur Empfehlung im Ausland dienen würde. Romer schickte denn auch mit seinem Briefe gleich einen Entwurf an Hess zur Prüfung, redet jedoch sehr bescheiden von seinen Kenntnissen und Fähigkeiten und sagt auch offen heraus: „Ew. Hochwürden wollen sich an meiner überall durchscheinenden Geringschätzung der Religion nicht zu sehr ärgern. Wenn ich mein Herz nicht reden lassen darf, so muss ich eher verstummen. Meines Erachtens wird das Gute gar oft der Religion beigemessen, was gar nicht ihre Wirkung, sondern lediglich eine Wirkung des sanften, unverdorbenen, dem Menschen vom Schöpfer eingeflössten Sittengefühls ist; hingegen ist es unstreitig, dass die Religion zu den allergrössten Unheilen, welche die arme Menschheit drücken, so vielfältig die Veranlassung ist." Zum Schluss empfiehlt sich der Zweifler immerhin in das Gebet des Zürcher Pfarrers.

In seiner, nicht mehr vorhandenen, Antwort riet Hess seinem Beichtkinde, erst noch ein Jahr recht in der Schrift zu forschen, eine Revision des jetzigen Glaubens- und Herzenszustandes vorzunehmen und dann erst einen Entschluss zu fassen. Aber mit grosser Bestimmtheit erklärt Romer am 11. Juli 1792:

„Die Religion betreffend ist die Epoche der Zweifelsucht bei mir längst vorüber. Ich bin über diesen Gegenstand ganz beruhiget, in so weit ich glaube, dass eine Beruhigung hier auf Erde stattfindet. Wenn ich gleich nicht ans End der Dinge hinsehe, so gibt mir doch Gott immer durch das mir anerschaffene Sittengefühl so viel Leitung, dass ich sehe, wo ich beim nächsten Tritt den Fuss hinzusetzen habe. So kommt man auch zum Ziel, ungefähr wie ein Blinder, der einen getreuen Wegweiser zu finden das Glück hatte. — — — Ein Freund der Religion kann ich übrigens nicht sein; denn ich sehe mit Wehmut, wie die armen Menschen von diesem Phantom irregeführt immer nach einer Glückseligkeit streben, die sie höchst wahrscheinlich einmal

Digitized by Google

erreichen werden und darüber ihr wahres Glück verabsäumen, wozu ein so reicher Fond von dem gütigen Schöpfer durch die ganze Naturausgebreitet worden. Inzwischen verlange ich dennoch nicht einem einzigen Menschen seine Religion zu benehmen, weil ich ihm nichts besseres dafür zu geben, auch er ebenfalls nicht anzunehmen im Stand sein möchte. — — — Wäre ich ein Privatmann — — —, so sähe ich keinen sonderlichen Grund, mich von der katholischen Partie weg zu einer andern der herrschenden zu schlagen. Wenn ich auch manches mitmachen müsste, so mir nicht von Herzen ging, so könnte ich mich wenigstens als einen *unschuldigen* Betrüger ansehen. So aber, da ich vom Betrug lebe und das armselige Werkzeug bin, dessen sich die Kirche bedient, ihre Gaukelspiele und Beutelschneidereien zu treiben, finde ich einen solchen Abscheu gegen mich selbst und gegen dieses unwürdige Handwerk in mir, dass ich unmöglich beruhigt sein kann. Von Veränderung meines Orts weiss ich gar wohl, dass meine Beruhigung nicht abhanget. Ich würde auch ein sehr mittelmässiges Auskommen, bei dem ich nicht alle Augenblicke gegen mein Gewissen handeln müsste, dem reichesten Bistum weit vorziehen. Im Reich der Wahrheit werde ich mich fleissig umsehen, wenn ich einmal darein kommen werde. Für jetzt müsste ich nur die Mathematik als solches betrachten. Die Religion einmal bietet nichts als Wahrscheinlichkeiten dar. Ich bin so ziemlich versichert, dass dasjenige, worüber die besten Köpfe schon vor 1000 Jahren gestritten haben, auch noch nach den künftigen 1000 Jahren ihr Zankapfel sein werde. — — — Der Stolz des Menschen will um keine Grenzen wissen, und dennoch sind sie von Gott gesetzt. Ich habe wenig Neigung, weder in den Schriften der Verfechter, noch in den andern der Feinde der Religion weiter zu blättern. Es ist lediglicher Zeitverderb. Wenn ich zu Markt gehe, so kaufe ich meine Bedürfnisse ein und verweile mich nicht bei den Theatern der Marktschreier. Voltaire steht bei mir bei weitem nicht in der Achtung, wie Sie glauben. Ich halte ihn zu nichts weiter für tüchtig in der Philosophie als zum Kleinhandel. — — — Von Helvetius habe ich wenig, nur in andern Werken einige Bruchstücke gelesen. Davon habe ich nur so viel Erinnerung, dass mir seine Gedanken nicht gefielen und dass er mir ein roher Materialist schien. Rousseau schätze ich wegen seinem geraden Menschensinn und wegen seinem offnen biedern Herzen. Bayle halte ich für einen der scharfsinnigsten Denker. — — Das Leben Jesu entspricht dem Zweck sehr gut, den sich Ew. Hochwürden dabei vorgesetzt hatten, und es muss selber nach meinem eigenen Gefühl, ohne alle Schmeichelei, sehr

Digitized by Google

viel gutes gestiftet haben und noch ferner stiften. Dass Ew. Hochwürden ebenfalls eine Zeit (in den Studienjahren) auf der Strasse der Zweifler gewandert, ist leicht zu begreifen. Wie war es auch anderst möglich. — — — Ich muss es nur so nehmen, dass Ew. Hochwürden keine Lust haben werden, weiter zu zweifeln und nicht, dass Sie hiezu keine Gründe finden sollten. Zugleich aber muss ich gestehen, dass ich so viel Meisterschaft über meinen Verstand nicht habe. — — — Zu dem Licht, welches mir Ew. Hochwürden wünschen, bleibt mir gar wenig Hoffnung übrig — —"

In einem folgenden Brief vom 9. August 1792 bittet Romer um Rat und Vermittlung betr. Druck seiner nun bald beendigten Schrift, die etwa 10 Bogen stark werden möge. Er ist sich zwar dessen bewusst, dass ihre antikirchliche Richtung Hess die Hülfeleistung schwer machen werde. Amerikapläne bewegen ihn neuerdings wieder lebhafter. „In meiner gegenwärtigen Lage auszuharren, habe ich — keine Lust, obwohlen ich von der Zeit an, da ich mit Ihnen gesprochen, . . . weit beruhigter lebte, als vorhin. Immer schien es mir besser, gar nicht zu leben, als sein Leben mit armseliger Charlatanerie gewinnen. Doch finde ich auch Cicero, Maximus, Scipio etc. unter den Auguren." —

Es war keine sehr dankbare und aussichtsreiche Aufgabe für Hess, sich weiter mit dem so anders gearteten katholischen Priester und Aufklärer einzulassen; doch nahm ihn anderseits der offene Wahrheitssinn desselben ein und hoffte er von demselben noch das beste. So antwortete er ihm denn am 10. August 1792 in achtseitigem Briefe, dem ich folgende Stellen entnehme:

„Ihre sehr wichtigen, inhaltreichen Briefe haben mir viel Nachdenken verursacht, wobei meine Hochschätzung für Sie bisher immer noch zugenommen. Nur ist mir das ein Rätsel, dass, da Sie auf der einen Seite ein fast unumschränktes Zutrauen in mich setzen, Sie auf der andern doch an meiner Toleranz oder Billigkeit in Beurteilung der anders Denkenden zu zweifeln scheinen. Sie sehen mich nicht nur dafür an, dass ich Sie gern zum Proselyten des Christentums machen oder, wie man zu sagen pflegt, bekehren möchte, sondern glauben auch, dass meine Vorliebe für diese Religion mich an ganz freier und unparteiischer Beurteilung des innern Werts einer *nicht* auf Religion gegründeten Moralität hindere (bezieht sich auf einen Passus im letzten Brief von Romer). Nun kann ich Sie vor allem aus versichern, dass ich Ihnen wahre, wirkliche Moralität, ebenso wohl als Talente und nicht gemeine Verstandesfähigkeiten zutraue. Selbst diese moralische Delikatesse, wenn ich so sagen mag, welche Sie ab-

Digitized by Google

hält, den Gleissner der Religion und das Werkzeug der Hierarchie zu spielen, ist mir ein unverdächtiger Beweis einer edeln und sogar gewissenhaften Gesinnung. Diese ist mir ehr- und achtungswürdig, bei wem ich sie immer antreffe, tausendmal mehr wert als alles Simulieren solcher Grundsätze, die man doch nicht im Herzen hat. Eben weil ich so viel moralische Güte Ihnen wirklich zutraue, geht mir Ihr Schicksal desto mehr zu Herzen, und der Brief, worin Sie so offen Ihre Lebens- und Herzensgeschichte erzählten, hat mich ausnehmend interessirt.

„Aber dann musste ich freilich auch nicht erst bei diesem Briefe, sondern schon bei dem Besuche, den Sie mir gaben, natürlicher Weise denken: Warum suchte mich dieser — — Mann? Warum hat er sich vorzüglich an *mich* gewandt, den er als einen entschiedenen Freund des Christentums kennen musste? Er suchte doch wohl nicht blos das, dass ich ihm eine Adresse auf den Brief nach Strassburg verschaffte? — — Er glaubte vielleicht, ich könnte ihm eine Religion, die ihm freilich so verkleidet und mit Zeremoniel und noch Schlimmerm überladen unmöglich genugtun konnte, in irgend einem neuen und hellen Lichte zeigen u. s. w. Versetzen Sie sich einen Augenblick in meine Lage: war es nicht natürlich, dass mir auch an so etwas der Sinn kommen musste, ohne dass ich darum in den Verdacht der Proselytenmacherei für's Christentum (denn vom Unterschied zwischen Katholizismus und reformirter Religion war hier nicht die Rede) zu fallen verdiente. — Nun sagen mir aber Ihre Briefe, dass Sie schon *entschieden* oder gewählt hätten — — —, dass wenig oder gar keine Hoffnung mehr übrig bleibe, Sie vom Gegenteil zu überführen. Nun, wenn das so ist, so dringe ich mich ja nicht zum Führer auf, wozu ich auch sonst vielleicht die erforderliche Tüchtigkeit nicht hätte. Ich zweifle aber darum auch nicht an Ihrer Redlichkeit. — — Nur seh' ich ein, dass wir einander auf so verschiedenen Wegen nicht wohl Hand bieten können. Ich respektire Ihre Geradheit und Offenherzigkeit; aber ich möchte auch nicht einmal den Schein haben, Ihnen etwas aufdringen zu wollen. Die Religion ist eine Sache der Überzeugung und des freien Willens, nicht der zudringlichen Überredung, noch viel weniger des Zwangs. Man sollte niemals irgend einen Menschen weder zur Annahme des Christentums, noch viel weniger zum Lehramte überredet oder gar gezwungen haben. Sie dauern mich, dass dies Ihr Schicksal gewesen. — —

„Nur noch eins über Religion und Christentum und ich werde Sie dann mit dieser Angelegenheit weiter nicht bemühen. Eben das, dass ich weder Ihren *Verstand* noch Ihr *Herz* verkannte,

Digitized by Google

machte mich glauben, Sie hätten würklich Sinn für's Wesentliche und Grosse der Religion. *Eben das,* dass ich Sie über kleinliche Nachbeterei, arme Formalität und besonders über die unselige Kunst zu heucheln — — erhaben sah, brachte mich auf den Gedanken, ich hätte da einen Mann vor mir, der auch wohl selber noch für's Christentum Partei nehmen dürfte, wenn er es einmal aus ernster unparteilicher Prüfung kennen lernte. Denn — nehmen Sie mir's nicht übel, wenn ich sage: Sie kennen das Christentum noch nicht, weder aus der Quelle noch auch selbst aus den reinen Abflüssen. Sie kennen es nur in der tausendfachen Verstellung und Fälschung, die es von Menschen erhalten hat. Schade, musste ich da denken, wenn ein Mann, der ein so scharfes Aug im Kopf und so viel Wahrheitsliebe im Herzen hat, dass er das Heucheln auf den Tod hasst — Schade, wenn so ein Mann nicht auch noch eine hellere und offnere Aussicht in's Reich der Wahrheit bekäme, als er auf seinem bisherigen Standpunkt freilich noch nie bekommen konnte! Wer weiss? Die Sonne, die er bisher stets nur umnebelt sah und darum auch nicht für Sonne hielt, dürfte sich ihm noch einmal in ihrer ganzen ursprünglichen Lichtschöne zeigen. Sie lächeln — und natürlich glauben Sie weiter nichts, als einen Enthusiast für seine Sache sprechen zu hören. Ihnen muss es natürlich so vorkommen, mir ebenso natürlich anders! Sie können nicht begreifen, dass ich endlich aus den Zweifeln heraus bin. Wenn Sie erst wüssten, wie lange und wie stark ich gezweifelt habe! — Tausend solche Skrüpelchen wie das, welches Sie über die Wirklichkeit des Sterbens unsers Herrn anregten (Brief vom 11. VII. 92), haben mir freilich auch durch den Kopf gehen müssen, vielleicht wohl noch stärkere. Meine izige und, dem Himmel sei Dank! täglich noch festere Überzeugung gründet sich indessen gar nicht auf so etwas, wie Sie vielleicht glauben möchten. Kein kirchliches Ansehen, keine Überredungskunst irgend eines Apologeten, auch keine fein ausgesponnene Erörterung jedes einzelnen Skrupels hat mich endlich zum Christen gemacht. Ein Blick auf's Ganze, eine Ansicht des bewundernswürdigen Zusammenhangs, welcher die Hauptteile jenes Entwurfs verbindet, der bei den alt- und neutestamentlichen Begebenheiten zum Grunde liegt. Es ging mir da wie dem Saulus. Es fielen von meinen Augen wie Schuppen, als mich der Herr dies Licht nun nicht mehr nur in einzelnen Strahlen, sondern wie auf einen Brennpunkt gesammelt erblicken liess. Aber halt inn, meine Feder! Du schreibst das einem Mann, der bei seinem sonst hellen Verstand und wahrheitschätzenden Herzen doch nun leider schon abgesprochen und das weitere Forschen so viel als aufgegeben

Digitized by Google

hat.“ Aus dem Schluss dieses Briefes ergibt sich, dass Romers Schrift *über die Schädlichkeit des Religionszwangs* handeln sollte und auf dem Missverständnis beruhte, Hess habe ihm angeraten. über Religion zu schreiben, während dieser vielmehr an etwas Politisches gedacht hatte.

In seiner Antwort vom 22. August 1792 beweist Romer. dass Hess den Skeptiker nicht im Mindesten umzustimmen vermocht hatte. Sein Besuch bei Hess und seine Briefe an ihn hatten keineswegs die Absicht, durch ihn zum christlichen Glauben geführt zu werden. „Mein Zutrauen zu Ihnen ist aufrichtig, aber dass es völlig unumschränkt sei, möchte ich noch nicht sagen. obwohl eigentlich kein Misstrauen es beschränkt. — — — Ich bereue meinen Gang gar nicht, den ich express nur wegen Ihnen nach Zürich machete; ich glaube vielmehr, dass ich schwerlich jemal in meinem Leben die Zeit besser angewandt habe, als damals. Sie werden sich doch vorstellen können, wie es einem sein muss, wenn einen Alles, was um einen ist, verdammt, nur sein eigenes Gewissen nicht. Der Sinn wird einem so irre. — — — In der Nähe wusste ich Niemand, der mir hätte raten können, ja dem ich nur mein Anliegen hätte eröffnen dürfen. In der Ferne mag es ausser Ihnen wohl auch noch einsichtige und rechtschaffene Männer geben, an die ich mich mit erwünschtem Erfolg hätte wenden können. Allein nur Sie waren mir, und vorzüglich durch die Ausarbeitung der 3 letzten Lebensjahre Jesu, bekannt und waren von mir, wie ich dies mehr nur als Ihnen zur Ehre sage. sehr hoch geschätzt. Ich habe jene Schrift mit vielem Vergnügen gelesen. Musste mir der Mann nicht wert sein, dem ich dieses Vergnügen zu danken hatte? Sollte es auch nur darum sein. dass Sie so manche rohe Ecken des Evangeliums so gut abgeschliffen. dass man sie fast gar nicht mehr fühlet, so haben Sie mich doch hiedurch schon manches unangenehmen Eindrucks überhoben. den mir jene hervorragenden Spitzen sonst verursacht haben würden. — — Warum hätte ich denn ein Bedenken tragen sollen. in meiner Gewissensanliegenheit den Verfasser der Lebensjahre Jesu um Rat zu fragen? Wegen der ungleichen Religionsgesinnungen? — — Von einem Menschen, der ganz so denkt wie ich, was werde ich lernen können? Eben das, was er von mir; aber zu hören, wie Sie nach Ihren Prinzipien den vorgelegten Fall beurteilen, das war für mich interessant. — — — — Euer Hochwürden haben sich also in diesem Stück ganz geirrt, dass es mir um weitere Belehrung in der Religion zu tun sein möchte. Ich muss es aufrichtig bekennen, dass dieses ganz und gar mein Gesuch nicht war. — — Ich habe meine Forschungen

Digitized by Google

schon vor mehreren Jahren geendet, weil ich keine Kräfte mehr in mir fühlte, weiter zu kommen. — — Die Übersicht des Ganzen war es, was bei Ew. Hochwürden den letzten Beifall (mit dem Wort Überzeugung bin ich überhaupt ein bischen geizig) wirkte. — — Aber diese Übersicht ist auch nur für Leute, die bereits den Gipfel erstiegen haben. Da hinauf komme ich nicht. Ich bin mit so vielen tausend Andern dem Schwindel unterworfen. Wir kreiseln nur, so gut wir können, um die erstaunliche Anhöhe herum und begnügen uns damit, selbe zu bewundern. Tiefe Kenntnis der Sprachen, der Geschichte, des Altertums sind die Klimmeisen, die in hiesigen Werkstätten nicht fabrizirt werden. Ein schlechtes Gedächtnis ist ein allzuschwaches Band, um sie nur recht fest anzubinden, wenn auch wirklich sonst nichts mangelte. — — — Indessen halte ich dafür, dass man es als einen *unumstösslichen* Grundsatz ansehen könne und müsse: Dasjenige, was dem Menschen allgemein zu wissen notwendig und heilsam ist, liegt nicht unter dem Wust der Wissenschaften begraben. Wie sollte Gott dem Menschen ein Ziel vorstellen und ihm dasselbe durch allzu mühsame, durch unmögliche Untersuchungen unerreichbar machen können? Dieses principium reflexum beruhigt mich über sehr Vieles, was ich nicht weiss, was ich mit aller Anstrengung nicht finden kann und bald nicht einmal mehr finden möchte. Das principium ist übrigens von Rousseau angegeben. — — Schon das, dass Ihr Überzeugungsmittel die Übersicht des Ganzen und also einen Herrn Diakon Hess erfordert, macht dasselbe verdächtig, und ich fürchte, Sie möchten nicht die Sonne, sondern nur die Phantasie schimmern gesehen haben. — — — Indessen machen Sie mich doch begierig, Ihre Gedanken näher kennen zu lernen. Ich hoffe, Sie in dem Werk vom Reich Gottes, auf das Sie mir neulich schon gedeutet, zu finden. — Als einen Proselytenmacher habe ich Sie niemal angesehen und nun bin ich über Ihnen noch vergnügter, da ich sehe, dass Sie dieses Handwerk sogar hassen. — — — Ihre Entdeckungen mögen immer für den Wahrheitsforscher sehr schätzbar sein, wenn sie auch nicht ganz das volle Licht sind, das wir, wie ich glaube, vergebens suchen.

„— — — Der Religion wegen (bezieht sich auf Romers Schrift) dürfen Sie übrigens nicht besorgt sein. Die Streiche treffen nur die, welche schändliches Gewerb mit dem Heiligtum treiben; und noch über das sind es nur Luftstreiche, die nicht, wie ich doch wohl wünschte, tiefer eindringen werden. Der Religion könnte meine Schrift noch eher und insoweit nützlich sein, als sie die Schale brechen hilft, ohne welche man nicht zum Kern kommt.“

Digitized by Google

„— — — Darin bin ich vollständig einig mit Ihnen, dass ich das Christentum nicht kenne. Aber Sie werden auch einstimmig sein mit mir, dass es noch sehr viele, ja bei weitem die meisten Anhänger des Christentums und selbst viele von den berühmten Verfechtern desselben ebenso wenig kennen. Ich glaube gar, dass es unter den Aposteln selbst, wenn nicht Johannes, wenige recht völlig gefasst haben; Paulus aber ist mir vor Allem ein verdächtiger Mann. Ich meine aber auch, dass es wirklich ein Glück für's Christentum sei, dass man es so wenig kennt. Die Staaten, sonderlich die despotisch beherrschten, möchten sonst eben so wenig Lust gehabt haben, solches aufzunehmen als das gewiss allzeit gefährliche Judentum. — —“

In einem ausführlichen Briefe vom 28. August 1792 nimmt sich Hess die Mühe, Romer zu einer nochmaligen ruhigen Prüfung des Christentums zu bewegen; jetzt habe er noch die Zeit und Musse dazu, später vielleicht nicht mehr. Er solle sich ohnehin bei seiner schwachen Gesundheit vor einem übereilten Schritt wohl hüten; er könnte nur wieder in eine andere Art Sklaverei hineingeraten. Inzwischen habe er doch in seiner amtlichen Stellung reichliche und günstigste Gelegenheit, an Vielen wenigstens moralisch Gutes zu wirken. Peinlich sei ja seine Lage gleichwohl, aber gerade nach seinen Grundsätzen nicht unentschuldbar; denn er werde sich beruhigen können: „Wenn es mit der Religion, der Vorsehung, dem künftigen Leben u. s. w. nichts ist, so ist dies Leben eine Komödie und es ist beinahe gleichviel, was für eine man spiele,“ Und nun kommt Hess noch einmal auf seine christliche Überzeugung zu sprechen.

„Ich hätte wie mancher Andre diese Hülfsmittel (Kenntnis der Sprachen, Geschichte etc.) haben und brauchen und doch Zweifler sein und bleiben, ja von Zweifel bis zum entschlossensten Unglauben herabsinken können. Es war etwas Anderes, was mir aushalf. Was es von Seite Gottes war, kann ich nicht deutlich beschreiben. Was es meinerseits war, kommt eigentlich auf das hinaus: Ich las die biblische Geschichte. Und zwar in der Bibel selbst mit dem Vorsatz, für einmal über das Einzelne aller der Teile nicht zu urteilen, bis ich sie mehrmals *ganz* durchlesen hatte. Ich dachte, eben das zu frühe Urteilen und Absprechen über das Einzelne könnte und müsste mir, *wenn* hier ein Zusammenhangen des Werkes Gottes wäre, den rechten Gesichtspunkt, aus welchem es betrachtet sein musste, zum Voraus verrücken. Ich hielt also das Urteil zurück; ich verhielt mich anfangs gegen den sich mir zeigenden Gegenstand leidend; ich schränkte mich darauf ein, mir denselben nur auch erst ganz

Digitized by Google

zeigen zu lassen. Ich vergass dabei, was ich je vorher für und wider Offenbarung, Wunder u. s. w. gelesen hatte — sah nur immer auf die *Hauptbegebenheiten,* ihren Gang und Zusammenhang. Ohn' alles Rücksichtnehmen auf Inspiration oder Nicht-Inspiration der Verfasser las ich diese Bücher, besonders die historischen, eben wie jedes menschliche Buch, ohne etwas hineinzutragen, ohne etwas zu *suchen,* ohne mich von Vorliebe oder Abneigung leiten zu lassen. Ich liess mir wie ein Kind nur immer erzählen, was sich zugetragen und suchte für einmal nur, es zu *verstehn,* ohne über die Wahrheit oder Unwahrheit, Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit schon zu urteilen. So trieb ich es ziemlich lange; wann ich am Ende war, fing ich wieder von vornen an. „Ist's Wahrheit, dacht' ich, ist's etwas Göttliches, so wird es sich dir als ein solches von selbst am Ende zeigen, wann du nur es unbefangen fortfährst zu betrachten. Greife nur nicht mit deinem Urteil vor, eh' du dir Alles zu widerholten Malen hast zeigen lassen." Und so bekam ich nach und nach, wo ich ehemals nur Schutt und Bruchstücke gesehen hatte, ein Ganzes, ein Gebäude zu seh'n, das mir durch seine Grösse, Festigkeit, Zusammenhang und Angemessenheit für die Bedürfnisse derer, für die es gebaut ist, selbst bewies, dass es unmöglich von Menschen gebaut sein könne. Dies Gebäude stieg gleichsam wie aus einem Nebel hervor, in welchem es Vorurteil, System, künstliche Lehrform und Gelehrsamkeit selbst verhüllet hatten. Ich bekam es nach und nach zu sehen. Es frappirte mich durch seine Schönheit und göttlich-weisen Zusammenhang, und täglich leuchtet mir der noch heller ein. So hell wie die Sonne.

„Genug — im *Versuch vom Reiche Gottes* werden Sie, was ich da sage, entwickelt finden. Aber ich sende Ihnen dies Buch eher nicht, bis Sie Musse haben, es mit Beiseitsetzung anderer Studien dreimal in einem fortzulesen. Ich bitte Sie, mir dies nicht für Unbescheidenheit zu deuten; lieber möchte ich es gar nicht von Ihnen gelesen wissen, weil es, flüchtig gelesen, Ihnen eher noch neue Zweifel erregen, als Überzeugung bringen würde. Doch so erwarte ich diese überall nicht vom Buche, sondern vom Geiste der Wahrheit selbst, der sich Wahrheitsuchenden gern mitteilt."

Auch dieser Brief erreichte die erhoffte Wirkung nicht, sondern brachte Romer in Aufregung. Er antwortete bald in 18seitigem undatirtem Briefe, von dem nur der Gedankengang nebst einigen bezeichnenden Stellen mitgeteilt werden kann.

Romer fühlt sich durch die Bemerkung betroffen, man sollte denken, bei seinen Grundsätzen würde ihm ein wenig Heuchelei,

Digitized by Google

wie sie ihm die Verhältnisse ausdrängen, nicht so schrecklich sein. Ihm sei es nicht um seinen einfachen Lebensunterhalt zu tun, sondern um Brod, das er ohne stete innere Beunruhigung essen könne. Auch nach *seinen* Grundsätzen aber habe seine gegenwärtige Lage etwas Unerträgliches und Unwürdiges. „Der Abscheu vor der Heuchelei ist in der Natur gegründet und Heuchelei ist abscheulich. — — Nun denken Sie erst noch Heucheln in der Religion! Den Namen des Schöpfers und seine Autorität zum Deckmantel machen, um seine armen Nebenmenschen zu betrügen und sich für solchen Betrug noch mit dem schweisserrungenen Geld des Dürftigen, des Notleidenden bezahlen lassen, diese Bezahlung noch erpressen! Wenn das nicht Scheusslichkeiten sind, so glaube ich gar nicht an eine moralische Welt. — — — Das nitimur in vetitum trägt freilich zu meinem Abscheu bei. Selber würde sicher so lebhaft nicht sein, wenn man mir nicht das Heucheln zur heiligsten Pflicht gemacht hätte. — — Aber ich würde doch die Heuchelei gewiss allzeit sehr verabscheut haben. — — — Der Nutzen, den ich als Geistlicher gestiftet habe, ist von gar keiner Betrachtung. Immer würden die Menschen ohne mich durch die Befolgung ihres eigenen Gewissens ihren Weg weit sicherer gefunden haben, als ich ihnen selber weisen konnte. Das Beste, was ich getan habe, mag sein, dass ich sie so wenig irre geführt, als mir möglich war. Ich hätte gern mehr getan, wenn mir die Religion nicht im Weg gewesen wäre. Letzte Feste habe ich ein paar lediglich ökonomische Predigten gehalten, nicht ganz ohne Wirkung. Aber meine HH. Kollegen haben sich auch genug hierüber geärgert. Sonst habe ich auch ein paar Dutzend Bäume gepflanzt und einige Grundstücke verbessert. Dies ist alles Gute, was ich Tag meines Lebens getan habe. — — — Um des Nutzens willen also, den die Welt von mir erwarten konnte, ist es gewiss nicht der Mühe wert, mich auch nur einen Tag noch aufzuhalten. — — Zwar muss ich gestehen, dass ich hier und unter Katholiken nichts mehr bin, sobald ich aufhöre, der hierarchische Harlequin zu sein. Ich hoffe aber doch, man sollte anderwärts noch wohl so viel Dienste von mir ziehen können, dass man mir dagegen ohne Schaden mein nötiges Futter reichen möchte. Wenn ich ohne mein Amt absolute nicht subsistiren könnte, dann möchte sich eher fragen lassen, ob sich selbes nicht mit gutem Gewissen behalten lasse.“ Ja, Romer geht im Folgenden so weit, auf Grund des Naturtriebes der Selbsterhaltung sich und Andern „im wahren Notfall“ das Recht zu vindiziren, „die ganze Welt zu Grund zu richten, um ein zur Erhaltung nötiges Fleckchen zu erhalten.“ Er wäre aber ganz

Digitized by Google

zufrieden mit der Hälfte seiner damaligen Wohnung und Einkünfte, wenn er sie in redlicher Arbeit verdienen könnte. Darum denkt er auch. angeregt durch Brissots Buch über seine Reisen in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, fortwährend an eine Übersiedelung dorthin und erhofft dort Anstellung bei einem Kaufmann. Er richtet sich daher auch seit geraumer Zeit ein, auf den Frühling auswandern zu können. Und obwohl ihm geistige Beschäftigung die liebste und höchste ist, so hat er doch auch in praktischen Dingen so viel Übung und Geschick, dass er sein Brod schon sollte verdienen können. U. a. hat er auch mit eigener Hand einige Uhren angefertigt. Zu theologischen Forschungen dagegen habe er jetzt weder die innere Ruhe noch den Trieb.

(Schluss folgt.)

Zur Charakteristik des Königs Ahab.

Die Dynastie *Jerobeams,* welcher die Empörung wider Rehabeam leitete, findet schon mit *Nadab,* Jerobeams Sohn, einen jähen Abschluss. Der energische *Baesa* raubt Nadab in dessen zweitem Regierungsjahr Tron und Leben. Und wiederum hat auch diese Dynastie nur so lange Bestand, als der Empörer Baesa sie mit Blut und Eisen zusammenhält. Sein Sohn *Ela* erliegt schon im zweiten Regierungsjahr den Streichen *Simris,* welcher, nachdem er sich ganze sieben Tage seiner Königswürde erfreut, unter *Omris* Ansturm fällt. Es liegt eine eigentümliche Übereinstimmung in dem blutigen Kommen und Verschwinden dieser beiden Dynastien.

Omri ist erst unumschränkter König, nachdem er auch *Thibni,* Ginath's Sohn, zu dem ein Teil des Volkes sich schlug, in den Staub geworfen hatte. Es mochte mit den innern Wirren zusammenhängen, dass dieser so energische Begründer einer angesehenen Dynastie gegen Syrien eine Zeit lang den Kürzern zog.

Aus I. Kön. 20. 34 erfahren wir beiläufig, dass *Omri* den Aramäern Städte abtreten und ihnen in seiner neuen Hauptstadt Samaria Rechte einräumen musste, wie man sie nur von Besiegten verlangt. Seine Botmässigkeit mag noch eine Nachwirkung jenes mit schwerem Silber und Gold erkauften Bündnisses sein, durch welches *Asa,* der König über Juda, den Aramäer Benhadad von seinem bisherigen Alliirten, Baesa absprengte und auf seine Seite zog. Nur eine Fortsetzung dieses ebenso verlockenden wie folge-

Digitized by Google

schweren Verfahrens war es, wenn hinwiederum Omri den Syrern ihren östlichen Nachbar, die Assyrer, auf den Hals lud. Anders nämlich können wir uns nicht erklären, dass Omri in den Annalen der Assyrer figurirt.[1]) Aber gerade, weil in dieser Aufzeichnung nur ein tributäres Verhältnis zum Ausdruck gebracht wird, ist es durchaus keine Ehre für Omri[2]), wenn die Assyrer fortan das Reich Israel als „Land des Hauses Omri" aufführen. Für uns Spätere hat dieses Bündnis wenigstens den Vorteil, dass die folgende israelitische Geschichte sich nun vielfach auf assyrische Synchronismen stützen kann. Über diese wichtigen welthistorischen Beziehungen Omris fliessen die Quellen der biblischen Berichterstattung äusserst spärlich. Selbst davon, dass Omri einen Teil von Moab, welches nach Davids Tod wieder zur Unabhängigkeit erstarkt war, an das Reich zurückbrachte, erfahren wir blos durch die Inschrift auf dem 1878 entdeckten Mesastein, dem ältesten hebräischen Schriftdenkmal. Doch erzählt uns I. Kön. 16, 24 noch, wie Omri den Berg Samaria erwarb und auf diesem von Taleinschnitten rings geschützten Platz sich an Stelle von *Thirza* eine neue Hauptstadt erbaute, die sich später mehrfach als einen strategisch gut gewählten Platz erwies. Unbeanstandet konnte nach Omris Tode sein Sohn *Ahab* den Tron einnehmen. Beweis genug, dass Omri in den zwölf Jahren seiner Regierung das möglichste zur Befestigung seiner Dynastie getan hatte.

Die ausgiebigen biblischen Berichte über König *Ahab* werden durch den Deuteronomisten, den unter Einfluss des Deuteronomiums stehenden Hauptverfasser eingeleitet und abgeschlossen (I. Kön. 16, 29–33 und 22, 39. 40.). Vom gleichen Verfasser wird auch I. Kön. 21, 20b–22 u. 24 herrühren. Es ist das derjenige Geschichtsschreiber, welcher die ganze Vergangenheit nach der unter Josia zu Stande gekommenen Gesetzesreform hin beurteilt. Für das allmälige Werden religiöser Vorstellungen und besonders religiöser Gebräuche innerhalb dieser Vergangenheit fehlt ihm die nötige Unbefangenheit und also auch das objektive Urteil. Die ausführlichen und anschaulichen Darstellungen, welche über Ahabs Kämpfe mit den Syrern vorliegen, I. Kön. Kap. 20 und 22 sind ohne Zweifel dem ephramitischen Geschichtsbuch entnommen, dessen Entstehung wir nicht unter das 9. Jahrhundert v. Chr. herabzusetzen brauchen. Zwischen diese genannten Abschnitte legen sich die Auszüge aus den Prophetengeschichten, die vielleicht im 9., wahrscheinlicher jedoch erst im 8. Jahrhundert

[1]) Schrader, E. Keilinschriften und das A. Test. II. Aufl. S. 190.
[2]) Geschichte des Volkes Israel. Berlin 1886. I. Bd. S. 521.

Digitized by Google

niedergeschrieben wurden. Ihr legendärer Charakter spricht dafür, dass sie zwar noch zu einer Zeit entstanden, da die gewaltige Persönlichkeit des *Elia* in voller Kraft nachwirkte, aber durch die Sage bereits über den Rahmen der geschichtlichen Begrenzung hinausgewachsen war. Dieser Prophetenbericht drückt sich noch missgünstiger als der deuteronomistische Geschichtsschreiber über Ahab aus. An zeitgenössischer Literatur scheint uns über diesen von 876—854 v. Chr. regierenden König nichts vorzuliegen, wie wir denn auch weder von Elia noch von Elisa irgend eine persönliche Aufzeichnung besitzen. Die Berichte über die so wichtigen Syrerkämpfe wie diejenigen der Prophetenschrift sind lückenhaft.

Nach dem Deuteronomisten nun (I. Kön. 16,30 ff.) „tat Ahab, was Jahwe missfiel und trieb es ärger als alle, die vor ihm gewesen waren. Und das war noch das geringste, dass er in den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats wandelte; er nahm *Isebel,* die Tochter Ethbaals, des Königs der Sidonier, zum Weibe und diente damit dem Baal und betete ihn an. Und er errichtete dem Baal einen Altar in dem Baalstempel, den er zu Samaria erbaut hatte. Auch fertigte Ahab die Aschera an; und Ahab verübte noch andere Ärgernisse, Jahwe, den Gott Israels zum Zorne zu reizen, mehr als alle Könige Israels, die vor ihm gewesen."

Die Sünden Jerobeams bestanden darin, dass er Jahwe im Bilde verehren liess, die darüber hinausgehende des Ahab, dass er dem Baal der Phönizier Tempel und Altar aufrichtete. Stade deutete das dahin,[1]) dass ein bei Baal, dem Gotte des mächtigeren Staates beschworener Bund Israel und die Phönizier vereinigte, und dass um deswillen in Samarien der Kult dieses Gottes eingesetzt wurde, der diesen Bund zu schützen und einen allfälligen Bruch desselben zu rächen hatte. Er folgert dann ferner daraus,[2]) dass weil Ahab dem Baal derart von Staatswegen einen Tempel erbaute, er den Grundgedanken der mosaischen Religion verletzte und den Widerspruch der Propheten hervorrief, ganz anders, als wenn Salomo mehr privatim für eine seiner Frauen einem fremden Gott eine Kultstätte errichtete. Ob uns nun gleich die geschichtlichen Anhaltspunkte dafür fehlen, dass die Einführung des tyrischen Baal die Sanktionirung eines Bündnisses der beiden Völker bedeutete, so können wir uns indertat die ganze durch Elia so machtvoll geleitete Gegenströmung nicht anders erklären, als

---

[1]) Geschichte des Volkes Israel. Berlin, bei Grote 1887. I. Bd. p. 523.
[2]) a. a. O. p. 542.

Digitized by Google

dass der Einbruch des tyrischen Baal in das Gebiet Jahwes mit dem Anspruch auf offizielle Anerkennung erfolgte.

Nach den biblischen Berichten wird dem Ahab eine feindliche Haltung gegenüber der Jahweverehrung zur Last gelegt. Nicht leicht ist es hiebei auseinander zu halten, wie weit diese auch dem Volksbewusstsein klar geworden ist und wieweit sie von Elias über eine laxere Auffassung seiner Zeit hinaus zum Ausgangspunkt einer religiösen Reform gemacht wurde.

Mehr als nach den durch das Deuteronomium so stark beeinflussten geschichtlichen Überlieferungen scheinen möchte, gingen im Zusammenleben der Kanaaniter und Israeliten noch Baal- und Jahweverehrung nebeneinander her. Dürfen wir uns schon im vorneherein die Ausrottung der Kanaaniter nicht als eine so gründliche vorstellen, wie es nach dem Verhalten der Sieger bei einzelnen Städteeroberungen den Anschein gewinnen mag, werden wir vollends nicht übersehen, wie viele kanaanitische Opferstätten hernach israelitische geworden und wie viele erst nur im Baaldienst vorkommende Kultusgebräuche auch in den Jahwedienst übergegangen sind. Nicht allein hatte der Baalkult etwas sinnfälligeres und empfahl sich deshalb der breitern Schicht des Volkes von selbst, sondern er war auch ausgebildeter und feiner als die noch in schlichtesten Formen sich bewegende Jahweverehrung, und übte so für lange Zeit den Einfluss auf die Hebräer aus, den die feinere Bildung unterjochter Völker noch immer an ihren Unterdrückern geltend machte.

Aber es war ja keinerlei geistige Suprematie, welche der Baalsdienst gegenüber der Jahweverehrung geltend machen konnte, so sehr auch diese noch ein nationales Gepräge trug und gleichsam Völkergott gegen Völkergott sich austauschte. Was sie an ihrem Jahwedienst im Vergleich zu dem leichtfertigen Baalskultus besassen, das wusste eine kleine Gemeinschaft strengdenkender Leute, jene *Nasiräer*, die willens waren, ihrer Überzeugung selbst bei mächtigen Königen die schuldige Achtung zu ertrotzen.

Die Nasiräer (נְזִירִים = Geweihte) scheinen in ihren Anfängen bis auf den Eintritt des Volkes Israel ins gelobte Land zurückzugehen. Es widerspricht nichts der Annahme, dass sie durch ihre strengere Lebensweise die Erinnerung an den rauhen Wüstenaufenthalt auch in dem Lande aufrecht erhalten wollten, das von Milch und Honig fliesst und im Schatten des Weinstocks und Feigenbaums zum behaglichen Lebensgenuss einladet. Ersterer galt vielleicht ohne Weiteres als Gewächs des Baal und die Ab-

Digitized by Google

stinenz war ein besonderes Merkmal des Nasiraates (Judic. 13, 14. Num. 6, 2 ff.). Welche tiefere Bedeutung die andere Gewohnheit hatte, kein Scheermesser ans Haupt kommen zu lassen, ist schwer zu sagen. Die Haare lang, d. h. unter Umständen unordentlich zu tragen, wäre doch eine eigentümliche Demonstration gegen die Überfeinerung Kanaans. Dass Jahwe dem Volke Propheten und Nasiräer gegeben, soll es (Am. 2, 11) dankbar anerkennen, sicherlich weil in denselben die Volkskraft sich konservirt, wie in Simson, Samuel u. a. Das Gelübde des Nasiraats konnte von Mann und Weib, Jung und Alt, und für kürzere oder die ganze Lebenszeit übernommen werden. Kam ihm aber ursprünglich die Bedeutung zu, dem ganzen Volk als ein Salz der Erde oder als ein Sauerteig zu dienen, tritt es später auch als private Leistung mit dem Anspruch auf, persönliche Vergünstigungen vor Gott zu erbringen.

Unter den Nasiräern scheinen die *Rechabiten* eine ähnliche Stellung eingenommen zu haben, wie etwa später die Partei der Zeloten unter den Pharisäern. Sie wohnten so lange nur in Zelten, bis sie das Vordringen der Chaldäer und Aramäer zwang, hinter den Mauern Jerusalems Schutz zu suchen. Sie säen keinen Samen aus und fühlen sich Fremdlinge auf dem Boden Kanaans, dessen Wein sie verschmähen (Jer. 35). Ihr Ahnherr Jonadab, Sohn Rechabs wird von dem zur Vernichtung des Hauses Ahab ausziehenden Jehu auf den Wagen geladen, damit er seine Lust sehe an dem grausen Morden (II. Kön. 10, 15).

Es liegt die Annahme nicht fern, dass *Elia* diesen Rechabiten näher gestanden. Immerhin ist sein Gesichtskreis ein ungleich weiterer, als es in diesen zäh konservativen Elementen zur Geltung kommt. Während es diesen Leuten offenbar genügt, in einer streng gesetzlichen Form ihren Reminiszenzen aus der Wüstezeit und dem aus jenen Tagen übernommenen Jahwekult nachzuleben, wird durch Elia ein neues gepflügt. Er verlangt, dass Israel in seiner ganzen Lebensführung sich an Jahwe und seine Gebote halte, nicht blos in wenigen abgegrenzten Satzungen und Gepflogenheiten. Der Israelite soll Jahwe ein ungeteiltes Herz entgegenbringen. Sein Vorwurf an das Volk[1]) und Ahab ist, dass sie auf beiden Seiten hinken.

Ahab z. B. erscheint bei genauerem Zusehen gar nicht als der ausgesprochene Jahwefeind, als welchen ihn die Berichte im allgemeinen hinstellen. Aus dem Umstand, dass er seine Kinder

[1]) II. Kön. 18, 21. So lautet die übliche Deutung des unverständlichen Ausdruckes. Die LXX sagen „auf beiden Kniekehlen".

Digitized by Google

Ahazia, Joram und Athalia mit Composita des Namens Jahwe benennt, möchten wir nicht zu viel folgern. Aber die vierhundert Nebiim, die er vor seinem letzten Auszug gegen die Syrer vorlädt, ihm zu weissagen, sind Jahwediener. Wo in aller Welt sollten überhaupt so viele herkommen, wenn Isebel vorher eine Ausrottung sämtlicher Propheten und Priester Jahwes inszenirt hatte. Auf Karmel macht Ahab durchaus keinen Versuch, die Baalspriester aus den Händen des Elia und des Volkes zu erretten. Wir können uns das rücktsichtslose Vorgehen des Elia gegenüber seinem Könige also lediglich daraus erklären, dass er auch schon die Duldung des Baalkultus neben demjenigen Jahwes als eine Verläugnung der höchsten, Israel erhaltenden Lebensgrundsätze erachtet und den Kampf auf ein entweder — oder hinausdrängt. Und allerdings — bei Isebel durfte es sich um die gleiche Prinzipienfrage im umgekehrten Sinne handeln. Elia und Isebel bemühen sich in ihrem gegenseitigen Kampf um Ahab, durch dessen offizielle Stellungnahme erst dem Baalskult eine Bedeutung gegeben wird, wie sie bislang der Götzendienst in Israel nie beanspruchen konnte.

Elia verlangt aber, dass Jahwes Gebot auch Norm sei nicht nur für die Lebensführung des Volkes, sondern ebenso des Königs, dessen Tun und Lassen diesem obersten Gesetz untersteht. Ja, es scheint nach der ganzen Bedeutung, die er dem Nabothandel beilegt, dieser Übergriff schwerer zu wiegen, als alles, was Ahab bisher böses getan. Wenigstens macht dieser Mord nun das Mass zum Überlaufen voll. Was die in Phönizien aufgewachsene Königin nach sicherlich allgemein gültiger orientalischer Gewalthaberpraxis ohne weitere Skrupeln gegen Nabot ins Werk setzt, trägt ihrem Gemal Ahab das vernichtende Urteil ein, welches Elia in Jahwes Auftrag über ihn und sein Haus zu fällen kommt.

Es muss für Elia kein leichtes gewesen sein, gegen einen Landesfürsten feindselig aufzutreten, der im Übrigen für seines Landes Grösse Leib und Leben einsetzte, zumal in einer Zeit gegen ihn vorzugehen, da Israel dem Ansturm der Syrer gegenüber ohnehin nur in geschlossener Kraft sich aufrecht halten konnte. Denn das Wirken des Elia war im Grunde doch ein tief nationales. Nur in Jahwe, so lautet seine These, hat Israel Bestand. Und besser, folgert er allerdings rücksichtslos genug hieraus, geht Israel zu Grunde, als dass es von dieser Hauptbedingung seiner dauernden Wohlfahrt abweicht. Des Elia Wirken ist ebenso national wie dasjenige des Elisa; aber lieber kein Israel, als ein von Jahwe abgefallenes ist seine Staatsraison.

Digitized by Google

Wie das Land durch die Syrer bedrängt ist, findet Ahab sich bereit, zur Befriedigung des übermütigen Feindes seine Weiber und seine Kinder auszuliefern. Er ist im Begriff, sich auf weitere demütigende Bedingungen einzulassen; da sind es das Volk und seine Führer, die sich weigern, ein noch grösseres Opfer vom König anzunehmen. Wie der feindliche *Benhadad* dann wider Erwarten besiegt wird, zeigt sich Ahab dem unterworfenen Erbfeind gegenüber so ritterlich nobel, dass er um dessenwillen von einem Prophetenschüler hart angelassen wird.

Dem Leumund Ahabs gereicht es, biblisch verstanden, auch nicht zum Nachteil, dass Josaphat mit ihm in so engem Bündnis steht und das Ende Ahabs ist dasjenige eines Helden. Die Art und Weise, wie der Feind im letzten Entscheidungskampf sein ganzes Augenmerk nur auf ihn richtet, lässt erkennen, wie viel ihm an der Vernichtung dieses Schlachtenlenkers gelegen ist.

Das Leben Ahabs enthält eine tiefernste Tragik. In den Kampf zweier religiös-nationaler Lebensauffassungen hineingestellt, die sich diametral entgegenlaufen, findet er nicht die Entschiedenheit in sich, durch eine einmalige kräftige Stellungnahme den Konflikt zu überwinden. Jetzt weiss ihm Isebel den Herrscherstolz zu erregen, dass er sich im Absolutismus des morgenländischen Despoten überhebt, dann erschüttert wieder Elia sein Gemüt bis zur tiefen Demütigung vor Jahwe. Hier ist es das Sinnfällige des von einer höhern Kultur übertünchten Baalkultus, dem er seine Zustimmung um so weniger versagen kann, als eine sicherlich mit mancherlei Vorzügen ausgestattete Gemalin ihm denselben im Namen ihres angesehenen Heimatlandes entgegenbringt, dort ist es die alte ehrwürdige Tradition des Landes, welches mit Banden der Dankbarkeit seinem Jahwe verbunden ist. Der Tempel Baals in Samaria ist sehr wahrscheinlich die Bestätigung eines Bundes mit Phönizien, und der entschlossenste Kern seines Volkes verlangt Entfernung desselben, wenn der Bund mit dem alten Bundesgott und die Einheit der Nation weiterbestehen soll. Ahab will das Beste seines Volkes, und hat dabei die Besten desselben, den gewaltigen Propheten Elia und eine ähnliche Gestalt, *Micha, ben Jimla* gegen sich. So schwankt des Ahab Charakterbild in der Geschichte und nur so viel darf als sicher hingenommen werden, dass die biblische Darstellung ihn vorwiegend unter dem Konflikt mit Elia und in Folge dessen einseitig dargestellt hat. Ahab war besser als sein Ruf.

Digitized by Google

Die Auferstehung.

Von Pfarrer *G. Schönholzer,* Neumünster-Zürich.

I.

Der Mensch umfasst mit dem Wörtlein „Ich" vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zustände. In diesen allen behauptet er sich als dieselbe den Wechsel der Zeit und der Zustände beherrschende und überlebende Einheit. „Ich bin am 24. Januar 1842 in die Welt eingetreten, 1858 konfirmirt worden, werde, so Gott will, mit dem Jahre 1900 eine neue Wohnung beziehen": in diesem Satze ist es immer dasselbe Ich, von dem etwas ausgesagt wird. Dieses Ich dehnt sich über den Augenblick aus nach rückwärts und vorwärts. Ja es geht in seiner Selbstbehauptung über die Schranken des irdischen Daseins hinaus und zwar, wie billig, nach *rückwärts* und nach *vorwärts.* Nach rückwärts z. B. in der Seelenwanderungsvorstellung der Hindu. Die jetzige Art des Lebens ist für den Schüler des Buddha durch ein Vergehen derselben Seele vor diesem Leben verschuldet. Vom Unglück dieses Seelenwandels, dieses endlosen Nichtzuruhekommens zu erlösen, ist Buddha gekommen. Auch nach Plato hat die Seele vorher schon existirt, bevor sie bei der irdischen Geburt in diesen Leib eingegangen ist.

Es ist indertat nicht einzusehen, warum die Seele in ihrem Drang *nach* Verlängerung oder in ihrer Furcht *vor* der Verlängerung der Lebenslinie dieselbe nicht ebensogut rückwärts wie vorwärts vollziehen soll. Dennoch macht der christliche Glaube hinsichtlich des Vorherseins oder der Präexistenz der menschlichen Seele mit Christus eine Ausnahme. Von ihm allein wird jene ausgesprochen durch Paulus und das Johannesevangelium. Um so ausnahmsloser wirft sich der Unsterblichkeitsglaube auf die Fortsetzung der Lebenslinie nach vorne, über das Grab hinaus und zwar in dreierlei Vorstellungen. Entweder denkt man sich die *Seelenwanderung* über das Grab hinaus fortgehend, so dass z. B. die Hindu nach dem Tode je nach ihrer Lebensführung als Heilige, Bramahnen, Könige, Räte, Krieger, Ackerbauer, Hand-

Digitized by Google

werker, Gaukler, Tänzer, Parias, Wilde oder Vögel, Elephanten, Pferde, Raubtiere, Schlangen, Würmer, Insekten oder gar als leblose Wesen fortdauern werden, oder man gibt sich der Vorstellung einer *Auferstehung der Seelen samt ihren Leibern* hin, oder man nimmt eine *unkörperliche Seelenfortdauer* über das Grab hinaus an.

Die *Auferstehungsvorstellung*, welche nicht bloss die Selbstbehauptung, die Identität der *Seele*, d. h. das Verharren derselben in der Gleichheit ihres Wesens, sondern entweder ganz genau oder wenigstens annähernd auch diejenige des *Leibes* annimmt, bildet heute den speziellen Gegenstand unserer Betrachtung. Nachweisbar tritt der Auferstehungsglaube bei den Persern am frühesten auf. Von da ist er zu den Juden in der Verbannung und von diesen auf die Christen übergegangen. Das Reich des Bösen (Ahriman's) liegt mit dem Reich des Guten (Ahura's) im Kampfe und zwar im ganzen Weltverlauf und im einzelnen Menschen. Seinen Austrag wird dieser Kampf finden durch das Auftreten des siegreichen Heilandes *Caoshyank.* Gleichzeitig mit der Geburt dieses Heilandes soll die Auferstehung der Toten ihren Anfang nehmen. Innert 59 Jahren stehen alle auf von den Urmenschen an bis zu den Letztgestorbenen. Dann beginnt das allgemeine Weltgericht. Die Frommen kommen in den Himmel, die Bösen in die Hölle. Nach drei Tagen vollzieht sich dann die grosse Welterneuerung mit der Verklärung der durchs Feuer Geretteten und mit der Vernichtung der Teufel. Wer im reifen Lebensalter gestorben ist, wird im besten Mannesalter von 40 Jahren auferstehen und bleiben. Wer unausgewachsen gestorben ist, wird ein Jüngling, eine Jungfrau von 15 Jahren sein. Auch die Familie wird noch fortbestehen. Doch werden keine neuen Kinder mehr geboren.

Mit diesem Auferstehungsglauben berührte sich nun in der Babylonischen Verbannung, im 6. Jahrhundert vor Christus, der Geist der Hebräer, der Geist, welcher bis dahin an Unsterblichkeitshoffnung so arm gewesen war, so arm, dass der Gotteslohn für ein braves Leben, in Ermangelung des nachirdischen Lebens, im langen Erdendasein gesucht wurde, so arm, dass Stellen wie Ps. 115, 17; 6, 6; 30, 10; 88, 12. 13; Jes. 38, 18 sich nicht genug tun können in der Darstellung der Wertlosigkeit des Schattendaseins im Scheol oder in der Unterwelt, so dass Gott von einer solchen Seele gar nichts habe, keine Verehrung, keine Anbetung. Nur dem Trostlosen ist der Scheol ein erwünschter Ort (Hiob 3, 11—21). Aber die Zeit der Verbannung Israels war eine Zeit religiösen Fortschrittes. Nicht mehr blos das Volk hatte seinen

Digitized by Google

Wert, sondern auch das einzelne Individuum gewann einen solchen und so wurde das Edelreis der persischen Auferstehungslehre auf den zu diesem Zweck durch de Trübsal zugeschnittenen Baum Israels aufgepfropft — zuerst in der Form einer Schilderung der Wiederherstellung des gefangenen Volkes aus der Gefangenschaft unter dem Bilde einer Auferstehung. Die losen Geheine eines Totenfeldes treten in der berühmten Vision des Ezechiel, des Propheten aus der Zeit der Verbannung, durch Gottes Hauch zu lebendigen Organismen zusammen (Ezech. 37, 11). Der Ausdruck „Auferstehung“ für „wieder zum Leben gelangen“, ist den Schriftstellern aus dieser Zeit immer geläufiger, man lese Stellen wie Jes. 26, 19; II. Makk. 7, 9 und Daniel 12, 2 — da, in der letzten Stelle, heisst es: „Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande, zum ewigen Abscheu. Aber die Weisen (d. Lehrer) werden glänzen, wie der Glanz des Himmels und die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewiglich“. — Zur Zeit Jesu war die Auferstehung schon ein feststehender, besonders von den Pharisäern hochgehaltener Volksglaube und zwar die Auferstehung in grob sinnlicher Weise gefasst. Diese Fassung verhöhnten die Sadduzäer. Sie vermuteten dieselbe auch bei Christus und wollten auch ihn dem Gelächter preisgeben, indem sie an ihn Mark. 13, 18 ff. die Vexirfrage stellten, wie es sich in der Auferstehung mit der einen Frau verhalte, welche hier auf Erden nacheinander 7 Männer gehabt habe, welchem von den 7 Männern sie dann im Himmel angehöre? Jesus antwortete: „Irret ihr nicht darum, weil ihr weder die Schriften kennet, noch die Kraft Gottes? Denn, wenn sie von den Toten auferstehen, so nehmen sie nicht zur Ehe, noch werden sie zur Ehe gegeben, sondern sie sind, wie die Engel in den Himmeln.“ Der Sinn der Antwort ist gewiss der: das zukünftige Leben hat auch ganz neue Ordnungen und ihr schreibt mir eine grobe Versinnlichung des ewigen Lebens zu, wenn ihr meinen Ewigkeitsglauben dem der Pharisäer gleichstellt. Wenn ihr II. Mos. 3, 6 leset: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, so verstehet es doch: Gott ist der Lebendigen Gott und das sei uns genug: Gott kann uns am Leben erhalten, wenn er es auch nicht in der Weise dieses Lebens tut. — Es liegt in der Antwort Jesu erstens eine geistige Auffassung der Auferstehung und zweitens ein dezenter Verzicht, auf Dinge näher einzutreten, welche kein Sterblicher wissen kann.

Alles an der Auferstehungsvorstellung ist im Fluss, besonders auch das Ziel, das wohin? Gemeint ist immer: Auf-

Digitized by Google

erstehen zur Seligkeit, zum vollkommenen Gemeinschaftsleben mit Gott, in's Reich Gottes hinein. Nach ganz allgemeinem Glauben der Völker ist die Wohnung der abgeschiedenen Seelen in einem Jenseits. Der Ort des Jenseits, der Weg dahin, die Gefahren der Reise und die dort anzutreffenden Zustände bilden ein sehr ergiebiges Thema in der Mythologie aller Völker. Der Augenschein des täglichen Abschiedes, beziehungsweise Unterganges (Sterbens) der Sonne mag es verursacht haben, dass als Ort des Jenseits ursprünglich vielfach eine ferne Insel im Westen oder eine unterirdische Tiefe angenommen worden ist. Neben dem optischen Schein des Hinabsinkens der Sonne hat dazu auch die Bestattung der Leichen geführt. Die Unterwelt, hebräisch Scheol, ist der Versammlungsort der Verstorbenen. Nach und nach verband sich mit der Idee des Jenseits auch die der sittlichen Vergeltung. Es wurde unterschieden ein lichter Aufenthalt der Seligen und ein dunkler Aufenthalt für die Bösen, griechisch Tartarus und Elysium, hebräisch Gehenna (Hölle) und Schooss Abrahams oder Paradies, beide noch neben-, nicht übereinander gedacht in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 26). Der reiche Mann unterhält sich über die Kluft hinweg mit dem Vater Abraham, welcher jenem unter anderm zu bedenken gibt: Über dies alles ist zwischen uns und euch eine grosse Kluft befestigt, dass kein Hinüber- und Herüberkommen ist.

Immer mehr wird der Ort der Seligen in überirdische Lichtregionen verlegt, in den Himmel, als den speziellen Aufenthaltsort der seligen Götter oder christlich gesprochen: Gottes und der Engel. Dahin rückte in der Vorstellung der Hebräer allmählig auch der Schooss Abrahams. Es ist recht merkwürdig, zu beobachten, wie in den Evangelien und Briefen, kurz in der neutestamentlichen Literatur, die Vorstellung vom Seligkeitsort noch schwankt. Jesus betet zwar: Zu uns komme dein Reich, aber wehrt doch den Jüngern, sich dasselbe zu sinnenfällig und zu lokal zu denken. In den Worten: „Heute noch wirst Du mit mir im Paradiese sein“, wäre kein Anhaltspunkt für die genauere Anschauung Jesu vom Lokal der Seligen zu finden, wenn wir nicht seine Gebetsanrede: Unser Vater im Himmel und das Wort hätten, in welches er den Inbegriff aller religiösen Gemeinschaft zusammenfasst, das Wort „Himmelreich“. Für Jesus ist also, wenigstens gegen das Ende seiner geistigen Entwicklung hin, der Himmel, d. h. das, was das Kind jenes Zeitalters dafür ansah, das vermeintliche Gewölbe über der Erde, die Feste der Schöpfungserzählung (I. Mose 1, 8) der Wohnort Gottes und der Seligen, das Ziel für die Seele eines Gotteskindes. Aber bis in die sech-

Digitized by Google

ziger Jahre des ersten Jahrhunderts bemerken wir hinsichtlich der lokalen Festsetzung des endgültigen Aufenthaltes der Seligen unter den frommen Kreisen Israels noch ein Schwanken zwischen dem Himmel und der Erde. Der Seher der Offenbarung Johannes sagt Kap. 21, von Vers 9 an: Und es kam zu mir einer von den sieben Engeln ... und er brachte mich im Geiste auf einen grossen und hohen Berg und zeigte mir die grosse Stadt, das heilige Jerusalem, die von Gott aus dem Himmel herabstieg, welche die Herrlichkeit Gottes hat.“ Das deutet also auf eine verklärte Erde als Aufenthaltsort für die Seligen, aber doch auch auf den Himmel als Wohnung Gottes. Eine höhere Stufe, gleichsam eine mittlere, zwischen Erde und Himmel, weist den Seligen an I. Thess. 4, 16 u. 17: „Der Herr selbst wird unter dem Feldherrnruf, unter der Stimme des Erzengels und unter der Posaune Gottes vom Himmel herabkommen (Christus und Gott tronen nach dieser Vorstellung im Himmel oben) und die Toten in Christo werden zuerst auferstehen, hernach werden wir, die Lebenden und Übriggebliebenen, zugleich mit ihnen entrückt werden in Wolken dem Herrn entgegen in die Luft und also werden wir allezeit bei dem Herrn sein.“ —

Mit diesem jüdisch-christlichen Gedanken kreuzte oder vermengte sich zur Wende des 1. auf das 2. Jahrhundert immer mehr der griechische, der ganz entschieden die obere, die himmlische Welt, die Region der reinen, immateriellen Seelen, als Schauplatz der Vollendung betonte. Die Lehre von den letzten Dingen, mit einem fremden Worte *Eschatologie* genannt, war bei den ersten Christen und bei dem Apostel Paulus die, dass man die baldige sichtbare Wiederkunft Christi vom Himmel her auf Erden zur Aufrichtung seines messianischen Reiches erwartete, zur Aufrichtung des messianischen Reiches, welches, wie wir der Frage der Jünger: Herr, wirst du in dieser Zeit dem Volke Israel das Reich wieder herstellen? (Apostelg. 1, 6) und der Abfertigung durch Jesus, dass man Zeit und Ort und Gestalt nicht angeben könne, abmerken, von den Jüngern noch sinnlich genug gedacht wurde. Dieses messianische Reich mit seiner verhältnismässigen Vollendung deckt sich aber noch nicht ganz mit der Idee der unbedingten ewigen Vollendungszukunft; deshalb wird es von dieser als ein blos vorläufiger Zwischenzustand unterschieden. Dem ganzen Urchristentum, Paulus mit eingeschlossen, ist eigen die *Vorstellung eines der endgültigen Weltvollendung vorausgehenden irdischsn Reiches Christi von beschränkter Zeitdauer, welche die Offenbarung* (Kap. 20) *auf 1000 Jahre festgesetzt hat. Das ist das vielberufene tausendjährige Reich.* Ihm voraus geht die Auferstehung

Digitized by Google

der Gläubigen (der Christgläubigen). Nach dessen Ablauf folgt die *allgemeine* Auferstehung *aller* Menschen, auch der im Unglauben gestorbenen, und das Vollendungsdrama, das *Weltgericht,* mit der Verdammung der Gottlosen und der Beseligung der Frommen für ewige Zeiten. Von diesem Drama fiel dann mit dem Ausbleiben der Wiederkunft der erste Akt, die erste Auferstehung, dahin. Um so bestimmter hielt die Kirchenlehre an dem letzten Akte, an der *allgemeinen Auferstehung aller Menschen* zum allgemeinen Weltgericht fest. In dem Mass, als im 2. Jahrhundert die Gnostiker, eine Art christlicher Religionsphilosophen und das in seiner Zweispurigkeit so rätselhafte Johannesevangelium das Jenseits vergeistigten, so dass das ewige Leben wesentlich nur das Einssein mit Gott und Christus in Liebe und Erkenntnis bedeutet, was ja doch nur das Ideal auch schon des gegenwärtigen christlichen Lebens ist, in dem Grad tritt auch die leibliche allgemeine Auferstehung als unwesentliches und einflussloses Anhängsel der traditionellen Sprachweise im wirklichen Glauben der Christen zurück. *Mag jene zweite allgemeine Auferstehung und zwar in möglichst sinnlicher Fassung, eine Auferstehung des fleischlichen Leibes bis auf Haut und Haar, Knochen und Gedärme, immer noch die allgemein herrschende Kirchenlehre sein, so denken sich doch in Wirklichkeit die meisten jetzt lebenden und sterbenden Christen ihren Zustand nach dem Tode als die ins Ideale gesteigerte und von irdischer Schwachheit befreite Fortsetzung des gegenwärtigen Christenlebens in der Gemeinschaft Christi oder Gottes.* Da hierin doch schon die höchste Seligkeit gegeben sein muss, so ist hiemit eigentlich alles Weitere, was sich an Wiederkunft Christi und Auferstehung knüpfte, überflüssig oder doch für die persönliche Hoffnung bedeutungslos geworden. In diesem Geiste reden die meisten Sterbegebete unserer Liturgien, reden die Sterbegesänge unserer Gesangbücher, reden der Hebräerbrief und das Johannesevangelium als Geistesprodukte des Alexandrinischen Christentums, ja redet schon Paulus in II. Kor. 5, 1—8, Phil. 1, 23, wo er seine Beruhigung in dem Gedanken findet, dass er *alsbald nach dem Abscheiden* aus dem Leibe daheim sein werde bei Christus und zwar, umkleidet mit einem neuen himmlischen Leibe von ähnlicher Lichtnatur, wie er den Leib des auferstandenen Christus sich vorstellte. — Das ist die *Geschichte* der Auferstehungsvorstellung von dem persischen Ursprung an durch das Judentum, das biblische und nachbiblische Christentum bis heute.

Digitized by Google

II.

Und nun lasst uns das *Material* genauer betrachten, aus welchem dieser Bau der Auferstehungsvorstellung aufgeführt ist. Zu jedem geistigen Bau nimmt der Mensch, wie zu einem gewöhnlichen Hausbau, den Stoff aus seiner Zeit und seiner Umgebung. Bei der Auferstehungsvorstellung waren massgebend die damaligen Ansichten *von der Welt, von dem Menschen und von Gott.*

Das *Weltbild* ist für die in der Bibel, im alten und neuen Testamente zum Worte kommenden Menschen folgendes: droben das festgefügte Himmelsgewölbe, über welchem Gott tront. Hier unten die Erdoberfläche, der Schauplatz für das Leben der Menschen, mit welchen Gott durch Engel verkehrt oder zu welchen er, wie zu Abraham, herniedersteigt, und unter der Erdoberfläche die Unterwelt, zu welcher der Verstorbene durch das Begräbnis hinabsteigt. Die Welt besteht aus einem Parterre (Wohnung der Menschen), erstem Stock (Wohnung Gottes) und Sousterrain (Höhle, Hölle, Scheol, Unterwelt). Wenn nun ein Auserwählter Gottes zwar wie alle andern Menschen zuerst beim Sterben den Weg alles Fleisches, d. h. in die Unterwelt, geht, hernach aber doch vom frommen Gemüt nicht anders als mit Gott vereint lebend gedacht werden kann, so muss auf Grund dieses Weltbildes der Übergang vom Zustand der Erniedrigung in denjenigen der Erhöhung mit Notwendigkeit als eine räumliche Erhebung von der untersten zur obersten Etage vorgestellt werden und zwar heisst die Überwindung der ersten Station von der Unterwelt zur Erdoberfläche ganz natürlich Auferstehung, die der zweiten von der Erdoberfläche zum Himmel aber Auf- oder Himmelfahrt. Wenn z. B. Christus dem Paulus auf dem Wege von Jerusalem als Licht und Stimme vom Himmel her erscheint, so ist auch für den Paulus die unerlässliche Voraussetzung die: Also muss er vorher auferstanden uud zum Himmel gefahren sein. In der Darstellung des Lebens Jesu in den Evangelien ist folgender Rundgang dieser auserlesenen Seele, des Messias, ganz klar gezeichnet: Vom Himmel, aus Gott, auf diese Welt herab gesandt, hinabgefahren in die Hölle, auferstanden von den Toten und aufgefahren in den Himmel — kein Mittelglied fehlt. Der Messias ist aber der Erstling der Kinder Gottes und sein Lebensring vorbildlich für ihren Lebensgang. Alle Kinder Gottes kommen aus Gott in die Welt und durch das Sterben hindurch wieder zu Gott. Welch herrliches Bild für den religiös empfundenen Lebenslauf eines Menschen! Wer denkt dabei nicht an den Wandel eines Wassertropfens aus Wolkenhöhen in den Erdenschoss? Aus diesem auf-

Digitized by Google

ersteht er in der Gestalt einer Quelle, hält sich eine Zeit lang segnend auf der Erdoberfläche auf, geht unter oder stirbt im Meer, um in der Verdunstung die Himmelfahrt anzutreton und als Wolke den Kreislauf aufs neue zu beginnen.

Dieser Seelenwanderungsring ist nicht bei allen Heiligen der Schrift so vollständig wie bei Jesus von Nazareth. Bei andern fehlen einige Glieder, aber die Meinung ist dieselbe. I. Mos. 5, 24: Und Henoch wandelte stets mit Gott, und er war nicht mehr vorhanden, weil ihn Gott hinwegnahm. V. Mos. 34, 5. 6. 7: Also starb Moses, der Knecht des Herrn, daselbst im Lande der Moabiter nach dem Worte des Herrn, und er begrub ihn im Tal, im Lande der Moabiter, Beth-Peor gegenüber, und niemand hat sein Grab erfahren bis auf diesen Tag, und Moses war 120 Jahre alt, als er starb, seine Augen waren nicht dunkel geworden und seine Kraft war nicht gewichen. — Auch hier ist im Hintergrund der Erzählung der Gedanke: Gott hat ihn unmittelbar zu sich genommen. Vollends II. Kön. 2, 11 fehlt, wie bei Henoch, das Mittelglied der Unterwelt: Und als sie (Elia und Elisa) miteinander gingen und redeten, siehe, da kam ein feuriger Wagen mit feurigen Pferden, die schieden sie beide voneinander, und Elia fuhr also im Wetter gen Himmel. Bei diesen drei alttestamentlichen Heiligen fehlt gerade das Glied der Auferstehung, aber nicht das der Himmelfahrt. — Wir haben gesehen, dass ein gewisses Weltbild, wie es vor Copernikus die Menschen beherrschte, die unentbehrliche Voraussetzung für die Auferstehungsvorstellung ist.

Aber ebenso wesentlich ist für die Auferstehungsvorstellung eine ganz bestimmte *Anschauung vom Menschen,* näher von dem Verhältnis seiner Seele zu seinem Leibe. Der Hebräer ist weit entfernt von einer dualistischen Trennung von Seele und Leib. Dieser ist ihm der beseelte, von Gottes Lebenshauch durchdrungene Stoff (I. Mos. 2, 7). Beide kommen miteinander aus Gott; beide gehen miteinander in die Unterwelt, und es ist auch im seligen Leben für die Menschen des alten Testamentes und der Apostelzeit keine leiblose Seele denkbar, so wenig, dass Paulus, um im 15. Kapitel des I. Korintherbriefes gegen den besonders von den Griechen erhobenen Einwand standzuhalten, dass doch dieser sichtbare Leib, in welchem wir jetzt wandeln, einmal gestorben, nicht wieder aufstehen, nicht wieder aufleben könne, antwortet: Gewiss kann dieser Leib nicht wieder erstehen, dieser Fleischesleib, aber Gott wird in seiner Allmacht der Seele in der Auferstehung einen andern, neuen, geistigen, d. h. der himmlischen Existenz entsprechenden, einen himmlischen Leib

Digitized by Google

geben, so ungefähr, wie ihm Jesus vom Himmel her unleiblich und doch irgendwie sinnwahrnehmbar erschienen ist. Dass aber die Seele die Schicksale des Leibes und dieser diejenigen der Seele teile, war so sehr eine selbstverständliche Voraussetzung der Apostelzeit, dass weniger gebildete und weniger disputirfähige Jünger- und Gläubigenkreise gewiss nicht den geringsten Anstoss an einer wirklich leiblichen Auferstehung nahmen, und in der Tat: Allmacht ist Allmacht, Wunder ist Wunder. Wie soll es der Allmacht nicht ebensogut möglich sein, den wirklichen Leib, wenigstens Jesu die Reise in den Himmel antreten zu lassen, als blos einen sog. geistigen Leib, der doch auch extra und ganz neu der Seele um- und angeschaffen werden musste? Also selbst Paulus, welcher von der Fleischesauferstehung im Sinne der Pharisäer und im Sinne seiner ganzen Zeit nichts wissen will, steht doch so weit unter dem Banne des hebräischen Denkens, dass er sich eine immaterielle Seele einfach nicht vorstellen kann. Seine Polemik gegen die Fleischesauferstehung ist der erste Versuch einer tiefreligiösen und hochbegabten Seele, die Fortexistenz Christi über das Grab hinaus und die Lebensgemeinschaft mit ihm zu vergeistigen. Aber Geister wie er und Origenes blieben allein und vor der Welt im Unrecht. Die Kirche blieb, die Auferstehungsberichte mehr dem Quantum als der Qualität nach abwägend, bei ihrem „dennoch" und stellte, wie sie meinte, für ewige Zeiten als Glaubensartikel die *Auferstehung des Fleisches* fest. Die psychologische Grundlage für die Auferstehung ist also, wie soeben dargelegt, die: Leib und Seele unzertrennlich, das eine durchläuft mit dem andern den ganzen Lebenskreislauf.

Eine dritte Grundlage für die Auferstehungsvorstellung ist *die Gottesauffassung jener Zeit,* welche bei einer grossen Mehrzahl der Christen bis heute dieselbe geblieben ist. Gewiss ist Gott seit ewigen Zeiten derselbe, aber die Gottesauffassung der Menschen wechselt. Es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen dem Jehovah, welcher bedauert, dass er in der Sündflut die Menschen ertränkt hat, welcher den besseren Esau dem moralisch minderwertigen Jakob nachsetzt, wie nur ein parteiischer Vater es tun kann, und durch Samuel die blutige totale Vernichtung eines Stammes höher taxirt, als die Schonung, welche Saul übt — einerseits und dem Gott, den uns Jesus Christus lehrt, anderseits. Nicht Gott hat sich geändert zwischen den Mosesbüchern und dem Johannesevangelium, sondern die Ansicht der Menschen über Gott. *Die Gottesauffassung,* auf welcher die Auferstehungsanschauung beruht und aufgebaut ist, lässt Gott über und ausser der Welt wohnen, je nach seinem Gutfinden mit Willkür in ihren

Gang eingreifen, die sonst üblichen und im Zusammenhang der Dinge begründeten Ordnungen ausnahmsweise zu bestimmten Einzelzwecken für Momente ausser Kurs setzen, d. h.: Er tut Wunder in des Wortes kühnster Bedeutung, um sein Reich zu bauen und den Messias, seinen Sohn, als solchen der ungläubigen Welt zu erweisen. Das ist der für die biblische Welt gegebene und gangbare Gottesglaube. Dieser beherrscht die Evangelisten, den Paulus und die andern Apostel, so dass wir sagen müssen: Welche Macht einer wesentlich höheren Gottesauffassung muss Christus entfaltet haben, dass wir trotz der gewiss sehr mangelhaften Überlieferung seiner Lehre diese höhere Auffassung und tiefere Empfindung in den von ihm gemeldeten Aussprüchen doch noch so deutlich durchfühlen! Es ist bei aller augenfälligen Wirkungslosigkeit der Auferstehung Jesu in Hinsicht auf das Verhalten der ungläubigen Zeitgenossen dennoch die beständige Predigt des Paulus und Petrus nach der Apostelgeschichte die: Diesen Jesus hat Gott auferweckt, erhöht, damit ihr glaubet, sehet, überwiesen werdet, dass Jesus der Christ sei. *Die Vorstellung eines Gottes, dem nicht die Macht der für sich wirkenden Wahrheit genügt, sondern der ein über alles Mass hinausgehendes Wunder bedarf, um den Menschen von seiner Liebesabsicht zu überzeugen — diese Gottesvorstellung hat an der Auferstehung mitgearbeitet.* Die Geschichte des Auferstehungsglaubens kennen und das Material überschauen, aus welchem er sich aufbaut: jene bestimmte Welt- und Menschen- und Gottesauffassung — das hilft schon viel zum Verständnis des grossen Gedankens, besonders wenn dazu noch eine pietätvolle Ehrung der biblischen und von der Bibel abgeleiteten Frömmigkeit kommt. Derselbe geschichtliche Sinn und dieselbe philosophische Einsicht weisen uns nun aber auch unsere bestimmte Stellung zu diesem Auferstehungsgedanken an.

(Schluss folgt.)

Moritz v. Egidy.

Von *Paul Pflüger*, Pfarrer in Zürich-Aussersihl.

Moritz v. Egidy nenne ich mit vollem Recht einen Propheten, denn ein Volkserzieher, ein Apostel geläuterter Menschlichkeit, ein Gewissenswecker ist er gewesen, wie heute kaum ein zweiter zu finden ist. Wie die alten Propheten bekleidete er nicht eine kirchliche Würde und war er kein Theolog und Schrift-

Digitized by Google

gelehrter. Ein Weltkind war er, ein Offizier im preussischen Heere — und in dieser Stellung warf er seine „Ernsten Gedanken" ins Volk, jene im Jahr 1892 herausgegebene Schrift, in der er die Rückkehr zur einfachen, aber lebensvollen Jesusreligion fordert. In unsern republikanischen Verhältnissen übersehen wir leicht, welch ein persönlicher Mut, welcher Heroismus in diesem öffentlichen Auftreten des einem der angesehensten Adelsgeschlechter und dem aktiven Offizierskorps angehörenden Mannes lag. Indertat — es wirft ein grelles Licht auf unsere heutigen Kulturzustände — Egidy wurde aus seiner Offiziersstellung entlassen! Dafür ist er ein Führer geworden für eine wachsende Schar von Kämpfern für Wahrheit und Recht! Was den Soldaten auszeichnet, der Mut und die Kraft, das war der Grundzug seines Wesens! Mit welchem Edelmut ist er eingestanden für jene Unschuldigen, die in den Kerkern von Montjuich aufs grausamste gefoltert wurden, mit welcher Offenheit und Energie enthüllte er in grossen Versammlungen und in Schriften die Unschuld des wegen Gattenmord zu lebenslänglichem Kerker verurteilten Zieten in Preussen! Welche Selbständigkeit und Unerschrockenheit gehörte dazu, auch den von allen Seiten geschmähten und gehetzten Anarchisten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wie Egidy dies getan hat.

Aber eben, die Kraft war bei ihm nicht, wie es so häufig der Fall ist, eine rohe, brutale, sondern eins mit Güte und Milde. Die Kraft stand im Dienste der Menschenhebung und Rettung; seine Energie war verschmolzen mit strengster Gewissenhaftigkeit und feinstem Taktgefühl. Egidy war so ganz rücksichtslos und rücksichtsvoll; rücksichtslos gegenüber seiner eigenen Person, den Vorurteilen seines Standes, den Gefahren, die ihm drohten und rücksichtsvoll gegenüber dem Wohl und Wehe jedes Menschen, mit dem er in Berührung kam. „Liebe ist Kraft" — das war eine gern von ihm wiederholte Losung seines Lebens. Seine Willenskraft ist vor allem in der Wahrheitsliebe und Wahrhaftigkeit seiner Natur ausgeprägt gewesen. Mut und Wahrhaftigkeit gehören zusammen, gerade wie Feigheit und Lüge verwandt sind.

Egidy ist vor allem *wahr* gewesen. Mit verblüffendem Freimut sagt er bald der versammelten Menge, bald dem Einzelnen unter vier Augen die Wahrheit. In diesem Sinne ist er ein Bussprediger gewesen, aber freilich so gar nicht nach der Schablone der landläufigen Bussprediger. Aber nicht nur andern hielt er den Spiegel der Wahrheit vor, er selbst strebte rastlos nach Wahrheit und darum ist er auch in den verhältnismässig wenigen Jahren seiner öffentlichen Wirksamkeit immer gereifter

Digitized by Google

und abgeklärter und weitblickender in seinen Anschauungen geworden. Er hat nicht blos gelehrt, sondern auch gelernt: wir haben ihn wachsen sehen in seiner geistigen Erkenntnis. Sein Gesichtskreis hat sich erweitert; er ging aus von einer Erneuerung des religiösen Lebens, und er fasste je länger je mehr als Ziel ins Auge die Reinigung und Hebung des gesamten Kulturlebens unserer Zeit in geistiger und materieller Beziehung. Eine Erweiterung und Vertiefung seines Geisteslebens, die er nicht den Büchern verdankte, als vielmehr dem immer tiefern Einblick in alle Schichten des Volkes und dem mündlichen Gedankenaustausch mit geistesregen Menschen aus allen Ständen.

Egidy ist von einem tiefen Gerechtigkeitsgefühl beseelt gewesen. Güte und Gerechtigkeitssinn gehören eben zusammen. Die Menschenliebe, die jedem sein Recht auf menschenwürdige Existenz und Wolfahrt zuerkennt, und verschaffen will, steht höher als die Güte, die blos Almosen austeilt. Dieser Gerechtigkeitssinn hat ihn gedrungen, für die Enterbten und Bedrückten unserer Zeit einzustehen, gerade so wie die Propheten Israels die Anwälte der Armen und Elenden, der Witwen und Waisen gewesen sind. So wird der religiöse Reformator immer entschiedener zum sozialen Reformator, wie das bei den grossen Propheten Israels genau so der Fall gewesen ist. Man kann nicht wahrhaft Gott dienen und der Wohlfahrt der Mitmenschen gleichgültig gegenüberstehen: man kann nicht wirklich für das „Gottesreich“ arbeiten und am Kampf gegen Not und Elend unbeteiligt bleiben, man kann nicht ehrlich „Glauben“ predigen, wenn man selbst keinen Glauben an den endlichen Sieg alles Guten, an die kommende Frühlingszeit einer schönern Menschheit besitzt. Egidy hat diesen Glauben gehabt, den Glauben an die Macht der Wahrheit, an den Sieg der Ideen, an die Verwirklichung des Himmels auf Erden! Die Geistlichen beider Konfessionen haben zum grossen Teil diesen Glauben, diese Begeisterung nicht. Sie reden viel vom Glauben, aber gerade bei ihnen trifft man so häufig den Unglauben, der sich dahin äussert: „Es ist immer traurig auf der Welt gewesen und es wird immer so bleiben.“ Geistliche speziell der evangelischen Kirche sind es denn auch gewesen, welche beim Erscheinen der „Ernsten Gedanken“ über Egidy hergefallen sind, ja welche die Unverfrorenheit hatten, den glaubensstarken Mann des Unglaubens zu bezichtigen. Theologen kritisirten mit Spott und Behagen diese und jene Erklärung in Egidy's Schrift; aber das Verständnis für die Wahrheitsbegierde, die glühende Menschenliebe und den Überzeugungs-

Digitized by Google

mut Egidys ging ihnen völlig ab. So treibens sie mit allen Propheten: sie nörgeln und mäkeln am Einzelnen herum, aber in die grossen Gedanken, in den Wahrheitsmut und den Charakter derselben eindringen, wollen oder können sie nicht. Wie solche Männer von heiligem Idealismus beseelt sind und Ideale pflanzen in eine mammonsvergötternde Welt, erkennen die Berufspriester nicht an und belächeln den Glauben dieser Männer an die Menschheit und den in ihr waltenden und zu höheren Zielen empordringenden göttlichen Geist als eine Utopie und Schwärmerei!

Man musste Egidy reden hören! Eine gedrungene Gestalt von strammer Haltung, kerngesunder Farbe und Frische, helle leuchtende Augen, hohe Stirne, wohlklingende Stimme. Eine Feldherrnstimme, in der sich oft die ganze impulsive Kraft seines Willens zu entladen schien. Seine Ausdrucksweise knapp und prägnant und präzis, mit originellen Aussprüchen und Bildern, seinem militärischen Berufe entnommen, die unsereiner ihm nicht nachmachen kann. Die ganze geistvolle, lebendige, kraftstrotzende Persönlichkeit war es, die einen unwillkürlich packen musste. Die Erscheinung des selbstbewussten Mannes übte eine magische Gewalt aus. Man fühlte es, dieser Mann besass nicht blos den Glauben an die von ihm ausgesprochenen Wahrheiten, sondern an sich und seinen prophetischen Beruf, deswegen liess er sich nicht durch Spott noch durch die heftigsten Angriffe beirren. Zweimal war er in den letzten Jahren in Zürich; das erste Mal am Kongress des ethischen Bundes im Sommer 1896, wo er einen Vortragskurs über „Erziehung“ hielt und an einer grössern Versammlung im Hirschengrabenschulhaus sprach und ein zweites Mal am Arbeiterschutzkongress vom Jahre 1897, dem er Grüsse vom Friedenskongress in Holland überbrachte. Ein Prophet des baldigen Völkerfriedens ist Egidy nämlich in den letzten Jahren auch gewesen, er, der im deutsch-französischen Kriege Lorbeeren geholt und in der preussischen Armee den Grad eines Oberstlieutenants bekleidete und dessen Söhne alle Offiziere geworden sind.

Auch eine literarische Tätigkeit entwickelte Egidy. Moderne Propheten werden unter den modernen Verhältnissen zur festen Sicherung ihrer Bestrebungen Schriftsteller sein müssen, wenn auch das Wesentliche ihre persönliche Erscheinung und ihr Charakter ist. Mit den „Ernsten Gedanken“, die bald in 50000 Exemplaren verbreitet waren, war Egidy an die Öffentlichkeit getreten, dann arbeitete er im Verein mit Freunden an der Volksschrift „Einiges Christentum“, in den letzten Jahren gab er unter Mitwirkung von Gesinnungsgenossen die Wochenschrift

Digitized by Google

„Versöhnung“ heraus; seine eigenen Aufsätze bilden die Crême dieser Zeitschrift.

Das Programm seiner Zeitschrift und also auch seiner Wirksamkeit lassen wir ihn mit seinen eigenen Worten aussprechen:

„*Versöhnung* heisst nicht Übertünchung der Gebrechen unserer Zeit; nicht Verschleierung der Missstände, die unser heutiges System zeitigt; nicht Vertuschung der Verfehlungen einzelner; nicht Beschönigung der Untaten Gewaltiger; nicht erklügelte Überbrückung von Gegensätzen; nicht ein unnatürlicher Ausgleich notwendiger Verschiedenheiten; nicht, nirgends, auf keinem Gebiet und bei keiner Gelegenheit ein Pakt mit dem Unvollkommeneren, sobald eine vollkommenere Erkenntnis uns beherrscht; kein Friede mit dem Übel, keine Nachgiebigkeit gegenüber der Halbheit, der Unduldsamkeit, der Herrschsucht, der Regierwut, dem Führerdünkel, der Ungesittung, dem Vorurteil, kein Zugeständnis gegenüber der Tyranei eines Dogmas, auf welchem Gebiet es immer sein entwicklungsfeindliches Unwesen zur Geltung bringen will: Konfession, Moral, Gesundheitslehre, Volkswirtschaft, Kunst.

Versöhnung heisst allerdings auch nicht: unausgesetztes Herabwürdigen der nun einmal noch vorhandenen, darum mit Würde zu ertragenden Gebrechen der Gegenwart; heisst nicht: verständnisloses Verurteilen derer, die noch nicht auf dem vorgeschrittenen Entwicklungsstandpunkt stehen und demgemäss allerhand Verfehlungen begehen; heisst nicht: einseitiges oder gar selbstüberhebendes Vertreten nur des eigenen Standpunktes; heisst nicht: Blindheit gegenüber dem Wert anderer.

Versöhnung heisst: Erkenntnis, dass wir ein zusammengehöriges Volk und dass die Kulturvölker eine zusammengehörige Kulturwelt bilden. Versöhnung heisst: klar, tatentschlossen, rückhaltlos, gradlinig, mutig jede — *jede* — Folgerung ziehen, die sich aus dieser Erkenntnis ergibt. Versöhnung heisst: Verständigung unter denen, die ehrlich dem Volksganzen dienen und aus dieser Verständigung heraus Verwirklichung unserer vollkommeneren Erkenntnis. Wer da fühlt, welcher Ernst, welcher Wille, welche Kraft, welche Klarheit sich mit dem so gefassten Begriff verbindet, der wird in diesem Gedanken die siegende Macht begrüssen, die den ersehnten Wandel in sich birgt. Darum: „Versöhnung“ das Banner, unter dem wir treu unsere Pflicht tun wollen; jeder auf seinem Posten.“

Wir können es uns nicht versagen, noch einige Proben Egidyscher Denk- und Ausdrucksweise anzuführen:

Digitized by Google

„Selbstverständlich meine ich, wenn ich vom Denken spreche, das richtige Denken. Denken, d. h. das Gehirn in irgend welche Tätigkeit setzen, das mag wol geschehen; aber das ist nicht das Denken, wie wir es brauchen. Wir und diejenigen, auf die wir einzuwirken haben, müssen lernen, selbst, d. h. selbständig zu denken, nicht „andern nach“ zu denken, nicht den Gedankengängen der anderen nachzugehen, sondern einer Anleitung folgend, so viel nur ihre Fähigkeit es gestattet, selbständig zu denken. Wie sollen wir denken? Gerade aus denken! Gerade durch denken! Über die Hindernisse fortdenken! Bis zu Ende denken! Wenn Sie aus diesen Worten den sicher dahingaloppirenden Kavallerieoffizier erkennen, so mache ich mir daraus keinen Vorwurf. Nicht durch die Gedanken anderer Menschen, nicht durch Sentenzen, durch Sprüche, durch Aussprüche solcher Männer, denen man Denkmäler gesetzt hat, oder zu setzen im Begriff ist, sich abbringen lassen von dem Gedankengang, den man ging oder zu gehen im Begriffe war. Genau im Auge behalten, wohin man will und gerade durch! Durch alles, was unser Denken erschwert hindurch. Dem Überlegen stellen sich immer Hindernisse in den Weg, Hecken, Barrieren, Gräben. Wir haben nur zu prüfen, ob das Gelände jenseits des Hindernisses so ist, dass wir mit den Vorderfüssen landen können. Wenn ich das kann, dann unter allen Umständen über das Hindernis fort und dann weiter bis ans Ende denken. Immer in den Grenzen dessen, was uns notwendig ist, denken; wie wir, das Geschlecht der Gegenwart, wie es die Menschen von heute gebrauchen. Das Patrouilliren der Gedanken in die Jahrhunderte hinaus mag als Sonntagnachmittagsbeschäftigung jedem unbenommen bleiben; für den Gebrauch genügt das, was heute schon verwirklichungsmöglich ist. Wenn ich nun noch sage: klar denken, so ist das eigentlich nicht mehr notwendig; die Gedanken in einander haben, keine Gedankenrisse, keine Gedankensprünge, nichts Zusammenhangloses denken, die Gedanken an einander gleich einer Kette gliedern. Ich habe mir, als ich über diese Erziehungspflicht nachdachte, noch einmal das Wort „Alkohol“ hingeschrieben. Das ist meine ernsthafte Überzeugung, Verschuldung daran, dass wir so denkträge, so denkschlätrig geworden sind, so gedanken-umnebelt sind, trägt nur der Alkohol.“

In seinen Aufsätzen über Erziehung sagt Egidy:

„Die Erziehung zum Frohsinn, zur Freudigkeit, ja zur Liebenswürdigkeit ist unsere Pflicht. Wenn ich das Wort Frohsinn in den Mund nehme, da wird es mir bitterschwer, an das zu denken, was unser bisheriges Leben belastet und bedrückt, und uns

Digitized by Google

die Erde als ein Jammertal dargestellt hat. Als einen Garten dürfen wir unsern Planeten betrachten; wir selbst hineingeboren, um dessen froh zu werden, was uns durch die Schöpfung gegeben ist, und um die andern zu beglücken. Daraufhin uns selbst zu erziehen, daraufhin der Jugend und jedem andern Menschen gegenüber, den wir mit unwirschem Gesicht und gefalteter Stirn begegnen, hinzuwirken, ist unser Recht. Wir wollen fröhlichen Menschen, wir wollen liebenswürdigen Menschen begegnen. Ich brauche Ihnen die Grenze aller dieser Werte, wo sie in Unwerte umschlagen, nicht erst zu zeigen. Eine gekünstelte, gemachte Liebenswürdigkeit stösst ab. Liebenswerte Menschen wollen wir haben. Wir wollen uns nicht einer über den andern erheben, ja wir wollen nicht einmal einer über den andern hinauswachsen, wir wollen *alle* wachsen. Die Anregung dieses Wachstumsverlangens ist eine erzieherische Notwendigkeit.“ (Über Erziehung v. M. v. Egidy. Bern, Verlag Steiger. pag. 32.)

Eine andere Stelle aus der Schrift über Erziehung:

„Unsere Erkenntnis drängt nach vollkommenerer Gerechtigkeit; davon muss sich jeder, der in der Jetztzeit auf seine Mitmenschen wirken will, durchdringen. Diese vollkommenere Gerechtigkeit müssen wir bei allen unsern Bestrebungen wirken lassen, insonderheit auf dem wirtschaftlichen Gebiet. Sollte ich diesen Gedanken in einen Satz fassen, so würde es der sein: Sicherstellung und Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins *für jeden im Volke.* Fragen wir uns, was menschenwürdiges Dasein ist, so trägt jeder die Antwort bei sich selbst. Wenn Sie oder ich das Leben zu führen hätten, das jener Mann oder jene Frau führt, ob wir dann dieses Leben noch menschenwürdig nennen würden? Nun weiss ich sehr wol, dass der Begriff „menschenwürdiges Dasein“ auch der Wandlung unterworfen ist: wir dürfen indes vor dem Gedanken, dass auch unser heutiger Begriff sich wandelt, nicht zurückschrecken. Es gibt keinen hässlicheren Gedanken, als den, von der erwachten oder gar angestachelten Begehrlichkeit der Masse zu sprechen. Wenn mit der Zeit die Anforderungen der Unterdrückten im Volke sich noch höher stellen, dann darf das immer nur ein Appell an unser Gerechtigkeitsempfinden sein. Ja noch mehr: weil wir wissen, dass wir in die Periode getreten sind, die nach Ausgleich der nicht vernünftigen Gestaltung der Vermögensverhältnisse drängt, müssen wir uns heute schon darüber klar sein, dass wir in Zukunft nicht erst abwarten dürfen, ob und in welchem Masse etwa abermalige neue Forderungen an uns herantreten; wir müssen unser Gerechtigkeitsempfinden so lebendig machen, dass

Digitized by Google

wir durch eigenes Tun den Anforderungen begegnen, die etwa auftauchen könnten.“ (a. a. O. pag. 20 21.)

Über die Körperpflege sagt Egidy:

„Die Alkoholfrage wollen wir als einen ausschlaggebenden Faktor betrachten. Tod dem Alkohol! Zur Pflege des Körpers rechnen wir weiter die Leibesübungen, die geeignet sind, den Körper zu stählen und dadurch dem Geist ein Gehäuse zu schaffen, das geschickt und fähig ist, dem inwendigen Menschen die Fähigkeiten zu geben, die er braucht. Die Leibesübungen bis hinan zum Sport; unter Sport selbstverständlich nicht einen Luxus, nicht die törichten, unnötigen Nebendinge der eigentlichen Leibesübungen verstanden; unter Sport aber das Erreichen der Grenze verstanden, wo die Lust an der Gefahr beginnt. Diese Lust an der Gefahr wollen wir uns erhalten.

Die Leibesübungen im Zusammenhang mit einer vernunftgemässen Lebensweise, mit einer nüchternen, das Blut reinigenden und rein erhaltenden Lebensweise, berührt das Sittlichkeitsgebiet. Reines, zwar warmes, aber nicht erhitztes Blut, nervige, nicht entnervte Menschen sind es, die wir brauchen, und nur solche nervige, nicht entnervte Menschen dürfen wir als gesunde Menschen betrachten.“ (a. a. O. pag. 23.)

In „Einiges Christentum“, April 1893, finden sich die Worte:

„Nur Männer können schützen, Männer müssen wir sein, ganze Männer. Unbändige Kraft muss jeden durchdringen; kühne Würde muss uns erheben. Kein Tropfen von Knechtsblut soll in unsern Adern fliessen, kein sklavischer Gedanke von Unterwürfigkeit darf in uns aufkommen. Ehrliches Eigenbewusstsein muss uns beherrschen; dass dies Eigenbewusstsein *berechtigt* sei, das ist die Krone, nach der wir im Lebenskampfe ringen. Keine erheuchelte Demut, keine erkünstelte Bescheidenheit. Wie Gott uns wachsen liess, so wandeln wir dahin, aufrecht, grade, den Kopf hoch, das Antlitz frei, den Blick gradeaus; der Schritt fest und immer im Gleichgewicht. Und so treten wir auch vor den Fürsten; er zumeist hat Anspruch darauf, ernste, kraftbewusste, liebedurchdrungene Männer vor sich zu sehen; ihm, unserem Vorbild im Würdebewusstsein, haben wir nachzustreben in jeder Tugend Mannheit.“

Was Egidy predigte, das lebte er in erster Linie seiner Familie vor. Er bewährte durch sein privates Leben die folgenden Worte, die er seinerzeit in Zürich sprach: „Es hat niemand das Recht, sich als Träger einer führenden Idee im Sinne der Neugestaltung unseres öffentlichen Lebens zu zeigen oder zu betätigen, der nicht durch sein eigenes Leben das — nun sage

Digitized by

ich nicht „darstellt“, was er erstrebt, sondern ich bescheide mich zu sagen, — darzustellen ernst und gewissenhaft bemüht ist. Das gilt von allen, die im öffentlichen Leben in irgend einer der Bestrebungen, die heute die Wandlung herbeiführen wollen, wirken; das gilt ganz besonders auch von denjenigen Eltern, die im öffentlichen Leben, in Vereinigungen, Versammlungen oder sonstigen öffentlichen Gelegenheiten die Prediger grosser neuer Ideen sind, die aber im eigenen Hause oder im sonstigen eigenen Wirkungskreise ganz und gar nicht das sind, was sie draussen predigen.“

Zehn Kinder waren Egidy beschieden, die bei seiner trefflichen Erziehung zu edlen Menschen heranreiften. Es muss tief rührend gewesen sein, als beim Begräbnis diese 10 Kinder am Grabe niederknieten und dem Vater drei Hände voll Erde in die Gruft warfen.

Egidy verlor vor einigen Jahren infolge einer für einen Freund übernommenen Bürgschaft sein ganzes beträchtliches Vermögen. Die Gelassenheit, mit der er diesen Schlag ertrug, legt Zeugnis ab von der Reinheit seines Idealismus. In den letzten Jahren peinigte ihn das Gefühl, dass er zu wenig wirken könne; ein Gefühl, das bei dem Mangel einer festen Berufsstellung sich leicht einzustellen pflegt. Es ist aber noch die Frage, ob Egidy in seiner freien prophetischen Tätigkeit nicht mehr wirken konnte, als eingespannt in die Obliegenheiten einer festen beruflichen Anstellung, mit der meist viel mechanische und geistlose Arbeiten verbunden sind. Egidy hat an vielen Orten Samenkörner der Wahrheit und Gerechtigkeit ausgestreut; das Gedeihen der Saat hängt nicht von ihm ab; aber sicher hat er nicht vergeblich gewirkt. Ein Geistesedler ist er gewesen, den diejenigen, die ihn gekannt, nicht vergessen werden; sein Andenken sei uns gesegnet!

Zur Komposition des Buches Hiob.

Von *K. Linder,* Pfarrer in *Stein,* Toggenburg.

Das Buch Hiob *hat* nicht nur zu seinem Gegenstande ein gewaltiges Problem — die Frage nach der Tatsächlichkeit und dem Sinne des unverschuldeten Leidens in einer von Gott regierten Welt —, sondern in der Gestalt, in der es auf uns gekommen ist, *führt* es den theologisch gebildeten Leser auch zu einem freilich viel weniger bedeutsamen Problem: *zu der literarischen*

Digitized by Google

Frage nach der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der verschiedenen Teile des Buches. — Zwar ist es heute wohl keine ernsthafte Frage mehr, dass die *Jahwereden* (Kp. 38—42, 16) einen integrirenden Bestandteil der Dichtung bilden. Die Gründe, die dagegen geltend gemacht wurden, beruhten zu offenbar auf einem Missverständnis des ganzen Buches. Wirklich angefochten wird neben einzelnen Versen nur noch die weitläufige Beschreibung der beiden Tiere Behemoth und Leviathan (40, 15—41, 26). — Umgekehrt scheint mir die Unächtheit der *Elihureden* (Kp. 32—37) ziemlich erwiesen zu sein. Um von den jüngern Forschern zu schweigen, so hat selbst der sonst so vorsichtige und konservative Franz Delitzsch nicht mehr gewagt, sie dem Autor des Buches Hiob zuzuschreiben. Auch der neueste Verteidiger ihrer Ursprünglichkeit (Budde) hat sie nur durch zahlreiche Ausscheidungen und Interpolationen zu retten versucht. — Auch Kp. 27, 7—23 und Kp. 28 können wir in *dem* Zusammenhang, in welchem sie uns überliefert sind, schwerlich als Reden Hiobs verstehen. — Die literarische Hauptfrage aber, um die sich die Verhandlungen drehen, ist die Frage nach dem *Verhältnisse des geschichtlichen und prosaischen Rahmens,* des *Prologs* (Kp. 1—2) und *Epilogs* (Kp. 42, 7—17) *zu der Dichtung,* welche die Wechselreden Hiobs und seiner Ankläger (Kp. 3—31), sowie die Antwort Jahwes im Gewitter enthält. Die Zweifel an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Geschichtserzählung und Dichtung sind verhältnismässig alt (vgl. De Wette, „Lehrb. der hist.-krit. Einleitung ins A. T.“, 4. Aufl., 1833, S. 388). Sie haben mit der Zeit an Boden gewonnen und sind neuestens von Bernh. Duhm in seinem „kurzen Handkommentar“ zum Buche Hiob, 1897, pg. VII—VIII zusammengefasst worden. Der Prüfung der gegen die Einheit von Geschichte und Dichtung vorgebrachten Gründe sollen die folgenden Seiten gewidmet sein.

Wenn wir die ursprüngliche Einheit der beiden in der Tat sehr verschiedenen Teile aufgeben, so bieten sich uns zwei Hypothesen dar. Entweder sind Prolog und Epilog *spätere Zusätze* zur Dichtung, oder sie sind *Reste einer älteren Schrift,* welche vom Verfasser des „Hiob“ nach Gutdünken benutzt worden ist.

Die erstere Ansicht ist die ältere, ist aber mit so viel Unwahrscheinlichkeit belastet, dass sie nie durchzudringen vermocht, sondern durch ihre Unzulänglichkeit, in Ermanglung einer bessern Hypothese, immer aufs neue dazu geführt hat, an der Einheit von Geschichte und Dichtung festzuhalten. (Vgl. Renan, „le livre de Job“; Reuss, „Gesch. der hl. Schriften A. T.“)

Studer („Das Buch Hiob; der Pessimismus im Kampfe mit der Orthodoxie“, 1881) hat dem Buche durch Kp. 29—30 eine

Digitized by Google

neue Einleitung, durch Kp. 31 einen neuen Schluss zu geben versucht und nicht nur den Prolog und Epilog, sondern auch die Jahwereden entbehrlich gefunden. Aber man denke sich diesen rätselhaften Torso in die Welt hinausgeworfen: Personen werden redend eingeführt, von denen wir nichts gehört haben; um Situationen handelt es sich, die uns gänzlich unbekannt bleiben! Würden wir in der Literatur irgend eines Volkes eine solche Dichtung finden, wir müssten daraus schliessen, dass sie ein Fragment, und zum mindesten der Anfang verloren gegangen sei. Hier aber wird uns zugemutet, nicht nur jede geschichtliche Einleitung für überflüssig zu halten, sondern auch auf die vorhandene Einleitung zu verzichten und uns mit einem Ding ohne Hände und Füsse zu begnügen.

Man hat auf Widersprüche zwischen dem Prolog und den geschichtlichen Andeutungen der Dichtung hingewiesen. Aber die Stellen, auf die man sich beruft, sind zweideutig. — Nach 19, 17 sollen die Kinder Hiobs noch leben, — denn der Leidende spricht von בְּנֵי בִטְנִי, denen sein Gestank zuwider sei — während sie nach der Erzählung des Prologs doch sämtlich erschlagen sind (1, 18 f.). Diese Deutung von 19, 17 ist in der Tat zulässig; sie wäre sogar naheliegend, wenn wir *nur* die Dichtung besässen. Aber sie ist durch nichts erweisbar, und dies um so weniger, als Hiob auch in 3, 10 unter בִּטְנִי nicht seinen eigenen Leib, sondern den seiner Mutter versteht. Die בְּנֵי בִטְנִי können als ebensogut seine *Brüder* wie seine Kinder sein. Überdies scheinen Stellen, wie 8, 4 und 29, 5 (נְעָרִים, womit 1, 18 die Söhne Hiobs bezeichnet werden) den Tod der Kinder vorauszusetzen. — Nicht besser begründet ist die Behauptung anderer Widersprüche. Wenn in der Dichtung z. B. der direkte Hinweis auf die Art der Krankheit Hiobs, den tuberkulösen Aussatz vermisst wird — ein Hinweis, den wir in den Wechselreden auch gar nicht erwarten — so bedenke man, dass diese Krankheit auch im Prolog einen ziemlich allgemein lautenden Namen trägt (שְׁחִין 2, 7, bedeutet nicht nur Aussatz, sondern überhaupt Geschwür, Eiterbeule, auch Karfunkel, vgl. Jes. 38, 22 vom Geschwür Hiskia's). Dagegen sind die *Symptome* der schlimmsten Art des Aussatzes in der Dichtung zum mindesten so gut wie in der Geschichte erwähnt (vgl. 7, 5, aber auch 7, 13; 19, 17 20; 30, 17).

Aber auch wirkliche Widersprüche zwischen Geschichte und Dichtung könnten uns den spätern Ursprung der erstern nicht glaubhaft machen. Der Grund ist oben angegeben worden. Zudem sollten wir von einem spätern Schriftsteller erwarten, dass

Digitized by Google

er seine ergänzende Erzählung nicht in flagranten Widerspruch mit der in der Dichtung vorausgesetzten Situation gebracht hätte.

Viel mehr für sich hat die Annahme Duhms, dass Prolog und Epilog Fragmente eines bedeutend ältern „Volksbuches“ seien, das ursprünglich eine ganz andere Lösung des Leidensproblems enthalten, und dessen geschichtliche Teile der Dichter des Hiob benützt habe, um seinen eigenen heterodoxen Gedanken über das Leiden der Unschuldigen den historischen Hintergrund und die dem Geschmack und Verständnis des Publikums sich empfehlende Einkleidung zu geben.

Diese Hypothese ist durch ihre Einfachheit bestechend und würde mit einem Schlage gewisse nicht zu leugnende Schwierigkeiten beseitigen. Aber ist sie notwendig, unentbehrlich? Vielleicht, um die Verschiedenheit der Sprache und gewisser theologischer Vorstellungen zu erklären. Die ganze Erzählungsweise in Prolog und Epilog ist altertümlich naiv und erinnert an die Patriarchengeschichten. Die 42, 11 erwähnte Münze (Kesita) finden wir sonst nur in den dem Elohisten zugeschriebenen Stellen Genes. 33, 19 und Jos. 24, 32. Auch die Schilderung von der Versammlung der „Gottessöhne“ um ihren Herrscher Jahwe könnte allenfalls für hohes Altertum sprechen (vgl. I. Kg. 22, 19 ff.). Dem Dichter selbst scheinen solche Vorstellungen fern zu liegen: er zeigt uns Eloah als den erhaben und unnahbar Tronenden. — Dennoch schweben alle Vermutungen über den Altersunterschied zwischen Dichtung und Geschichte in der Luft, weil wir die Entstehungszeit der erstern nicht kennen. Um die erwähnten Unterschiede zu erklären, genügt auch vollständig die Annahme, dass die Dichtung im Kreise der Weisen Israels, die Erzählung dagegen in Volkskreisen entstanden und in der vom Volke geprägten Form vom Dichter des „Hiob“ selbst oder von einem andern aufgezeichnet worden sei.

Allein worum es sich hauptsächlich handelt, ist doch nicht die rein literarische Frage, ob unsre Hiobserzählung einem ältern Volksbuch entnommen sei oder ob ihr nur eine mündliche Überlieferung zu Grunde liege — wir werden dies aus dem literarischen Charakter der vorliegenden Kapitel 1—2 u. 42 gar nicht entscheiden können — sondern die Hauptfrage ist für uns vielmehr diese: Steht die Geschichte in einem sachlichen Widerspruche zur Dichtung? bietet jene wirklich eine andere Lösung des Leidensproblems als diese? ist der Hiob der Geschichte wirklich ein ganz anderer als der der Dichtung? Oder bilden beide Teile — wie es sich auch mit ihrer literarischen Verbindung verhalten mag — eine geistige Einheit? Mit andern Worten: *ist die Diskrepanz*

Digitized by Google

zwischen ihnen eine blos literarische oder eine geistige, das Grundproblem des ganzen Buches berührende? Duhm hat zu zeigen versucht, dass in der Tat das Letztere der Fall sei, — dass also die volkstümliche Erzählung im Prolog und Epilog eine andere Lösung des Problems enthalte und einen andern Geist verrate als die Dichtung. Prüfen wir seine Gründe. —

1. „Das Volksbuch legt, ähnlich dem ältesten Erzähler im Pentateuch, dem Jahwisten, ganz unbefangen dem Hiob den Namen *Jahwe* in den Mund, während der Dichter dies nie tut, sondern stets dessen eingedenk bleibt, dass Hiob und seine Freunde als Edomiter und Araber diesen Namen nicht kennen." — Dieser Umstand *kann* dafür sprechen, dass unsere Hiobsgeschichte einem „Volksbuche" entnommen worden ist. Aber wir müssen sofort konstatiren, dass der Name Jahwe *allen* geschichtlichen Bemerkungen auch innerhalb der Dichtung eigentümlich ist: er findet sich in den einleitenden Formeln zu den Gottesreden und zur Antwort Hiobs auf dieselben (38, 1. 40, 1. 6. 42, 1). Dem Hiob selbst wird er nur in *einer* Stelle des Prologs in den Mund gelegt (1, 21); in 1, 5 und 2, 10 dagegen nennt er seinen Gott Elohim (wie Eliphas in der Dichtung, 5, 8). Aber auch in einem Abschnitt der Dichtung (12, 9) finden wir einmal den Jahwenamen und haben keinen Grund, ihn hier für eingeschoben, in 1, 21 für ursprünglich zu halten.[1])

2. „Im Volksbuch ist das Misstrauen des *Satans* die Ursache der grausamen Prüfung Hiobs, beim Dichter wird für eine solche Mittelursache kein Raum gelassen." — Aber auch im Prolog weiss Hiob so wenig als in der Dichtung um die himmlischen Vorgänge, die uns in 1, 6–12; 2, 1–7 geschildert sind; vielmehr schreibt er alles, was ihn trifft, unmittelbar Jahwe oder Elohim zu (1, 21; 2, 10). Ein dichter, undurchdringlicher Schleier hat ihm die himmlische Welt und damit auch die tiefsten Gründe seines Geschicks verhüllt. Sogar im Epilog vernehmen wir nichts mehr vom Satan. Dass aber „Mittelursachen" überhaupt vom Dichter nicht ausgeschlossen sind, beweisen Stellen wie 38, 12–15. 22–23, auch 4, 18, wo die Engel „Diener" und „Boten" Eloahs genannt werden.

3. Das „Volksbuch" schildert uns Hiob als Muster der Geduld und Weisheit im Gegensatz zum Dichter der Reden, der dem so hart Geprüften „die schärfsten Invektiven gegen Gott" in den Mund legt und ihn die kühnsten Fragen über das göttliche Welt-

---

[1]) Es mag sein, dass die Verse 12, 7–10 an unrichtiger Stelle stehen und den Zusammenhang stören (Duhm, a. a. O. S. 266), aber wir haben kein Recht sie als „Dichtung von jüngerer Hand" zu bezeichnen.

Digitized by Google

regiment aufwerfen lässt. — Allein eben damit beschreibt der Verfasser psychologisch fein und ganz der Erfahrung gemäss die Veränderung, die sich im Seelenzustande auch eines frommen, gottergebenen Menschen bei der Fortdauer eines schweren, peinigenden Leidens vollzieht. Plötzliche Schläge sind bekanntlich viel leichter zu ertragen und setzen die Stärke unseres Glaubens viel weniger auf die Probe als lang andauernde Leiden, zumal solche, die uns dem Verdachte, der Verachtung und dem Fluche der nächsten Freunde aussetzen, wie dies heute noch im Morgenlande beim Aussatz der Fall ist. — Was aber die Invektiven wider Gott betrifft, so ist zu beachten, dass der Hiob des Dialogs, wenn sich auch bisweilen seine ganze Seele wider Gottes Schickung aufbäumt, dem Höchsten doch nirgends flucht oder sich von ihm lossagt (ihn „segnet“, wie der Erzähler sich euphemistisch ausdrückt, 1, 5. 11; 2, 5. 9), sondern dass auch seine bittersten Klagen über die vermeintliche Feindschaft Gottes wider ihn in Worte des Gebetes und heissen Flehens ausgehen (vgl. 7, 16 ff.; 10, 20 ff.; 13, 20–21, 18, 19–21; 19, 25 ff.; 31, 35).[1])

4. Das „Volksbuch“ lässt die Religion in der *Gottesfurcht* bestehen, „vor allem in der ängstlichen Scheu, Gottes Missfallen durch unziemliches Reden zu erregen“ (1, 22; 2, 10), während in der Dichtung grade Hiobs Gegner Eliphas zum Repräsentanten dieser Art von Frömmigkeit gemacht wird (vgl. 4, 6: יִרְאָה = Religion). — Dies ist richtig; Hiob steht seinen Freunden anfänglich sehr nahe und teilt mit ihnen auch die Voraussetzung — die ihn nachher in den Abgrund der Zweifel an Gottes Gerechtigkeit stürzt —, dass schweres Unglück Strafe, Äusserung des Missfallens und Zornes Gottes sein müsse. Dann aber durchbricht er *gewaltsam* die Scheu, vor Gott zu reden, wie's ihm ums Herz ist. 13, 14–15: „Ich will mein Fleisch in meine Zähne nehmen und mein Leben aufs Spiel setzen. Er wird mich töten, ich harre seiner! — nur will ich meinen Wandel ihm ins Angesicht darlegen“ (vgl. 10, 1–2; 13, 20–22). Sollten wir hierin, statt einen Widerspruch zwischen Geschichte und Dichtung zu behaupten, nicht vielmehr einen *Fortschritt* des Drama's bewundern? Freilich.

[1]) Was Blasphemie ist, lernen wir, trotz Äusserungen wie 24, 12, nicht bei Hiob, sondern viel eher bei den Griechen des klassischen Zeitalters, die sich sonst nicht minder als die Israeliten vor unziemlichen Reden gegen die Götter scheuten. Der unglückliche Philoktet nennt bei dem frommen *Sophokles* (Philokt. v. 441—447) die Götter geradezu schlecht (*κακοὶ*), weil sie das Schlechte hegen und pflegen, das Gerechte und Edle zu Grunde richten. Und wie erst lässt *Euripides* seine Helden über die Bosheit und Verführungskunst der Götter reden!

Digitized by Google

auch der Dichter der Reden ist weit davon entfernt, uns den Leidenden in seiner Auflehnung gegen die Hand Gottes als Vorbild hinzustellen; im Gegenteil berichtet er uns, wie Jahwe den leidenschaftlich Klagenden im Gewittersturme zurechtweist (38, 2; 40, 2), wie dann Hiob seine Hand auf den Mund legt, widerruft und bereut „in Staub und Asche“ (40, 4 f.; 42, 6). — Aber wie stimmt damit der Umstand, der auf den ersten Anblick verblüffend wirkt, dass im Epilog Gottes Wohlgefallen auf Hiob ruht und sein Zorn gegen die Freunde entbrennt, während doch grade sie im Dialog dem Leidenden diejenige Weisheit und geduldige Unterwerfung unter Gottes Schickung empfahlen, die zu Anfang des Buches lobend an ihm hervorgehoben ward? 42, 7: „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob.“ Man hat diese Rechtfertigung Hiobs im Epilog als Beweis angesehen, dass die angeblich verloren gegangenen Reden des sog. „Volksbuches“ ganz anderer Art gewesen sein müssen, als die der uns bekannten Dichtung. *Allein, recht verstanden, liegt es doch auch im Sinne dieser unserer Dichtung, dass Hiob trotz seines Haderns wider Gott gerechter war und besser redete als seine Freunde, weil er mit seinen kühnen Reden und gewaltigen Protesten mehr zur Offenbarung des wahren Gottes beitrug als seine Ankläger mit ihren beschränkten Vorstellungen von der Gerechtigkeit und dem Walten des Höchsten.* Und dies müssen wir ja voll und ganz anerkennen, wenn wir nicht allen *Fortschritt* in der Dichtung leugnen und die tiefe *offenbarungsgeschichtliche* Bedeutung des ganzen Buches ignoriren wollen. Die ganze Anlage der Dichtung *fordert* es, dass nicht nur der Tadler der geheimnisvollen Wege Gottes zurechtgewiesen werde, sondern dass auch der Schreier nach Offenbarung des wirklich gerechten Gottes Recht bekomme vor Jahwe. Hiob selbst hat den Freunden als falschen Anwälten Gottes Strafe angedroht von dem, der Trugreden zu seiner Ehre nicht dulde (13, 7–11). Mit ihren Ermahnungen zur Geduld und Gottesfurcht waren sie wohl im Recht, aber mit ihren die göttliche Gerechtigkeit tatsächlich verkehrenden Beschuldigungen gegen den leidenden Freund reizten sie diesen zu seinen vermessenen Reden.

5. Das „Volksbuch“, sagt man uns, „sieht das Leiden des Frommen nur als ungewöhnliche Ausnahme an,“ der Dichter dagegen betrachtet das ganze menschliche Leben als einen Frohndienst, „findet keinen Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Glück und lässt nicht einmal die Freunde die Ansicht vertreten, dass das Unglück des Frommen nur eine *Erprobung* seiner Frömmigkeit sei.“ — Eben der letzterwähnte Umstand könnte für die

Digitized by Google

Einheit des Ganzen sprechen; denn das Verhängnisvolle an den Reden der Freunde liegt gerade darin, dass sie als geistig Blinde reden, das lösende Wort nicht finden, sondern alles Leiden fälschlich auf Gottes Strafgerechtigkeit schieben und dadurch Hiobs innere Verwirrung und Beängstigung steigern. Auch die Antwort Jahwe's im Gewitter gibt uns keine direkte Lösung des Leidensproblems; ihre Tendenz ist vielmehr zu zeigen, dass der Mensch, klein an Wissen und Können, weit entfernt der Mittelpunkt der Welt zu sein, vielmehr nur, wie alle andern Geschöpfe, für Gott da ist und ihn verherrlichen soll, — ein Gesichtspunkt, der nicht im Widerspruch, sondern *in Übereinstimmung mit dem Prolog* steht. Denn in dieser hochbedeutsamen geschichtlichen Einleitung zielt alles darauf hin, dass ein wahrhaftig Gottesfürchtiger gefunden werde, der Jahwe nicht um irdischen Glückes, sondern um seiner selbst willen Ehre und Anbetung gäbe und damit die Verdächtigungen des Satans widerlegte. Auf das Ende der Dichtung empfangen wir Licht aus der einfachen Erzählung zu Anfang des Buches. — Was aber die düstere Betrachtung des menschlichen Lebens und der Beziehungen zwischen Glück und Frömmigkeit in der Dichtung betrifft, so vergesse man nicht, dass Hiob, wie mehrmals hervorgehoben wird, „in der Bitterkeit (Betrübnis) seiner Seele“ redet (בְּמַר נַפְשִׁי, 7, 11; 10, 1) und die Schwermut seinen Blick für die Nachtseite unsres Daseins geschärft hat. Man beachte ferner, dass der Kontrast, welcher uns sowohl in der Dichtung (Kp. 30—31) als im Prolog absichtlich so stark geschildert wird, — der Kontrast zwischen der sittlichen Vortrefflichkeit Hiobs und dem tiefen Elend, in das er sich von der *Höhe* des Glückes gestürzt sieht, wirklich zu den Ausnahmen gehört. Eben dies macht seine Anfechtung so gross und den Kampf mit seinen Anklägern so heiss. Diese, und auch Elihu, rechnen nicht mit dem Ideal des alttestamentlichen Gerechten, sondern mit der *Mittelmässigkeit des Durchschnittsmenschen* (oder im besten Falle des Durchschnittsfrommen). Darum kommen sie gar nicht zur Erfassung des Problems, das in der Geschichte Hiobs, in der Schilderung seines Charakters, seines Glücks und nachfolgenden Unglücks dargestellt ist. Aus demselben Grunde sind auch ihre Erklärungsversuche und Ermahnungen zwar praktisch und anwendbar auf uns, aber doch *mittelmässig.*[1])

---

[1]) Dies gilt insbesondere von Elihu, dessen Betrachtungsweise des Leidens von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Seelsorge ist und in unzähligen Liedern und Erbauungsbüchern der Christenheit wiederklingt, aber über den Gedanken einer göttlichen Pädagogie in der Führung des Menschen nicht hinausreicht.

Digitized by Google

6. Wenn sich auf diese Weise die vorstehenden Bedenken gegen die innere Einheit von Dichtung und Geschichte erledigen lassen, so scheint mir doch ein Haupteinwand noch im *Ausgange* des Hiobdrama's zu liegen. „Jahwe wandte das Geschick Hiobs .... und gab ihm alles, was er besessen hatte, doppelt zurück; er segnete die nachfolgende Lebenszeit Hiobs noch mehr als seine frühere“ (42, 10. 12). Wir sind durch alles, was vorausgeht, wohl auf eine göttliche Rechtfertigung des Unschuldigen, auf eine Zurechtweisung der Freunde, auf einen Triumph Gottes über den Satan vorbereitet, nicht aber auf eine Wiederherstellung, ja Verdoppelung des irdischen Wohlstands Hiobs. Diese bringt für unser Gefühl eine *Dissonanz* in die Komposition des Ganzen. Standhaftes Leiden bis ans Ende, aber unter dem Wohlgefallen Gottes, schiene uns würdiger und heroischer. — Indes dürfte grade dieses unser christliches und modernes Gefühl nicht massgebend sein in der Beurteilung einer Dichtung des hohen Altertums, zumal einer *alttestamentlichen* Dichtung. Die *Glaubenspostulate,* welche der Verfasser ausspricht, reichen allerdings über seine Zeit hinaus: Hiob ist idealiter (wiewohl in andrer Weise als in Jes. 53) der leidende „Knecht des Herrn“; sein Leiden hat nichts, auch gar nichts mit persönlicher Sünde und göttlicher Strafe zu tun. Aber innerhalb des Rahmens der *Hoffnung,* welche dem Volke des alten Bundes gegeben war, — wie sollte die Rechtfertigung Hiobs vor seinen Freunden und vor der ganzen alttestamentlichen Gemeinde anders dargestellt werden als durch Wiederherstellung, ja Vermehrung seines frühern Glückes? Der Dichter konnte ihn nicht unter den Scharen derer zeigen, welche mit weissen Kleidern angetan und mit Palmen in den Händen vor dem Trone Gottes und des Lammes stehen (Apok. 7, 9). Eine Dissonanz ist da. Aber sie liegt nicht in der Inferiorität des Epilogs gegenüber der Dichtung, sondern in der Beschränktheit des alttestamentlichen Heilsbesitzes. Auch der Dichter der Reden hätte uns, trotz 19, 25–27, nichts Besseres bieten können. Wollen wir eine Einheitlichkeit der religiösen Weltanschauung, der Heils- und Lebenserkenntnis bei ihm suchen, welche zu besitzen nicht in seiner Macht stand, sondern erst eintreten konnte, als „das Wort Fleisch ward“ in der Fülle der Zeit? Der Schluss des Buches zeigt uns, dass das tiefsinnigste Zeugnis alttestamentlichen Verlangens nach dem lebendigen Gott in seinem Kerne über die Sphäre des alten Bundes hinausweist auf das neue Leben und die neue Schöpfung im Erlöser, auf die Tatsachen, die uns Paulus bezeugt: „Gerechtgesprochen nun aus Glauben haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen wir auch den Zu-

Digitized by Google

gang haben zu der Gnade, in der wir stehen. *und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes*" (Röm. 5, 1–2). —

Ich lasse es dahingestellt, ob der Dichter des „Hiob" seinen geschichtlichen Stoff einem ältern „Volksbuche" oder der Tradition entnommen, finde aber die Gründe, welche gegen die innere, geistige Einheit von Geschichte und Dichtung geltend gemacht worden sind, nicht stichhaltig.

Der geschichtliche Christus.

Referat gehalten am theolog. Kränzchen in Bern, November 1898 von Lic. theol. *Hadorn*, Pfarrer in Saanen (Kt. Bern).

Je mehr die theologische Wissenschaft fortschreitet, je mehr man Ernst macht mit der wissenschaftlichen, d. h. rein historischen Betrachtungsweise der geschichtlichen Urkunden des neuen Testamentes, desto mehr gewinnt die alte Strauss'sche Frage wieder an Bedeutung für uns: ist der Jesus der Geschichte der Christus des Glaubens, und: ist der Christus des Glaubens auch der Jesus der Geschichte, und unsere Theologie hat die Aufgabe, diese Frage, mit deren Bejahung oder Verneinung sie steht oder fällt, in einer die Erkenntnisansprüche der Zeit befriedigenden Weise ins Reine zu bringen. Die Frage ist klar. Jesus ist Objekt der geschichtlich-historischen Wissenschaft, die ihre Untersuchungen noch lange nicht abgeschlossen hat. Christus ist Objekt des Glaubens, für die apostolischen Männer so gut wie für uns. Dadurch entstehen zwei Bilder, ein Christusbild des Glaubens, das fertig und überwältigend vor unserm innern Auge steht und ein Jesusbild der Historia, dessen Züge noch ganz unsicher sind. Eine reinliche Scheidung lässt sich nicht so leicht vollziehen, so nötig sie wäre. Auch zum Christusbild des Glaubens gehören ganz bestimmte geschichtliche Momente konstitutiv. Wiederum hat die Schriftsteller, deren Schriften wir ganz oder bruchstückweise besitzen, keineswegs das Bestreben geleitet, der voraussetzungslosen Historie zu dienen, sie wollen vielmehr beim Leser *πίστις* wecken, auf Grund der *πίστις*, die sie bei ihm voraussetzen. Das Merkmal sämtlicher historischer Schriften des Neuen Testamentes ist: *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*. Lukas lässt in seiner Vorrede über diese Art der Entstehung seiner Schriften keinen Zweifel bestehen. Diese Erkenntnis führt uns vor das für die Gegenwart wichtige Problem: Welche Züge am Christusbild der Evangelien sind auf Rechnung

Digitized by Google

des Glaubens an Christus zu setzen? Was gehört zum geschichtlichen Bild Jesu von Nazareth? Lässt sich überhaupt aus unsern Quellen ein Bild gewinnen, welches vor dem Forum einer rein wissenschaftlichen voraussetzungslosen Geschichtsforschung bestehen kann, und welches an jeden Gebildeten kraft der ihm innewohnenden überzeugenden Vernünftigkeit und Wahrheit Anspruch auf Anerkennung erheben darf. Und endlich, kann dieses rein historische Jesusbild auch fürderhin Objekt unsers Glaubens sein, so dass man in anderer Weise von „christlichem Glauben" reden darf, als man von mosaischem Glauben redet? Es ist klar, dass diese Frage sich namentlich den durch Ritschl's christo-zentrische Offenbarungstheologie beeinflussten Dogmatikern als eine dringender Lösung bedürftige aufdrängte. *Reischle* in Halle[1]) hat das für ihn und seine Freunde bestehende Problem also formulirt: „Ritschl selbst hat in der dogmatischen Arbeit auf die biblische Theologie zurückgegriffen. Diese gibt uns eine geschichtliche Anschauung von Jesu Stellung zu Gott und zu den Menschen und von seinem Berufswerk. Hier finden wir den „geschichtlichen" Christus, die ursprüngliche Gottesoffenbarung. — — Aber die biblische Theologie ruht auf kritischer wissenschaftlicher Untersuchung. Wird also mit der Dogmatik nicht auch der Glauben, wenn er an den geschichtlichen Christus als an seine Grundlage gewiesen wird, von der wissenschaftlichen Untersuchung und ihren immer neuen kritischen Versuchen abhängig gemacht? oder hat das Bild des geschichtlichen Christus, an das sich der Glaube hält, auch abhängig von der wissenschaftlichen Arbeit, seine Sicherheit für den Glauben. Kurz: In welchem Verhältnis steht die geschichtliche Erkenntnis und das in Werturteilen verlaufende Glaubensverständnis des „geschichtlichen" Jesus Christus?"

Aber die Frage geht doch nicht blos Ritschl'sche Theologen an. Wir alle, die wir von Amtes wegen Christus predigen und Christus im Unterricht in der *biblischen Geschichte* behandeln, müssen zu derselben Stellung nehmen. Wie kann man Geschichtsunterricht an Kinder erteilen, wenn möglicherweise kein historisch gesichertes und gewisses Faktum mehr feststeht: Und doch ist das ein geringerer Übelstand dem andern gegenüber: Wie soll ich in Christi Leben Gott noch finden, wenn das Bild, welches die auf Erkenntnis der Wahrheit dringende historische Wissenschaft gefunden hat, nicht mehr als wahrscheinlich ist? Vielleicht kann der eine oder der andere sich von diesem unsichern Boden

---

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1897. S. 171 ff.

Digitized by Google

auf den der Offenbarung Gottes in der Natur oder im Innern des Eigen-Lebens hinüber retten, aber auch sie werden, wenn sie zur Glaubensbegründung auf Christus verzichten, dabei das beste verlieren. Und was sollen die machen, die sich in ihrem persönlichen Verkehr mit Gott auf Christus angewiesen fühlen, wenn es im besten Falle nur wahrscheinlich ist, dass Christus so mit Gott verkehrt hat, wie wir um seinetwillen mit ihm verkehren möchten?[1])

I.

Für unser Problem, wie wir es im Eingang fixirt haben, hat die Zeit vor Semler nicht Raum und Verständnis. Den Alten war es von vorneherein selbstverständlich, dass der Christus des Glaubens, wie ihn das Dogma begrifflich konstruirt hatte, mit all seinen Eigenschaften und Prädikaten höchst realiter in der Geschichte existirt hat, und dass der Christus, an den sie glaubten als an den Erhöhten, einst auf Erden die Geschichte erlebt hat, von welcher die Evangelisten uns Zeugnis geben. Erst der Gegenwart war es vorbehalten, den Gegensatz zu empfinden zwischen dem Christus des Glaubens und dem Jesus der Geschichte. Dafür beschäftigte die Alten ein anderes Problem, welches einige Ähnlichkeit aufweist, und doch nicht mit dem unsrigen zusammenfällt, das Problem des Menschlichen und Göttlichen in Christus. Es liegt aber insofern eine Ähnlichkeit vor, als je und je gerade das „Menschliche" an Christus einen merkwürdigen zur Nachfolge, zur Tat zwingenden Einfluss ausgeübt hat, was wir in moderner Sprache etwa so ausdrücken würden: Jesus, wie er eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen ist, so wie *er* geglaubt hat, wie er gehandelt und gelitten hat, der ist es, welcher die Menschen ergreift, nicht aber der Christus, den die fides quae creditur, das Dogma mit begrifflichen Hüllen verborgen hat. Ich brauche nur daran zu erinnern, welche Bedeutung im Mittelalter die Nach-

[1]) Zur Literatur verweise ich für die folgenden Ausführungen, die in erster Linie über die neuesten Verhandlungen nur *referiren* sollten, auf:

Hermann: Der Verkehr des Christen mit Gott. II. Aufl.

Kähler: Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. II. Aufl.

O. Ritschl: Der historische Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1893. S. 371 ff.

Reischle: Der Streit über die Begründung des Glaubens. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1897. S. 171 ff.

Häring: Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubens Grund. idem. S. 331 ff.

Bernoulli: Die wissenschaftliche und kirchliche Methode in der Theologie

Digitized by Google

folge des „armen Lebens Jesu“ gehabt hat. Das war ein Stück geschichtlichen Jesus, im Gegensatz zum *dogmatischen* Christus, der gleichsam die Personifikation der nach Weltherrschaft strebenden Papstkirche war.

Man wird aber auch Luther nicht vergessen dürfen. Im *Menschen Jesus*, so wie er *in der Geschichte* lebte, ist er seines Gottes gewiss geworden. „Wenn man ihn fasset, wie er so lieblich und freundlich hie mit den Jüngern umgehet, sie strafet und doch nicht verwirft, das erhält und tröstet in allerlei Anfechtung. Und das ist das beste und fürnehmste Stück, das wir an Christo haben.“

Wer für diese Seite der Theologie Luthers Verständnis hat, der kann es auch ermessen, wie gross das Interesse ist an einer *geschichtlichen Gewissheit* um Jesus. Wie kann man seinen Glauben an Gottes vergebende Gnade festhalten, wenn eben die Offenbarung dieser Gnade im Leben und Sterben Jesu, dieses „propter Christum“, historisch nicht gewiss ist? Und eben diese Gewissheit, oder wenigstens der Umfang dieser Gewissheit ist schwankend geworden, von dem Tage an, wo man anfing die Evangelien nicht mehr mit dem naiven Auge eines Kindes zu lesen, wo man anfing, Kritik der Quellen und Vergleichung des Inhaltes nach rationellem Massstab und logischem Gesetze zu treiben. Und die Erschütterung der historischen Gewissheit bedingt weiter eine Erschütterung des Glaubens. Dies Resultat der historisch-kritischen Schriftforschung muss zunächst befremden. Ihr Ertrag müsste bei normalen Verhältnissen der sein, dass beim Fortschreiten der Erkenntnis der Geschichte Jesu eine Bereicherung und Stärkung des Glaubens konstatirt werden könnte. Denn das Verhältnis von Glauben und Wissen ist mit der Zeit auch ein anderes, gesunderes geworden. Die historische Wissenschaft hatte sich — zwar nicht überall und bei allen — emanzipirt von der Führung, sagen wir, des Dogmas, aber da ihr Streben doch auf Erkenntnis und Wahrheit zielte, so hätte der *wahre Glaube*, die fides quae creditur, durch diese Mehrung der Wahrheitserkenntnis nur gewinnen können. Das war aber zunächst nicht der Fall, vielmehr führte die erste grossartige und vollständige auf Erkenntnis des historischen Jesus gerichtete und mit den Mitteln der historischen Kritik geleistete Arbeit über *das Leben Jesu* von Strauss zu einer eigentlichen Krisis. Das Resultat von Strauss liegt in den Sätzen: „Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, dass als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums, eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche gesetzt wird. Die Menschheit ist die Ver-

Digitized by Google

einigung der beiden Naturen, der menschgewordene Geist, der zur Endlichkeit entäusserte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters; sie ist der Unsündliche; sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Haltung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist." Mit andern Worten: Der historische Jesus ist ganz etwas anderes als der Christus des Glaubens. Der Gegensatz ist ein fundamentaler, der jeden Kompromiss ausschliesst. Entweder, oder. Ich kann mir nicht versagen, das Urteil Bernoullis über Strauss in dem oben erwähnten Buche hier anzuführen. Er schreibt (pag. 43): „Und dieser Unsinn sollte der Kirche ihren Christus ersetzen! Auf Grund der Evangelien 2 starke Bände über Christus schreiben, ohne auch nur eine Sekunde zu spüren, wen er, rein menschlich betrachtet, vor sich habe, und dies noch gar im Namen und Auftrag der Wissenschaft, damit hat sich Strauss selbst gerichtet. Dass er aber gerade davon keine Ahnung hat, vielmehr die Stirne hat, uns einen läppischen Gedankenaufputz als Ersatz für den vernichteten Christus anzubieten, brauchen wir ihm nicht zu verzeihen." Dies Urteil entbehrt nun allerdings einer wissenschaftlichen Begründung, insofern wir wissen müssen, was schuld ist an diesem Ergebnis, dass die historische Untersuchung über Jesus dermassen negativ und dürftig ausfiel. Ist die Kirche mit ihrem Glauben an Christus vollständig im Irrtum, so dass ihr Christusbild nicht aus der Geschichte, sondern aus der Idee des über sich selbst reflektirenden Geistes entstammt oder ist das Verfahren von Strauss am Ende *nicht* wissenschaftlich, nicht historisch?

Dies letztere ist nun wirklich der Fall. Strauss ist nicht historisch kritisch vorgegangen, mit jener Objektivität, die ein Historiker an seinen Stoff mitbringen muss, sondern seine Geschichtsforschung ist, wie Beyschlag, Leben Jesu, Seite 12 richtig bemerkt, durch einen ganz bestimmten dogmatischen Kanon beherrscht gewesen, durch den Satz: *„Das Übernatürliche, in dessen Lichte Jesus in seiner überlieferten Geschichte erscheint, kann nicht geschichtlich sein."* Aus diesem falschen Obersatz ist es zu erklären, „dass Strauss, anstatt Jesus ins geschichtliche Licht zu setzen, ihn in ein geschichtliches Dunkel gehüllt hat." Das ist natürlich das gerade Gegenteil von historischer Untersuchung. Wir tun gut, den Fehler von Strauss im Auge zu behalten, denn er hat sich je und je wiederholt. --

Es haben seit Strauss viele Theologen sich ans Werk gemacht, denen, die sich von Straussens Geschichtsphilosophie nicht

Digitized by Google

blenden liessen, einen Ersatz darzubieten und auf Grund einer unbefangenern Prüfung der Quellen, ein Christusbild der Geschichte zu zeichnen, welches im grossen und ganzen mit dem Christus des Glaubens übereinstimmen konnte. Aus dieser Tendenz entstanden die Leben Jesu von Hase, Schenkel, Keim, Volkmar, Weiss und Beyschlag. Diejenigen, welche ein Interesse daran hatten, die Spannung zwischen Wissen und Glauben auszugleichen, durften auch den Gegensatz zwischen dem historischen Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens nicht fühlbar werden lassen, sondern die Aufgabe ihrer historischen Arbeiten war eben die, zu zeigen, dass der historische Jesus in Wirklichkeit auch der Christus des Glaubens sei. Freilich konnte diese Aufgabe in gar verschiedener Weise und in verschiedenem Sinne gelöst werden, sei es, dass man das Christusbild des Glaubens nach den Fortschritten der historischen Wissenschaft modifizirte, oder sei es, dass man der historischen Wissenschaft nur so viel konzedirte, als die Interessen des Glaubens gestatteten. Das Ergebnis war dann wirklich eine Harmonie zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Diese Leben Jesu-Darstellungen weisen daher neben mancher Übereinstimmung verschiedene Resultate auf. Gemeinsam ist ihnen, was Beyschlag auch anerkennt, der Leitsatz, dass zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens kein wesentlicher Unterschied sei, mit andern Worten: das wahre Bild Christi, welches der reine, ungetrübte Glaube von Christus entwirft, entspricht dem Bild, welches die geschichtlichen Quellen im Lichte der höhern Kritik untersucht entwerfen. Es ist für Beyschlag ein heiliges Anliegen, dem unheilvollen Riss, den Strauss konstatirt hatte zwischen Jesus und Christus, die Einheit beider entgegenzuhalten. Die doppelte Arbeit der exegetischen Kritik und der theologischen Betrachtung steuert auf ein Ziel los. Muss z. B. der Exeget zugeben, dass ein Punkt im historischen Bild Jesu, z. B. die jungfräuliche Geburt, historisch nicht haltbar, nicht beweisbar ist, und spätern Einschiebseln in den ältern Bestand der Evangelien entstammt, so kommt der Theologe dieser Erkenntnis zu Hülfe, indem er nachweist, dass dieser Satz von der Jungfrauengeburt kein konstitutives Moment im Christusbild des Glaubens sei. Weiter: umgekehrt, kann der Theologe auf Grund seiner modernen Anschauungen über die Causalität alles Geschehens ein direktes, der Naturgesetze entgegengesetztes Eingreifen Gottes in den Naturlauf, mit andern Worten ein Wunder, nicht für geschichtlich halten, so kommt der Historiker diesem Bedenken entgegen durch den Nachweis, den er seinerseits aus der Kritik der Quellen

glaubt leisten zu können, dass, wie Holtzmann im Handkommentar es ausführt, diese Wundererzählungen im Leben Jesu nach den vier Evangelien nicht die primäre Gestalt der Geschichte Jesu darbieten, sondern eine sekundäre Form, an welcher bereits idealisirende und allegorisirende Momente ihren Einfluss ausgeübt haben. Holtzmann redet daher von einer Umgestaltung der Stoffe, die durch dogmatische Gesichtspunkte bedingt ist, von einer Nachahmung der alttestamentlichen Geschichtsbücher. Ich zitire Holtzmann pag. 19: „Überwältigend für Darstellungen, die nicht auf den Weltverstand berechnet, sondern das religiöse Gemüt zu befriedigen bestimmt waren, machte sich das Postulat geltend, dass im Messias erfüllt, ja überboten sein müsse, was das Alte Testament von seinen ersten Gottesmännern, vorab von Moses und Elias zu erzählen weiss. Dabei darf man nicht etwa an kühle Reflexion, an irgendwelche Geschichtsmacherei denken. Prophetische und inspirirte Persönlichkeiten, an welchen es in den urchristlichen Gemeinden nirgends fehlte, schauen nicht blos in die Zukunft, sondern beleben und bereichern auch die Vergangenheit mit neuen, die Verheissungen alter Propheten mit Erfüllung krönenden Bildern. In dieser enthusiastischen Verkleidung bemächtigte sich das dogmatisch-religiöse Interesse der überlieferten Stoffe. Wahlverwandte und entsprechende Stücke der alten Geschichte wurden so im höhern Stil der christlichen Erfüllung erneuert in Reden und Wirken Jesu in den Anschauungsformen des Alten Testamentes ausgemünzt.“ So entstand nach Holtzmann die sagenhafte Darstellung der wirklichen Vorkommnisse des Lebens Jesu.

Diese Ausführungen mögen genügen, um verständlich zu machen, wie die Spannung zwischen Jesus der Geschichte und dem Christus des *jeweiligen* Glaubens gehoben wird. Indem der Historiker nach diesen Erwägungen den Kern der Geschichte aus der sagenhaften Umhülluug löst, bietet er dem modern Gebildeten ein historisches Jesusbild dar, welches, wenn nicht als Objekt des Glaubens, so doch als Vorbild des Wandels und des Glaubens dienen kann.

Aber mit ganz derselben Methode kann ein ganz anderes Resultat erzielt werden. Bernhard Weiss, ein Vertreter der „sogenannten positiven“ Theologie, arbeitet mit denselben Mitteln historisch-kritischer Forschung und nach derselben Methode. Durchaus auf wissenschaftlich nicht anfechtbarer Basis beruht sein „Leben Jesu“.

Auch hier ist der Gegensatz zwischen historischem Jesus und Christus des Glaubens aufgelöst in die Einheit. Das Bild

Digitized by Google

des Christus, an welchen Weiss glaubt, findet er durch seine Forschungen in der Geschichte bestätigt. Und wie für ihn die Jungfrauengeburt, die Wunder, prinzipiell zum Christusbild des Glaubens gehören, so findet er dieselben als Tatsache in den Quellen bestätigt und historisch gesichert. Und nichts wäre ungerechter, als ihm den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit zu machen gegenüber Forschern, die zu andern Resultaten gekommen sind.

Denn die Differenz stammt nicht aus einem Plus oder Minus von Wissenschaftlichkeit, sondern bei gleichen Untersätzen und Anwendung der gleichen Methode aus den differirenden Obersätzen.

Wir müssen deshalb alle die genannten Forscher, trotz ihrer mitunter diametralen Stellungnahme in einzelnen Punkten, als eine Gruppe zusammenfassen, deren charakteristisches Merkmal ist, dass sie im „Leben Jesu“ eine Synthese zwischen Glauben und historischem Wissen, zwischen dem Christusbild des Glaubens und dem Jesusbild des Historikers zustande bringen wollen. Damit haben sie die Frage, die Strauss verneint, im Namen der Wissenschaft mit Ernst und Kraft bejaht. Hatte Strauss geglaubt, dass sein Nein die christliche Theologie erschüttern müsse, so meinen sie, dass ihr Ja dem Glauben an Christus die solide Basis zurückgegeben habe.

Die Festigkeit dieser Basis gerät aber bedenklich ins Schwanken, sobald wir die folgende Erwägung durchdenken: wie kann man bei gleicher Methode und gleichen Untersätzen, bei einem streng wissenschaftlichen Verfahren zu dergestalt differirenden Ergebnissen kommen? Dies ist eben die Folge der differirenden Obersätze, mit andern Worten, des verschiedenen Christusbildes des Glaubens, welches vor dem durch die historische Forschung erst zu eruirenden Bild des Jesus der Geschichte da ist. Diese seine Grundanschauung von Christus hat auf den Forscher eben doch einen Einfluss, in allen jenen Fragen, wo die Quellen vielleicht keine deutliche Antwort geben, oder eine Antwort, die nicht ohne weiters acceptirt werden kann. So ist z. B. der dogmatische Satz: es gibt keine Wunder als Eingriffe in den naturgesetzlichen Konnex, das logische Prius gegenüber der angeblich auf historischer Forschung begründeten Streichung des Wunderbaren aus dem Geschichtsbilde Jesu, auch wenn man, was tatsächlich nicht gelungen ist, auf dem Weg der synoptischen Vergleichung nachweisen könnte, dass sich sprachlich und inhaltlich ein sekundäres wunderbares Komplement von einem primären nicht wunderbaren Kern lösen lässt. Ebenso gut kann auf dem entgegengesetzten Standpunkt der Satz natus ex virgine das prius sein gegenüber dem Nachweis, dass

Digitized by Google

die Quellen, welche die Kindheitsgeschichte bieten, glaubwürdig, alt und unverletzt sind. Das eben gehört mit zur Leidensgeschichte der theologischen Wissenschaft, dass, nicht nur auf diesem Gebiet — man denke nur an die antikatholische und antiprotestantische, kurz an jede Polemik — die Quellen oft sagen müssen, was der Bearbeiter will. Eisegese! Das soll kein Vorwurf sein, indem zugegeben wird, dass mancher dieser Forscher einen liebgewonnenen dogmatischen Satz aufgegeben hat, als ihm die Wahrheit aus den Quellen entgegentrat. Aber nachdem wir das zugegeben haben, wollen wir das Auge nicht vor der Gefahr verschliessen, die tatsächlich besteht und in unserer *Nichtvoraussetzungslosigkeit* wurzelt. Davon, nämlich von dieser Nichtvoraussetzungslosigkeit macht Beyschlag in seiner Vorrede auch gar keinen Hehl. Er, der erkannt hat, dass Strauss sich getäuscht hat, als er meinte, vom Standpunkt der Voraussetzungslosigkeit und der reinen Historie zu seinen Ergebnissen gekommen zu sein, fordert selbst als Voraussetzung eine Grundanschauung von Jesus. Der Historiker müsse es stets im Auge haben, „dass es mit Jesus ein andres Ding ist, als mit jeder sonstigen Erscheinung in der Geschichte, er ist Gegenstand (pag. 6) nicht nur unserer wissenschaftlichen, sondern zugleich und vor allem unserer religiösen Anteilnahme, er ist, wenn der Christenname, den wir führen, uns Wahrheit ist, Gegenstand unseres Glaubens.“ Deshalb stellt er seiner Untersuchung eine prinzipielle Erörterung *voran*, in welcher er das Christusbild des Glaubens, dessen Identität mit dem historischen Jesus er beweisen will, zeichnet, in welcher er von seiner Zustimmung zum Wunder, zur Offenbarung, zur Menschheit und Gottessohnschaft keinen Hehl macht. Aber er selbst hat es gefühlt, dass er nicht voraussetzungslos an den Gegenstand herantritt. Ihm gehört es eben zur Eigenart des Gegenstandes, dass „nicht als die blosse Schale, nein als der Kern der Überlieferung uns das Zeugnis entgegentrete, dass hier ein Ewiges geschichtlich geworden, ein wahrhaft Göttliches in der Menschheit sich aufgetan. Eine Persönlichkeit wird uns geschildert, die bei aller Menschlichkeit ihres Lebens in einer unversehrten und unbeschränkten Gottgemeinschaft gestanden, die, in dieser Gottgemeinschaft selbst das höchste Wunder der Geschichte, auch wunderbares getan und erlebt, eine königliche Macht auch über das Naturleben bewährt habe, durch welche mit einem Worte Gott sich in der Menschheit geoffenbart habe, wie nirgends sonst und niemals vor- und nachher. Also die historische Behauptung der Gottesoffenbarung in Christo, des Wunders, der Gottmenschheit tritt uns aus den Quellen entgegen. Haben wir das Recht, dies alles von

Digitized by Google

vorneherein ins Gebiet der Fabel zu verweisen, weil auf den übrigen Blättern der Geschichte uns so Ausserordentliches, so Übernatürliches nicht entgegentritt, oder, wo uns etwa in den Überlieferungen eines Buddha oder Muhammed ähnliches vorkäme, wir uns von vorneherein berechtigt fühlen, den Glauben daran abzulehnen?"

Das sind nun Voraussetzungen, die eben in einer bestimmten „Grundanschauung von Jesus" bestehen, und zwar hat Beyschlag diese Voraussetzungen, wie dies aus dem Citat deutlich hervorgeht, nicht irgend einer „Theorie von Jesus" entnommen, sondern den Quellen selbst. Diese Bemerkung genügt, um die Lauterkeit der wissenschaftlichen Intentionen dieses Forschers zu garantiren, *aber deswegen bleibt doch der Erfolg des ganzen Unternehmens fraglich, insofern er darin bestehen soll, dass die wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu die einzelnen geschichtlichen Momente als historisch gesichert beweisen soll, so dass sich dieselben zu einem Bilde vereinigen, welches auf Grund seiner historischen Gewissheit, den Glauben an Christus, wenn nicht wecken, so doch gegen die Angriffe des wissenschaftlichen Zweifels schützen und ihm als Basis dienen soll.* Was aber von Beyschlag gilt, das gilt auch von jeder andern Darstellung des Lebens Jesu, sofern sie zu dem eben erwähnten Zwecke unternommen wird. Wir hören denn auch von zwei Seiten Widerspruch, nicht sowol gegen die historisch-kritische Untersuchung des Lebens Jesu, als viel mehr gegen die Tendenz, oder gegen die Verwertung dieser Ergebnisse als Basis für den Glauben, gegen den Anspruch, dass nur der wissenschaftlich gesicherte Jesus seine Stellung im Glaubensleben des Christen und der Gemeinde behaupten könne.

(Schluss folgt.)

Bücherschau.

Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumine, historisch-kritisch untersucht und erläutert von Dr. phil. *Eugen Hühn*, Pfarrer in Heilingen bei Orlamünde, mit einem Vorwort von Prof. D. Paul W. Schmiedel in Zürich. Freiburg i. B. bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 3.60. gr. 8°. S. 165. — Das Buch will keine israelitische-jüdische Religionsgeschichte sein, wird es aber doch beinahe und zwar im bessern Sinn des Wortes durch die Art und Weise, wie darin die messianische Idee in historisch-kritischer Folge abgeleitet wird. Es hat, wie

Digitized by Google

Schmiedel zutreffend bemerkt, seinen unbestreitbaren Wert, in einem besondern Buch, das die Texte vorführt und, soweit nötig, exegetisch erörtert, die messianischen Weissagungen in ihrem Zusammenhange zu erfassen und ihre Entwickelung zur Darstellung zu bringen. Der Inhalt gruppirt sich wie folgt: Vorbemerkungen. Die assyrische, die chaldäische, die persische und die griechisch-römische Periode. Ein I. Anhang redet von den Stellen im Alten Testament, die von der traditionellen Theologie mit Unrecht als messianische Weissagung gedeutet werden. Der II. Anhang gibt eine Zusammenstellung nicht erfüllter Weissagungen des Alten Testamentes. Die hier bereits neben den alttestamentlichen angeführten neutestamentlichen Stellen werden in einem bald erscheinenden 2. Teil dieses Buches nach der Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher aufgeführt werden.

Aus dem Verlag von *Vandenhoeck & Ruprecht* in Göttingen liegen uns die nachfolgenden Handkommentare vor, die Prof. *D. W. Nowack* in Strassburg in Verbindung mit andern Fachgelehrten herausgegeben hat. Die Anzeige der Verlagsbuchhandlung, dass es ihr gelungen sei, Vertreter verschiedener Richtung für die Herausgabe zu gewinnen, präzisirt Nowack dahin, es handle sich dabei allerdings nicht etwa um Vertreter einander diametral gegenüberstehender Richtungen, wie etwa der historisch-kritischen und der traditionellen, sondern nur um die Absicht, den Handkommentar nicht einseitig in den Dienst *einer* kritischen Schule zu stellen. Im Unterschied zu dem unter *Marti's* Leitung bei J. C. L. Mohr in Freiburg i. B. erscheinenden kurzen Handkommentar, der sich auf die Kautzsche Übersetzung bezieht, wird hier die Übersetzung gleich im Zusammenhang des Kommentars mitgegeben, was den einzelnen Kommentar natürlich entsprechend umfangreicher, aber selbstredend auch handlicher macht. In den poetischen Kommentaren Psalmen und Hohes Lied wird die Übersetzung sogar in rythmischer Anlage, d. h. so geboten, dass der Verszeile jeweilen auch eine besondere Druckzeile eingeräumt ist.

I. *D. W. Nowack*: **Die kleinen Propheten.** gr. 8°. S. 412. Preis 8 M., in Halblederband 9 M. 80 Pf.

Nowack hält die früheste Bezeugung bei J. Sir. 49,10, dass die Juden die im alttestamentlichen Kanon enthaltenen 12 kleinen Propheten als *ein* Buch betrachteten, mit Nöldecke für ächt. Es ist ihm unzweifelhaft, dass der Sammler des Dodekapropheton, indem er die Propheten der assyrischen Periode, Hosea und Amos an den Anfang, die drei nachexilischen aber ans Ende und diesen zwei aus der chaldäischen Periode voran stellte, eine chronologische Anordnung beabsichtigte.

Hosea wirkte nicht nur in dem nordisraelitischen Reiche, sondern war auch ohne Zweifel Bürger desselben. Nowack verlegt seine Wirksamkeit in die Jahre 750—735. Für die Predigt des Hosea ist der bei ihm sich findende Gedanke einer zwischen Jahwe und Israel bestehenden Ehe von entscheidender Bedeutung. Die Sünde Israels qualifizirt sich demnach als Ehebruch. Schmerzliche persönliche Erfahrungen des Propheten mit seiner Gattin Gomer bat Diblaim, die ihm nach der Geburt seines 3. Kindes weglief, führten ihn zu dieser Symbolik. Soll er sich von der Ungetreuen lossagen? Aber die Ehe ist ihm mehr als ein israelitisches Rechtsverhältnis, sie ist ihm eine Liebesgemeinschaft. Das gebietet ihm, sich auch des gefallenen Weibes anzunehmen und

Digitized by Google

es zur Treue zu erziehen. Nicht anders will es Jahwe mit Israel machen; eine neue Zukunftshoffnung wird dem Propheten geboren, während die Gegenwart, worin Jahwe mit unzüchtigem Baalsdienst verehrt wird, den Propheten allerdings an seine trübsten häuslichen Erfahrungen gemahnen. In dem 2. Hauptteil des Buches cp. 4—14 wendet sich Hosea nicht mehr allein gegen diesen von den Priestern begünstigten Kultus, sondern auch gegen das Paktiren mit Assur und Ägypten und gegen das Königtum, mit dessen Beginn zugleich der Abfall von Jahwe anhebe. Dieser 2. Teil des Buches gibt eine Geschichte von Hoseas prophetischer Predigt aus der Zeit nach dem Tode Jerobeam II. Ein planvoller Aufbau oder auch nur eine chronologische Reihenfolge der darin enthaltenen Reden lässt sich aber nicht nachweisen. Der Text des ganzen Buches ist durch viele Fehler entstellt, die bis auf die Entstehung der LXX zurückreichen; nicht wenige Stellen spotten jeglicher Erklärung.

Joels Prophetie nimmt ihren Ausgang von einer grossen Heuschreckennot, die mehrere Jahre hintereinander auftrat. Die Priester sollen zu einer allgemeinen Bussversammlung im Tempel auffordern, denn diese Landplage sei ein Vorbote des nahenden Tages des Herrn. Die Juden müssen Busse tun; ob Jahwe sich vielleicht erbitten lasse. Jahwe lässt sich erbitten: die Heuschrecken werden vernichtet und das Land mit neuer Fruchtbarkeit gesegnet. Damit ist aber nur grösseres vorgedeutet. Jahwe giesst seinen Geist aus über das ganze Volk, Zeichen verkünden das Hereinbrechen seines Tages. Dann wird eine grosse Vernichtung der Heiden stattfinden im Tal der Entscheidung und alles Volk erkennen, welche Zuflucht es bei Jahwe auf Zion hat. Nowack weist die Beziehung der Heuschrecken auf Israel feindlich gesinnte Weltmächte ab, ebenso dass damit zukünftige, nicht bereits vergangene, wenn auch mit poetischer Lizenz geschilderte Ereignisse gemeint seien. Den Propheten lässt er in Jerusalem wohnen und hält dafür, dass sich seine Weissagungen am besten aus der Zeit um 400 begreifen lassen. Das Buch Joel repräsentirt den Übergang zur apokalyptischen Literatur, der Verfasser ist weniger Prophet als Dichter, der auf Grund einer in den Hauptzügen feststehenden Eschatologie ein Bild der Endzeit und zwar vom streng partikularistischen Standpunkt aus zeichnet.

In gleich klarer Besprechung leitet Nowack den Kommentar zu jedem der übrigen 10 kleinen Propheten ein. Der Kommentar ist erschöpfend und knapp zugleich.

2. *D. Friedr. Baethgen:* **Die Psalmen.** 2. neu bearbeitete Aufl. S. 436. Preis 8 M., in Halblederband 9 M. 80 Pf.

Dieser Kommentar ist in 1. Auflage vor 5 Jahren in die Welt hinausgewandert und hat sich in dieser Zeit genugsam empfohlen. Er ist, obgleich inhaltlich vermehrt, in der Seitenzahl um des angewendeten kompressern Druckes willen zurückgegangen. Verfasser bemühte sich nach eigner Aussage, in der Einzelerklärung manches genauer und richtiger zu fassen als in der 1. Auflage, sei aber in Fragen der Text- und Literarkritik von seinem früher vertretenen Standpunkt nicht abgekommen. Er kann es nicht als ein Zeichen von Wissenschaftlichkeit erachten, wenn jemand mit dem doch immerhin seit zirka 2 Jahrtausenden bezeugten Text des alten Testamentes möglichst ungebunden verfährt. Er kann sich nicht verhehlen, dass der gegenwärtig

Digitized by

auf dem Boden des alten Testamentes besonders blühende Sport im Konjekturenmachen häufig genug der Entfaltung mehr oder minder gründlicher hebräischer Sprachkenntnisse zur Entfaltung dienen muss. Beim Durchgehen des Kommentars sprechen einen besonders auch die Überschriften über den einzelnen Psalmen an, womit der Verfasser bemüht ist, jeweilen gleich das vom Dichter bewusst oder unbewusst behandelte Thema zum Ausdruck zu bringen.

(Die Kommentare Frankenberg: Sprüche; Siegfried: Prediger und Hoheslied; und Steuernagel: Das Deuteronomium werden im nächsten Heft zur Anzeige gelangen.)

Theodor Menzi: **Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft.** Den Gebildeten aller Stände dargeboten. Zürich, bei Friedr. Schulthess 1898. S. 218. 8°. Preis br. Fr. 2.80; M. 2.20.

Verfasser erhebt die Anklage wider den Materialismus, dass derselbe eine Verfälschung und Verrohung der Welterklärung und Lebensanschauung sei, die mit der Wahrheit und Wirklichkeit in Widerspruch steht, mit ihren Folgen die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes untergräbt und die Güter, die das Leben lebenswert machen, mit Vernichtung bedroht. Die Materie, auf welche der Materialismus alles aufbaut, ist nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern etwas Übersinnliches, zur Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen blos hinzugedacht, ein Dogma. Die strengste Form des Materialismus ist der Atomismus. Das physische Atom aber, der unzerteilbare Elementarbestandteil des Körperlichen, ist eine metaphysische Fiktion. Auch mit der Formel Kraft und Stoff ist nichts geholfen. Sind diese beiden einander dualistisch nebengeordnet, oder sind sie identisch, oder ist die Kraft nur Eigenschaft am Stoff? Die akkurate Beantwortung dieser Fragen deckt eben so viele Schwierigkeiten auf. Schon manchen Erscheinungen der *leblosen Welt* kann der Materialismus nicht gerecht werden. Er ist nicht sowol exakte Naturerklärung, als eine Art sinngläubiger Naturdeutung, eine Weltanschauung, mit welcher die Wissenschaft, auch die mechanische Naturwissenschaft, weder solidarisch sein will noch kann. Noch weniger reifen die Früchte des Materialismus auf dem Gebiete der *organischen Welt.* Hiebei ist in erster Linie zu konstatiren, dass in der materiellen Welt eine unausfüllbare Kluft zwischen Unorganischem und Organischem besteht. Der Materialismus muss aber, wenn er konsequent sein will, ein spontanes Entstehen organischer Wesen aus unorganischen Stoffen durch physikalisch-chemische Kräfte, d. h. eine Urzeugung fordern. Er muss eine besondere Lebenskraft leugnen. Auch Darwin, auf den er grosse Stücke baute, vermochte ihm nicht den Zweckbegriff aus der Welt zu schaffen. Durch einfaches Ignoriren brachte er ihn vollends nicht weg. Er drängt sich eben dem Menschen in unzähligen einzelnen Naturerscheinungen, im Kleinen und Grossen, in der Harmonie und Schönheit des Ganzen doch immer wieder mit Gewalt auf.

Vollends ratlos steht der Materialismus der *geistigen Welt* gegenüber. Schon eingangs stolperte er über die Frage, wie die materiellen Vorgänge im Nervensystem sich in die parallel laufenden Empfindungen umsetzen oder wie Kohlen-, Wasser-, Stickstoff-Atome u. s. w. aus ihrem Zusammenwirken Bewusstsein erzeugen. Die Physiologie der Sinnesorgane ist mit Lange „Der entwickelte oder berichtigte Kantianismus“ und die Naturwissenschaft, die

Digitized by Google

weiter helfen sollte, erklärt dem Materialismus angesichts wichtigster Naturvorgänge: Ignoramus et ignorabimus. Das Selbstbewusstsein als eine Resultante verschiedener Vorstellungen aufzufassen, die sich so zusammenfinden, wie zwei Bewegungen sich zu einer dritten verbinden, ist eine Fabeldichtung wie die Sekretionstheorie von K. Vogt. Indem der Materialismus die Handlungen des Menschen mit derjenigen unwiderstehlichen gesetzlichen Notwendigkeit hervorgehen lässt, wie die Naturereignisse aus ihren blinden Ursachen, leugnet er folgerichtig die Willensfreiheit. Er leugnet, weil dem Determinismus widersprechend, die moralische Selbstbeurteilung, das Gefühl der Reue, der Selbstverdammung, das Gewissen kurzweg. Mit Wissenschaft und Kunst geht der Materialismus nicht zusammen. Über die Empirie hinaus muss er ebenfalls zur Deduktion die Zuflucht nehmen. Eine materialistische Tragödie wäre undenkbar. Der Kampf des Lebens enthielte ohne menschliche Freiheit und Selbstbestimmung keine Tragik.

Vielmehr noch als der Sittlichkeit hatte der Materialismus anfänglich der Religion ihre Bedeutung abgesprochen. Die Schrift von K. Vogt: Köhlerglaube und Wissenschaft gab die Parole aus. Indessen wurde man wieder besonnener. Bedeutende Stimmen hielten dafür, dass wo die Moral ihr „Du sollst" aufstellt, die Religion die Kraft zur Ausführung schaffen muss. Dass man das Dasein Gottes nicht kurzweg beweisen könne, wurde zugegeben mit der Beifügung, dass man übrigens nicht einmal $1 \times 1 = 1$ beweisen könnte. Jedenfalls aber ist ein Moralismus, dem die Frömmigkeit nichts ist und die Sittlichkeit alles, eben so unvernünftig als ein Pietismus oder Religiosismus, dem die Frömmigkeit alles und die Sittlichkeit nichts wäre. Was für ein unwissenschaftliches Gebahren des Materialismus ist es aber, wenn derselbe, um dem Dualismus von Gott und Welt, von Geist und Materie zu entgehen, Gott und Geist kurzweg streicht. Einfacher lässt sich der Monismus allerdings nicht herstellen.

Es hält schwer, einen Auszug aus einer Arbeit zu geben, in der sich eine umfassende Belesenheit, ein geschultes philosophisches Denken und der ganze Ernst einer in jahrzehntelanger Seelsorge gesammelten Erfahrung zu festem Guss kristallisirten. Die Urteile hervorragender Zeitgenossen sind nicht als dekorative Zitate, sondern als Belege in die fortschreitende streng wissenschaftliche Beweisführung organisch eingelegt. Die strenge Gedankenfolge tut der für jeden Gebildeten geniessbaren schlichten Darstellung keinen Eintrag. Der Gegner wird nie verunglimpft, aber auch nicht sentimental behandelt. Wir wüssten kaum einen bedeutenden Gewährsmann aus dem Gebiete der einschlägigen Philosophie, Naturwissenschaft u. s. w., der hier nicht an passender Stelle zum Worte käme. Der Verfasser schreibt aber nicht allein aus einem wissenschaftlichen Bedürfnis heraus; was er hier als reife Frucht stillen Schaffens und reicher Lebenserfahrung darbietet, ist ihm Herzenssache. Er sieht den Schaden, den der Materialismus noch immer in der grünen Saat des Lebens anrichtet, und möchte ihm gerne wehren helfen. Das Büchlein ist darum geeignet, Segen zu stiften. Wer in Sachen selbst viel gelesen und nachgedacht hat, ist erfreut, alles noch einmal so glücklich resümirt vor sich zu sehen, wer nicht sonst im Falle ist, sich über dieses wichtige Gebiet zu orientiren oder im Laufenden zu halten, der wird dankbar die Hand-

Digitized by Google

reichung annehmen, die ihm hier von einem bewährten Führer geboten wird. Das Büchlein kann in der Hand von Geistlichen, Lehrern und jedes Gebildeten eine Art Kompendium werden, daraus er für sich und andere die leitenden Gesichtspunkte in jenem Kampf der Meinungen holt, in welchem es sich um Sein oder Nichtsein der idealsten Lebensgüter handelt.

Die Teyler'sche Theologische Gesellschaft zu Haarlem

verkündigt das Urteil ihrer Sitzung vom 19. Oktober 1898 über die zwei eingegangenen Abhandlungen auf die Frage: *„Was bleibt beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik historisch sicher bezüglich der Person und des Lebens Jesu?"*

Die erste holländische Arbeit trug das Motto: Je maintiendrai. Sie hat sich zum Ziele gesetzt zu zeigen, dass die gegenwärtige Kritik jegliche geschichtliche Sicherheit das Leben und die Lehre Jesu betreffend untergräbt, und dass nur der Standpunkt des Glaubens diese Sicherheit geben kann. Während der Verfasser ausführlich über vielerlei spricht, was mit dem Gegenstande der Untersuchung nur in entfernter Verbindung steht, scheint er von den zahlreichen Untersuchungen der letzten Jahre auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung keine Kenntnis zu haben, nur das Werk von *Brandt* hat er studirt. Und wenn er auch dann und wann hierzu Bemerkungen macht, die nicht ohne Wert sind, und denen auch die Gegner der in der Abhandlung vertretenen Richtung zustimmen können, so sind diese Bemerkungen doch in zu geringer Zahl vorhanden und zu wenig wissenschaftlich durchgearbeitet, als dass sie den vorherrschenden Mangel an wissenschaftlicher Methode, oder die vielen Lücken gut machen könnten.

Mehr befriedigte die zweite in deutscher Sprache geschriebene Abhandlung mit dem Motto: Act. IV, 12. Sie liest sich angenehm, ist sachlich gehalten, behandelt das Thema in regelrechter Folge und gibt auch eine begründete und bestimmte Antwort auf die gestellte Frage. Diesen Verdiensten stehen indes Mängel gegenüber, welche den Wert der Arbeit sehr vermindern. Die Klarheit und Durchsichtigkeit der Beweisführung kann zum guten Teil der oberflächlichen Behandlung des Stoffes zugeschrieben werden. Der Verfasser zeigt, dass er wenig Einsicht hat in den Umfang und die Vielseitigkeit dieser historisch-kritischen Frage. Man kann es dahingestellt sein lassen, ob er die Priorität des Markus, wenn auch nicht abschliessend, so doch genügend nachgewiesen und besonders ob er von dem, was in den andern Evangelien geschichtlich glaubwürdig erachtet werden kann, hinreichend Rechenschaft abgelegt hat; sicher ist er nicht allseitig in den Gegenstand eingedrungen. — Auch dieser Abhandlung konnte der Preis nicht zuerkannt werden.

Die Frage wird aufs neue, jetzt in folgender Fassung zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1900 ausgeschrieben: *„Zu welchen Schlüssen führt eine streng methodisch-historische Untersuchung bezüglich des Lebens und der Lehre Jesu?"* — Die Gesellschaft setzt dabei voraus, dass die wichtigsten Detail-Untersuchungen der letzten Zeit Berücksichtigung finden.

Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: *Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.*

Digitized by Google

Aus dem Briefwechsel zwischen Antistes Joh. Jakob Hess und Kaplan Ignaz Romer.

Von Pfr. *P. D. Hess* in Fällanden, Kt. Zürich.

(Schluss.)

Übrigens teilt Romer gleichzeitig im Vertrauen mit, er habe seinen Vorgesetzten, den Landkommenthur zu Altshausen, durch seinen vertrauten Freund, den dortigen Rentmeister, seine Amtsmüdigkeit und seine Lust nach einer mathemat. Professur oder der Stellung eines Feldkaplans wissen lassen und nun Aussicht auf eine mathemat. Professur in Bonn erhalten. Auch hierüber bittet er Hess um allfällige Auskunft und Raterteilung. Das führt ihn weiter zu offenen Mitteilungen über die Folgen seiner geschlechtlichen Ausschreitungen, die er aber in seiner Empörung über den Cölibatszwang und im Blick auf das Treiben anderer Standesgenossen recht leicht nimmt. Er sei Vater eines 6jährigen Kindes, das bis zu seinem 12. Jahre in einer schwäbischen Stadt bei wackern Bürgersleuten untergebracht sei, während dessen Mutter seither in einer Entfernung von blos 2 Stunden ein kleines Bordel betreibe und eine verdorbene Person sei, die noch fortwährend Erpressungsversuche mache (die früher erwähnte Harpie!) Ein weiteres Kind werde ihm in 3 Monaten von seiner, vor 14 Tagen entlassenen, Magd geboren werden. Sie werde, von ihm mit Geld versehen, in Augsburg ihre Kindbett durchmachen und das Kind dem dortigen Findelhaus übergeben, wo es besser als anderswo aufgehoben sei und später auf Wunsch zurückgenommen werden könne. Es folgt dann die bezeichnende Bemerkung:

„Ich behelfe mich nun mit einer ungeschickten Bauersmagd, die mir aber ausser den gewöhnlichen Magdgeschäften keine Dienste tun darf. Meine Begierden sind gar nicht heftig. Es fällt mir nicht schwer, sie zu bemeistern, wenn ich nur will. Ich habe seit meinen männlichen Jahren zum öftern schon halbe und auch ganze Jahre enthaltsam gelebt. Es würde mich keine heldenmässige Überwindung kosten, mich dem Cölibat zu unterwerfen und vielleicht tät ich es von selbsten, wenn ich nicht müsste. So aber glaube ich, man müsse seine Naturrechte behaupten, so

Digitized by Google

gut man kann. Die Toren haben ja schon gesieget, wenn man sich ihren tollen Einrichtungen unterwirft. Diese Gründe, mehr als die Neigung zur Wohllust, haben mich veranlasst, das delectare cum tua juvencula zuweilen auch auf mich zu appliziren. Ich hätte aber immer klüger getan, die Fesseln ganz zu zerreissen. als in den Fesseln den Fesseln zu trotzen. — — — Ich habe in meinem Leben alle Strafen verachtet. Da man mich im Seminarium einmal mit Wassertrinken büsste, trank ich noch 8 Tage überhin Wasser zu meiner Lust. Es ist kurzweilig, wenn man die mönchischen Liktoren so spielend entwaffnen kann. Dass ich aber auch diesmal der Strafe wegen unbesorgt sein könne, werden Sie aus beigelegtem Briefe (des Rentmeisters zu Altshausen, dem Romer den neuesten Fall mitgeteilt hatte) sehen. Ich stehe, meine Sitten betreffend, nach unsern musterhaften Einrichtungen nicht unter dem Bischof, sondern unter dem H. Landkommenthuren als unter meinem Abt. Nun aber ist dieser Herr nichts weniger als geneigt, mich zu strafen. — — Man ist ganz wohl mit mir zufrieden, wenn ich nur so bescheiden bin, meine mit den herrschenden Gesetzen nicht zusammenpassenden Schritte so viel als möglich den Augen des Pöbels zu entziehen, und ich muss gestehen, dass ich mich auch hierin nicht immer willfährig genug gezeigt habe. — In hiesiger Gegend bin ich, deutsch gesagt, verschreit. Die meisten Lente sehen mich für einen liederlichen Pfaffen an. Nur einige Wenige, freilich die schätzbaren, lassen mich immer alle Zeichen der Achtung, mehr als ichs verdiene, sehen. Wie sollte ich nun auf die Moralität einwürken? Wenn ich recht tun will, muss ich mich vielmehr hüten, dass auch das Gute nicht von meinem Mund empfohlen werde, damit es ihnen nicht als böse vorkomme. Ohnedem habe ich auch gar keine Lust, die Moralität meiner Nebenmenschen umzustimmen, da ich meine eigene nicht zur gehörigen Resonanz bringen kann. — —“

In einem Postskript spricht Romer noch die Absicht aus, nächstens bei Chorherr Rahn in Zürich vorzusprechen, um sich behufs Vermehrung seiner in Amerika zu verwendenden medizinischen Kenntnisse die Erlaubnis zu erwirken, dessen Krankenbesuchen in Begleit von Studenten beizuwohnen.

Am 17. September 1792 lässt Romer wieder einen langen Brief an Hess abgehen und teilt ihm mit, dass Nicolai in Berlin, an den er sich seiner Schrift wegen gewendet, abschlägige Antwort gegeben habe. Hess solle nun zunächst das Manuskript durchgehen und sein Urteil abgeben, denn der Autor wünscht nun eben doch den Druck, nur schon, um zu sehen, wie das Publikum seine Denkart beurteile. „Auf den ersten Wink“, schreibt er,

Digitized by Google

„sollen Sie die Schrift erhalten, jedoch mit dem Bedingnisse, dass, wenn Sie selbe auch zum Feuer verdammen, Sie die Vollziehung des Urteils mir überlassen.“ Bezüglich seiner Zukunft und seiner immer mehr in den Vordergrund tretenden Auswanderung nach Amerika bittet er Hess noch einmal, ja beschwört ihn, „bei allem, was Ihnen teuer und wert ist: Raten Sie mir aufrichtig *nach Ihrem Gewissen!* Es ist sehr ungewiss, ob das Verbleiben in meinem Stand nicht mein grösstes Unheil sei. Ein Mensch, der sich selbst so sehr verachtet, als ich mich, ist sich stets zur grössten Last, ist selbst sein grösster und gefährlichster Feind. Bedenken Sie es wohl! Es ist doch immer um einen Menschen zu tun.“ Im Folgenden teilt Romer aus Brissots Buch über Amerika das wichtigste mit und entwickelt seine Gedanken, in Süddeutschland Propaganda für eine Auswanderung im grösseren Stile zu machen; denn „Deutschland muss in Bälde entweder Krieg haben oder Fabriken anlegen und ihnen Verschleiss verschaffen oder Kolonieen absenden.“ Er freilich fühle sich zu solcher Propaganda weder berufen noch befähigt. Weiter fragt er nach dem Vorhandensein von Quäkern in der Schweiz, nach der Adresse Brissots etc. In einer Beilage entwickelt er noch seine deistischen Anschauungen und malt zum Schlusse seinen rationalistischen Denkspruch hin: „In hujus vitae tenebris Ratio lux, conscientia dux.“

Eine Antwort von Hess liegt nicht mehr vor. Nachdem er sich überzeugt hatte, dass Romer in seiner Skepsis beharrte, wird er's einstweilen aufgegeben haben, über das Heiligste mit ihm zu korrespondiren. Auch Romer schweigt; vielleicht ist er persönlich nach Zürich gekommen; in Hessens anderweitiger Korrespondenz fehlt jede Bezugnahme auf ihn.

Weitere 4 Briefe Romers aber vom 25. März bis 16. Mai 1793 aus Aarau, Basel und Hâvre, wovon zwei in französischer und einer in englischer Sprache, zeigen, dass Romer wirklich die Reise nach Amerika angetreten und vorher in Zürich noch viel Gastfreundschaft, Teilnahme und Hülfe jeder Art genossen hat, die ihm unvergesslich blieb. „Zürich ist und bleibt mir allzu unvergesslich. Gott segne die liebe Stadt und ihre menschenfreundlichen Einwohner.“ So schreibt er noch von Hâvre aus.

Reichlich ausgerüstet mit Empfehlungen von Hess und Lavater und vielen gelehrten Zürchern, die für ihn interessirt worden waren, begab sich Romer auf die Reise, von Hess mit den lange in ihm nachtönenden Worten verabschiedet: „Wir befinden uns alle auf der gleichen Reise, der gleichen Strasse, dem glei-

Digitized by Google

chen stürmischen Meer mit dem gleichen Ziel, den gleichen Hoffnungen, uns nach kurzer Zeit wieder zu vereinigen."

Auf die Reiseerlebnisse bis Hâvre trete ich nicht näher ein. Es gab dort wie in Basel unvorhergesehene und kostspielige längere Aufenthalte, die Romer aber mit Sprachstudien fleissig ausnutzte und die ihm durch die mitgebrachten Empfehlungen sehr erträglich gemacht wurden. Erst am 28. Mai konnte Romer von Hâvre nach Philadelphia abreisen, mehr als 2 Monate nach seiner Abreise von Zürich. Seine Glaubensansichten, um das noch beizufügen, sind auch durch den Aufenthalt in Zürich und den Umgang mit den besten dortigen Theologen nicht geändert worden. Von Aarau aus richtet er zwar an Hess die unerwartete Bitte: „N'oubliez pas de prier le bon Dieu pour mon salut éternel!" Er schreibt auch schön von Hâvre aus: „Ich bin zu allem bereit, nur zu dem nicht, mit Gott zu rechten. Ich bitte ihn um Gnade, um Gnade, die ich nicht verdiene und dennoch hoffe." Daneben aber schreibt er von dort auch sehr entschieden, Hess täusche sich, wenn er glaube, er habe Fortschritte gemacht in der Erkenntnis. Er stehe ganz auf dem nämlichen Punkt wie vor 10 Jahren. Was seit vielen Jahrhunderten den gelehrtesten Köpfen zu denken gegeben habe, darüber zur Klarheit zu kommen und weiter zu forschen, fühle er sich zu schwach und unlustig. Er gebe die Hoffnung auf, vor dem Tode zur Klarheit zu gelangen und dann werde es sich zeigen, ob Licht oder Nacht das Ende sei. Dagegen gehe er in die neue Welt als einer, der Gottes Willen, so weit er ihn erkennt, tun will und vertraut darum der Vorsehung. Ich führe noch die Stelle an:

„Mit gerührtestem Herzen wiederhole ich meine Danksagung für Ihre väterliche Güte und Geduld und für alle Ihre so liebreiche Teilnahme an meinem Schicksal. Die Erinnerung alles dessen, was Sie für mich getan, wird mir jederzeit ein grosser Trost bleiben."

Der europäische Lebensabschnitt Romers war zu Ende und der Priester gestorben; denn von dem Tage seiner Ankunft in Hâvre an war aus ihm ein *Dr.* Romer geworden. Nicht dass ihm irgend eine Fakultät für seine *Broschüre von der Schädlichkeit des Religionszwanges* den Doktortitel erteilt hätte. Er legte sich ihn vielmehr mit antizipirter amerikanischer Freiheit selber bei und wurde von dem Kapitän den Passagieren sofort als Schiffsarzt vorgestellt.

Digitized by Google

Wie ist es nun aber dem Auswanderer in Amerika gegangen? Erfüllten sich seine Hoffnungen? Hat er am Glauben noch vollends Schiffbruch gelitten oder dort drüben doch noch Frieden gefunden?

Die Freunde in Zürich hatten die Hoffnung schon aufgegeben, noch eine Antwort auf diese Fragen zu bekommen; denn Jahr um Jahr verstrich und die versprochenen Nachrichten blieben aus. Endlich aber kamen sie doch noch. Im Jahr 1802, 9 Jahre nach Romers Abreise, erhielt Hess einen 36 eng beschriebene Quartseiten enthaltenden Doppelbrief, dat. 30. Januar und 4. April 1802; alle frühere Korrespondenz war verloren gegangen. Und zwar schreibt jetzt, wie ich gleich vorausschicken will, nicht mehr ein unruhiger Freigeist, sondern ein zum Frieden gelangter, wenn auch keineswegs enragirter oder schwärmerischer, *Methodist.*

Hören wir nun, wie es dem Auswanderer ergangen und wie es zu dieser Sinnesänderung mit ihm gekommen ist! Die vielen interessanten Schilderungen nordamerikanischer Verhältnisse müssen der Kürze wegen übergangen werden.

Die Reise war böse gewesen: eine gottlose Gesellschaft von reichen Leuten, meist westindische Franzosen, welche in den grössten Gefahren nur unzüchtige Liedchen zu singen und gotteslästerliche Scherze zu machen wussten, so dass Romer noch nach Jahren mit Grauen daran zurückdachte — Kaperung durch einen englischen Kreuzer und spätere Befreiung durch einen französischen — Lebensmittelmangel in Folge widriger Winde und vollständiger Abweichung vom Kurs. Und als die Reisenden im Bestimmungshafen Philadelphia anlangten, war dort die Pest und damit grosse Panik ausgebrochen. Konsul Dupont, der den ihm empfohlenen Romer freundlich aufnahm, war selber keine 2 Tage nachher an der Pest gestorben. Schnell reiste der neue Ankömmling landeinwärts und fand bei dem in Middletown an der Susquehanna ansässigen 60jährigen reichgewordenen Württemberger Farmer Georg Frei freundliche Aufnahme. Er hatte sich als Arzt vorgestellt und dann sofort die kranke Frau Frei und eine Freundin derselben glücklich kurirt. Später kaufte er sich in der Nähe der Stadt 8 Acker Land und ein Häuschen, worin er einsam wohnte, sich ohne viel Eifer mit Landbau und etwas Arznen beschäftigte, bald aber an Fiebern um so mehr litt, da er ganz allein wohnte. Er hätte sich darum am liebsten den Tod gewünscht. „Noch war ich,“ schreibt er, „unbesorgt für meine Seele. All' meine Wünsche gingen weiter nicht, als dass ich durch den Tod meiner Leiden einmal doch los werden möchte.“

„Allein“ — hier lasse ich wieder Romer selbst ganz das Wort — „Gottes Erbarmen hatte etwas Besseres über mich beschlossen. Ich genesete wieder, jedoch sehr langsam, zog über Winter zu einer Schwester jener Magd (Frei's, die sich in den Krankheitstagen sehr freundlich seiner angenommen hatte). und im Frühjahr, da ich noch ganz kränklich war und die Spuren einer anfangenden Wassersucht sich sehr deutlich an meinem Körper zeigten, heiratete ich meine Wohltäterin und lebe seither mit ihr (sie starb 1815) in einer friedlichen und vergnügten, doch kinderlosen Ehe. Noch war der Unglaube herrschend in meiner ganzen Seele; und da mir nun, den Leib betreffend, weiter nichts mehr mangelte — — —, so würde ich wohl so in meiner Blindheit hingelebt haben, wenn sich der gütige Gott nicht meiner nun noch mehr als jemals erbarmet hätte. Eine Nachbarin von englischer Herkunft, die sich und ihre Mutter schon mehrere Jahre mit Nähen ernähret und eine Gott ganz besonders ergebene und von ihm auch ganz besonders begnadigte Person zu sein scheint, aber kein Wort deutsch spricht, warf ein Aug auf meine arme Seele und betete mit mehr als gewöhnlichem Ernst um meine Bekehrung. Dabei suchte sie etwelchen Umgang mit mir anzuknüpfen. Dieser war aber von sehr kleinem Umfang; denn sie konnte nicht deutsch und ich nicht englisch sprechen, ob ich gleich das meiste wohl verstund. Ich dachte wohl nicht daran, dass eine Sinnesänderung bei mir die Folge von diesem mir so unbedeutend scheinenden Umgang sein würde, und drehete anbei Alles, was sie mir von Gottseligkeit vorschwatzte, entweder ins Lächerliche oder begrub es unter einem Haufen verschmitzter Einwendungen, mit denen mein skeptischer Sinn immer bis oben angefüllt war. Doch konnte ich ihr die Gefälligkeit nicht absein, einige englische Bücher, die sie mir aufbürdete, zu lesen. Etliche Predigten von Hoadly waren das wichtigste davon. Dieser Mann erklärte mir besser, was das heisse, an JESUM glauben, als ich es je vorher verstanden hatte, und machte mich so weit wankend in meinem Unglauben, der, wie Sie wohl wissen, mich ohnedem nie befriedigte, dass ich mich entschloss, weil ich doch so gute Musse hatte, den Winter über meine Religionsgrundsätze noch einmal durchzumustern. Kaum hatte ich mich so weit der wirkenden Gnade Gottes ergeben, so hatte solche den Sieg bald völlig über mich erhalten. Der Geist Gottes trieb mich in diese Enge: Dass ein solcher Mann als Jesus Christus einmal in der Welt müsse gewesen sein und dass dessen Lehre und Schicksale ungefähr die müssen gewesen sein, welche die Evangelien von ihm erzählen, das kannst du doch vernünftiger Weise nicht wohl

Digitized by Google

bezweifeln. Nun, was willst du denn aus diesem Jesu machen? Entweder er war im Kopf verrückt oder er war ein Erzbetrüger oder er war wirklich das, wofür er sich ausgab. Eins von den dreien muss doch wohl richtig sein. Für einen verrückten Kopf ihn zu erklären, da hatte ich schon längst zu viele Hochachtung für seine edle Lehre und für sein dieser Lehre so ganz angemessenes Betragen eben in den schwierigsten Umständen, die wohl jeden standhaften Mann leicht aus der Fassung hätten bringen mögen. Dieser Punkt fiel also weg. Und für einen Betrüger, wie sollte ich ihn erklären können, da er so gar nichts für sich zu suchen schien, da er nicht anderst als durch den Tod zu seiner Verherrlichung einzugehen hoffete noch verlangte. Wie knonte ein Betrüger das angefangene Werk noch nach seinem Tod fortsetzen? Wie konnte er seine vom Fischernetz und von Zollbänken hergeholten Boten mit Weisheit, Kraft und Mut ausrüsten, eine in Blindheit und Laster versenkte Welt zu einer lebendigen Gotteserkenntnis und Gottesverehrung herumzubringen! Derlei Überlegungen hatten durch Gottes Gnade dermal Gewicht genug, allen Verdacht von Betrügerei vor meinen Augen zu zerstreuen, wie der Wind den Rauch zerstreuet. Und nun fing es an, helle zu werden in meiner Seele. Nun, was willst du denn aus Christo machen? Einen Narren kannst du ihn nicht heissen, ohne dich selbst zu einem zu machen. Einen Betrüger kannst du ihn nicht nennen; denn du hast gar nicht einmal einen Schein, deine Vermutung darauf zu gründen. So bleibt dir denn nichts übrig, als ihn für den, ja völlig für eben den zu erkennen, für den er selbst sich ausgab, d. i. für den Sohn Gottes, den Gott in die Welt gesandt, dass Alle, die an ihn glauben, in ihm und durch ihn das ewige Leben haben sollen. Wolltest du ihn gleichwohl zu einem Propheten, wolltest du ihn zum weisesten aller Sterblichen machen, so miechest du ihn in der Tat doch nur zu einem Betrüger, weil er sich nicht für einen solchen, sondern für den Sohn Gottes, durch den allein uns Sündern eben Heil widerfahren kann, ausgegeben. So weit war ich noch nie gekommen, dachte ich bei mir selbst. Bei deinem Unglauben hast du dich bisher mit deiner aufrichtigen Wahrheitsliebe getröstet und geglaubt, wenn du auch irren solltest, so könnte dir Gott doch deinen Irrtum nicht zurechnen, weil du aufrichtig der Wahrheit nachforschtest, sie aber nicht finden konntest. Aber wie sieht es aus für's Künftige? Dieser Trost fällt nun weg. Gott hat dir nun die Wahrheit so hell vor die Augen gestellt als das Tageslicht. Dir bleibt keine Entschuldigung mehr übrig. So lernte ich endlich meinen Nacken, o meinen steifen und hals-

Digitized by Google

starrigen Nacken, unter das Joch des Glaubens beugen und konnte für's erste mal JESUM meinen Herrn heissen.

„Was hierauf weiter in meinem Herzen vorging, ist nicht so leicht zu beschreiben. Mein fester Entschluss war gefasst, von nun an mich fest an Jesum als meinen König, Priester und Propheten anzuschliessen, und mein Betragen, öffentlich sowohl als häuslich und heimlich, wurde ganz dieser Entschliessung gemäss eingerichtet. Ich fühlte wohl die Last meiner Sünden, aber sie machte mir nun nicht mehr bange, da ich meinen Erlöser und guten Bürgen gefunden hatte. Mit der stärksten Zuversicht konnte ich nun sagen: Ich weiss, dass mein Erlöser lebt. Ich weiss nicht, ob mich das sinnliche Sehen gewisser gemacht hätte. — — — Dies war in Wahrheit eine neue Geburt für mich; denn von der Zeit an bin ich ganz ein anderer Mensch, als ich vorher war. Ja, ich fühlte mich in einem Mass selbst dem Körper nach wie von Neuem leben und meine Herzenslust ist es seither, eben dem Herrn zu dienen, dem auch Sie dienen. Nun hatte meine Gattin nicht mehr nötig, in Winkeln ihr Gebet zu verrichten; wir taten es nun miteinander herzlich und freudig und hoffen es so zu tun, so lange je unsere Pilgerfahrt hienieden dauern mag. Bewundern Sie die Langmut und das Erbarmen Gottes gegen mir armen Sünder und helfen Sie mir, ihn dafür preisen und den Namen meines teuren Hirten, der mich so weit verirrtes Schaf so liebreich in der tiefen Wildnis suchte, zu verherrlichen!

„Da die Person, deren sich Gott als eines Werkzeuges zu meinem Heil bediente, eine Methodistin ist und ich mit der Zeit fand, dass bei Weitem der grösste Teil dieser sonst sehr von der Welt verachteten Partei ihr Heil auszuschaffen mit Ernst suchet, so hielt ich mich in der Folge ebenfalls zu diesem verachteten Häufchen und habe auch hierin meinen Schritt noch nie bereut.“ (Hier folgt eine Darstellung der methodistischen Besonderheiten.) — — — — — — — „O wie war ich todt, da ich ohne Gott und ohne Hoffnung lebte in dieser Welt! Aber nun habe ich ein freudiges Gefühl meiner seligen Hoffnung, die sich auf Jesum gründet, fast immer in meinem Herzen und nun lebe ich erst und werde täglich wieder jung wie ein Adler. Den 28. Februar 1798 können Sie mit Recht meinen Geburtstag heissen.“

Ich kann bezeugen, dass von nun an wirklich die Briefe Romers ihn uns als einen zum innern Frieden gekommenen und darum auch zufriedenen Mann zeigen, der mit der Ruhe eines gläubigen Philosophen um sich sieht. Sein Horizont wird nicht

Digitized by Google

etwa enger, sondern mit offenen Augen, hellem Verstand und geistigem Interesse beobachtet und lernt er fortwährend. Auch Hessens Schriften sind ihm nun erst recht lieb geworden; sie sind auch in Amerika zu haben und er hat ihre Übersetzung ins Englische angeregt; doch sind sie für die bescheidene Geistesbildung der Durchschnittsamerikaner noch zu wenig einfältig. Nur in Einem ist Romer, wie er sich selbst zum Vorwurf macht, noch der Alte. Der mehrfachen Aufforderung zum Predigen nämlich mochte er nicht folgen. „Es steckt so was tief im Grund meines verdorbenen Herzens, dass ich immer noch die Liebe, sogar zu dem wahren Boten des Herrn, nicht habe, wie ich sie haben sollte. In der Tat war und ist scheint's nichts tiefer in meinem Herzen gewurzelt, als der Hass dieses Standes. Es ist mein ernstliches Flehen zu Gott, dass er mein Gemüt auch hierin völlig nach seinem eigenen Willen ändern wolle. Bisher aber fühle ich noch immer die bittere Wurzel in mir.“ Übrigens hat er hohen Respekt vor der grossen Zahl amerikanischer Prediger, die trotz sehr geringer Bildung oft mit grösstem Eifer und grösstem Geschick einfach aus der Fülle des Herzens heraus fast ohne jede andere Vorbereitung als der des Gebetes ihren Zuhörern in's Gewissen zu reden verstehen. Der Predigerstand scheint ihm durchschnittlich gar viel ehrwürdiger zu sein als in Europa.

Fragen Sie nach der äusserlichen Lebensstellung des Auswanderers, so will ich Sie nicht Schritt für Schritt herumführen. Sie blieb eine bescheidene. Der „Schweizerdoktor“, wie man ihn nannte, suchte von Anfang an die ärztliche Praxis nicht und zog sich nach seiner Bekehrung aus Gewissenhaftigkeit fast ganz davon zurück. Am liebsten erwarb er sich seinen bescheidenen Unterhalt durch Anlegung von Baumschulen und Verkauf der selbstgezogenen Bäume, sowie durch Schulhalten in den einfachen Elementarfächern. Dabei hatte er genug freie Zeit, um hauptsächlich theologische und mathematische Studien fortzusetzen, Versuchspflanzungen u. A. auch von widerstandsfähigen, aus Weinbeeren gezogenen, Reben anzulegen, Samen amerikanischer Pflanzen für Freunde in Zürich zu sammeln und allerlei praktische Beobachtungen anzustellen. Amerika erschien ihm als rechtes Zukunftsland und er ermunterte sehr und gab gute Ratschläge zur Auswanderung dorthin. Sein regsamer Geist trieb ihn aber auch zur geistigen Produktion. So brachte er die bibl. Psalmen nach dem Muster Watts in deutsche Lieder, die den Zeiten des Evangeliums angepasst waren, und übersandte sie Hess mit der Bitte, sie allenfalls zum Druck zu befördern und zwar nicht blos anonym. (Dazu waren sie nun freilich zu wenig poetisch.) Später

Digitized by Google

schrieb er und liess in Amerika in 600 Ex. drucken eine Schrift von 15½ Bogen, betitelt: *„Das Geheimnis der Bosheit bis auf den Grund aufgedeckt“* *) Sie erschien im Jahr 1809 und machte durchaus nicht die vom Verfasser erwartete Sensation. Von den drei Teilen handelt der erste von der vollen Hingabe an Christum als der Grundlage christlicher Freiheit. Jede Kirche, welche das Bekenntnis des Petrus Matth. 16, 16 und andere Hauptstellen verrücke, kein Leben habe und keine Kirchenzucht übe, habe nicht den Charakter einer Kirche Christi. Der zweite Teil enthält eine von diesen Grundsätzen ausgehende, ziemlich willkürliche, Erklärung der Offenbarung St. Johannis. *Gewiss* ist ihm, dass unter Babel die leere Namenkirche Christi zu verstehen sei, die der auf Glaubensstreitigkeiten sein Reich auferbauende Antichrist in ein wahres Babel umgewandelt habe, indem er sie verleitete, eine unrechtmässige Gewalt über Glauben und Gewissen auszuüben. Alles Übrige ist ihm selber blosse Mutmassung. Im dritten Teil eröffnet er seine Gedanken über das Kirchenwesen und macht sehr bemerkenswerte Vorschläge zu dessen Verbesserung. Eingeleitet wird das Buch durch eine 5seitige Vorrede „An Herrn Jakob Hess, Antistes in Zürich.“ Die Schrift wurde von Romer auch in englischer Sprache verfasst, aber nur in deutscher gedruckt. Auch wünschte er sehr, dass Hess sie in Deutschland bekannt machen möchte. Später schrieb Romer noch eine Art *Messiade* in 12000 Versen, jedoch von vornherein ohne Aussicht auf Veröffentlichung. Ferner in englischer und deutscher Sprache „der göttliche Heilsplan“ oder „christliche Glaubensschule.“ Der erste Teil war historisch, der zweite behandelte die Heilslehre selbst. Das Ganze umfasste etwa 40 Bogen und sollte auszugsweise in Katechismusform erscheinen. So ist Romer immer tätig gewesen.

Der letzte Brief Romers ist datirt vom 3. Oktober 1816. Er ist überglücklich, dass endlich einmal ein Brief von Hess wirklich in seine Hände gelangt ist und dieser auch den Empfang seiner bis dahin Jahr für Jahr umsonst an ihn abgeschickten Schrift über das Geheimnis der Bosheit anzeigen kann, von deren Bekanntwerden in Europa er grosses erhoffte. Der acht engbeschriebene Folioseiten umfassende Brief enthält u. A. eine interessante Schilderung und Beurteilung der methodistischen camp-meetings. Romer ist nun Wittwer und spürt selber Altersbeschwerden, freut sich aber, noch sein bescheiden Teil in bisheriger Weise zur

---

*) Das Hess zugeeignete Exemplar befindet sich auf der zürcherischen Stadtbibliothek.

Digitized by Google

Ehre Gottes und zum Wohl seiner Mitmenschen wirken zu können und zum Frieden in Gott gelangt zu sein. An Hess ist er ausserordentlich anhänglich. „Etwas von Hess liegt immer auf meinem Schreibtisch oder ist in meiner Hand. Übersetzen habe ich oft versucht, aber allemal wieder aufgegeben.“ So schliesst dieser letzte Brief.

In seinem Briefe vom 30. Januar 1802 hatte Romer an Hess u. A. geschrieben: „Teuer ist mir jedes Ding, das der barmherzige Gott zum Werkzeug meines Heils gemacht hat, und in dieser Reihe stehen Sie, denke ich, oben an. In diesem Licht betrachte ich nun Alles und muss mich oft darüber wundern, worauf Sie wohl Ihre gute Hoffnung gründeten, die Sie sich von mir machten, wiewohl ich Ihnen doch nichts von meinem Verderben verhehlete.“

Wann und wie Romer gestorben ist, darüber kam Hess keine Kunde zu und kann auch ich nichts mitteilen. Allein mit noch mehr Grund als Hess hoffen durfte, Gott werde es diesem Aufrichtigen doch noch gelingen lassen, darf wohl angenommen werden, er sei schliesslich im Frieden dahingefahren, nachdem seine Augen von Jahr zu Jahr mehr das Heil geschaut haben.

Möchte jeder redlich Suchende, so wie er, schliesslich doch finden! Möchte aber auch die suchende und alles hoffende Liebe einem jedem, so wie ihm, das Finden erleichtern!

Die Auferstehung.

Von Pfarrer *G. Schönholzer*, Neumünster-Zürich.

(Schluss.)

III.

So vorbereitet kommen wir nun zur Kritik, d. h. zur Beurteilung des Auferstehungsglaubens vom Standpunkt eines Menschen aus, dem es eine Herzenssache ist, in die Wege Gottes selber immer tiefer eingeweiht zu werden und andere lehrend und lebend einzuführen, der aber auch der festen Überzeugung lebt, dass keine noch so ehrwürdige Tradition uns von der Pflicht eigenen Vernunftgebrauches entbindet. Wahrheit und Liebe mögen unsere Untersuchung leiten!

So lang es sich nur um die Auferstehung überhaupt handelt, werden die Menschen in deren Diskussion nicht warm; denn das

Digitized by Google

ist ja für jeden erst eine bevorstehende Sache. Die Animosität, die Leidenschaft, das Verdammen und Ungläubigschelten geht erst da an, wo die Auferstehung *Jesu* in Anspruch genommen, ja auch nur einer ganz ruhigen Betrachtung unterzogen wird. Die Empfindlichkeit ist begreiflich; denn auf dem „auferstandenen“ Christus ruht die christliche Religion; es kommt blos darauf an, wie man das „auferstanden“ versteht. „Wenn die Todten überhaupt nicht auferweckt werden, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glauben eitel, ihr seid noch in euern Sünden, ja es sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren. Haben wir allein in diesem Leben auf Christum gehofft, so sind wir die elendesten unter den Menschen,“ sagt Paulus I. Kor. 15, 16—19. Von seinem Standpunkt aus ganz natürlich; wenn Christus nicht lebt, nicht im Himmel lebt, so kann er nicht wiederkommen und das angefangene Werk nicht zu Ende führen. Und so rufen mit Paulus alle ängstlichen Hüter des Wortlautes und des Buchstabens bis auf den heutigen Tag, aber die ganze Stellung des Paulus zu den Uraposteln, wie sie besonders aus dem Galaterbrief hervorgeht, weist darauf hin, dass schon jene mit ihm wie in vielen andern, so gerade in diesem Punkt nicht einig gingen. Die Briefe des Paulus tönen wider von Rechtfertigungen seiner Apostelwürde und da legt er ein besonderes Gewicht darauf: *Er ist auch mir erschienen.* Das wollten ihm die anderen nicht recht glauben, weil ihnen ein grosser Unterschied zu bestehen schien zwischen seiner Auffassung der Auferstehung Jesu und der ihrigen, zwischen seiner und ihrer Erfahrung, nämlich so, dass sie nach dem, was die spätgebornen Evangelisten über sie berichten, von der sinnlichen Persönlichkeit des Auferstandenen überzeugt zu sein schienen, dass sie die förmliche volle identische Gestalt Jesu gesehen und gehört zu haben glauben, während Paulus selbst nach der Apostelgesch. nur von einer Stimme und einem Licht und in seinen spätern theologischen Ausführungen nur von einem Lichtleibe, von einem duftig gewobenen verklärten Himmelsgewand redet. Das sind 2 biblische Darstellungen des Auferstehungsglaubens, die von einander abweichen; die geistleibliche des Paulus und die breitere, von den Jüngerkreisen ausgehende Strömung von der wirklichen Leiblichkeit des Auferstandenen. Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass die Paulinische Auffassung die ist, deren schriftliche Bezeugung am weitesten zurückreicht, während die Evangelien und die Apostelgeschichte, welche die Leiblichkeit betonen, erst auf einer langen vorausgegangenen mündlichen Überlieferung, vielleicht auf einer solchen von 40—50 Jahren, vom

Digitized by

Ereignis der Auferstehung an gerechnet, beruhen. Das merkt man auch ganz gut. Des Paulus früh, schon in den 50er Jahren, schriftlich fixirte Ansicht ist einheitlich und bleibt fest; was hingegen auf den Wogen der Volksüberlieferung 40 Jahre weiter getragen wurde, ging in den verschiedensten Nüancen auseinander. Dicht nebeneinander, im selben Kapitel desselben Evangeliums, Luk. 24, finden wir das an eine Geistererscheinung erinnernde Zusammenkommen Jesu mit den Jüngern, die nach Emmaus wandern und unmittelbar hernach die massivste Leiblichkeit des Auferstandenen. Der Auferstandene des Johannesevangeliums ist in derselben Erzählung das eine mal der Unberührbare (Joh. 20, 17), das andere mal (Joh. 20, 19. 20) im gleichen Atemzug des Erzählers sowohl der durch verschlossene Türen schwebt, als auch zugleich der massiv Leibliche, der seine Nägelmahle betasten lässt. Jetzt ist er in Emmaus, dann in Jerusalem, dann in Galiläa, überall und nirgends.

Man kennt heute 12 verschiedene Berichte über die erste Erscheinung des Auferstandenen. Jeder der 4 Evangelisten hat 2. Das macht 8. Dann kommen noch die Zeugnisse des Paulus, des Hebräer- und des Petrus-Evangeliums, welch' letztere zwei nicht in die neutestamentliche Schriftensammlung aufgenommen worden sind und endlich ist in diesem Jahrzehnt in Achmim (das alte Chemmis in Oberägypten am rechten Nilufer) ein altchristliches Buch in koptischer Sprache gefunden worden, welches Harnack zwischen 150 und 180 nach Christus setzt und welches einen ganz ausführlichen Auferstehungsbericht, den 12ten bringt. Die Berichte, ihrem mutmasslichen Alter nach zusammengestellt, lauten so: 1) Luk. 24, 34 (vermutlich eine ältere Quelle) die versammelten Jünger sagen: Simon Petrus hat den Herrn zuerst gesehen (wo? wann?). 2) I. Kor. 15, 5; Petrus hat den Herrn zuerst gesehn, dann die Zwölfe (wo? wann?). 3) Mark. 14, 28; 16, 7: Petrus und die andern Jünger haben den Herrn zuerst gesehn und zwar in Galiäa *nach* dem 3ten Tag. 4) Das Petrus-Evangelium: Petrus und einige andere Jünger haben den Herrn in Galiläa beim Fischen zuerst gesehen, *nach* dem 3ten Tage. 5) Johannes Kap. 21: Petrus und einige andere Jünger haben den Herrn in Galiläa beim Fischen zuerst gesehen *nach* dem dritten Tage. 6) Matth. 28, 1—8. 11—20: Die elf Jünger haben den Herrn in Galiläa auf einem Berg zuerst gesehen, *nach* dem 3ten Tag. 7) Joh. 20. Magdalena hat am Morgen des 3ten Tages beim leeren Grab den Herrn zuerst gesehen. 8) Der unächte Schluss des Markusevangeliums (16, 9—20) wie Nr. 7. 9) Matth. 28, 9. 10: Magdalena und eine Maria haben am Morgen des 3ten Tages

Digitized by Google

bei der Rückkehr vom leeren Grabe den Herrn zuerst gesehen. 10) Luk. 24: 2 nach Emmaus wandelnde Jünger haben am Nachmittag des 3ten Tages in Jerusalem den Herrn zuerst gesehen. 11) Das Hebräer-Evangelium sagt: Jakobus der Gerechte hat am Morgen des 3ten Tages in Jerusalem zuerst den Herrn gesehen. — Die ältesten (6) Berichte wissen weder von einer Erscheinung *vor den Frauen* noch *in Jerusalem,* noch am *3ten Tage,* die 5 jüngeren Berichte weisen auf den 3ten Tag und nach Jerusalem und lassen die Frauen zu. Wer sieht nicht diesen Fortschritt: Zuerst nur ganz allgemein: Der Herr ist dem Petrus und den andern Jüngern erschienen. Dann müssen immer gewichtigere Zeugnisse für Jerusalem und für das leere Grab (also für die massive Leiblichkeit) aufgebracht werden und diese Tendenz erreicht ihren höchsten Ausdruck in der jüngsten, 12ten Erzählung, welche den Herrn sofort am leeren Grabe mehreren Frauen erscheinen lässt, welche am stärksten betont, dass die Jünger in vollem Unglauben verharrten, bis sie durch die Frauen und den Herrn selbst über- und überführt waren. Der Hintergedanke ist: Wie sollten diese Männer die Auferstehung erfunden haben, wenn sie so schwer dazu zu bringen waren, an dieselbe zu glauben? Gekrönt wird in der zwölften Erzählung das offenbare Bestreben, den wie es scheint immer noch angefochtenen Glauben an die leibliche Auferstehung endlich sicher zu stellen, durch die stark betonte Versicherung des Auferstandenen selbst an die Jünger, dass er nicht eine leiblose Geisterscheinung sei.

Geben die Evangelien irgendwie eine Erklärung der von ihnen gemeldeten Vorgänge? Nein, sie sagen nur, wo und in welcher Art die für den Glauben der Jünger entscheidenden Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung stattgefunden haben. Der Vorgang der Auferstehung selbst ist im neuen Testament mit der grössten Zurückhaltung behandelt oder, richtiger gesagt, gar nicht. Ueber das Engelwort hinaus: „Er ward auferweckt" erfahren wir nichts. Das Wie? ist nirgends beschrieben. Es wäre denn, dass man das Erdbeben in Matth. 28, 2 als eine Art Erklärung auffasste. Aber doch ist auch das mehr nur ein begleitendes Zeichen, sowie auch der Engel, welcher den Stein wegwälzt.

Man hat es hier mit einander widersprechenden, unsichern, schwankend gewordenen Berichten über ein Ereignis zu tun, welches weit hinter den Berichten steht. Es soll sich doch niemand einfallen lassen, an der Hand der Bibel die eine oder andere Art der Auferstehung Jesu erweisen zu wollen. Ganz gleich sehr biblisch sind, wie wir gesehen haben, 9 Erzählungen

Digitized by Google

oder Darstellungen der *ersten* Erscheinung. Wir möchten durch diesen Wald von Erscheinungen, die durch ihren gegenseitigen Widerspruch verwirren und deren jede einzelne gegen alles verstösst, was wir von natürlichem Geschehen kennen und deshalb den Verdacht des Legendenhaften erregt, zu der Tatsache, zu dem Ereignis durchdringen, das diesen Darstellungen wahrhaftig und wirklich zu Grunde liegen mag. Zwar könnte bei der Leichtigkeit, mit welcher die neutestamentlichen Schriftsteller, deren geschichtlicher Sinn hinter dem alles überwachsenden *religiösen Interesse* weit zurücksteht, alttestamentliche Vorbilder und Wunder auf ihre Helden übertragen, selbst das nicht befremden, wenn sie, sowie sie ja gegen jede geschichtliche Wahrscheinlichkeit Bethlehem zum Geburtsort Jesu gemacht haben, nur weil das beim altchristlichen Vorbild des Messias, bei David, zutrifft, wenn sie so auch die schon im alten Testament und im Volke bereitliegende, beliebte, volkstümliche Vorstellung der Auferstehung auf den Messias übertragen hätten, um damit in mannigfaltigen Bildern den Gedanken auszudrücken: Er ist zurückgekehrt zum Vater und regirt von dort aus sein Reich, aber die Zeugnisse dafür, dass eine wirkliche Tatsache diesen legendären Auferstehungsberichten müsse zu Grunde liegen, sind so überwältigend, dass kein redlicher Kenner des neuen Testaments mehr daran zweifelt. In Bezug auf dies Etwas, auf diese Tatsache, welche an der Schwelle aller christlichen Entwicklung steht, gab und gibt es in der jetzigen Christenheit folgende 4 Ansichten: 1) die am meisten verbreitete ist die, welche im neuen Testament am öftesten vertreten ist, die Annahme der leiblichen Auferstehung. 2) Diese hat der Rationalismus am Anfang dieses Jahrhunderts scharf abgewiesen und davon gesprochen, dass Jesus aus dem Scheintod wieder zum Leben gekommen sei, ich denke mit dem stillen Beigedanken, dass nachher doch eben der natürliche Tod eingetreten sei. Ich wüsste keine theologische Partei, welche heute diese unwürdige Vorstellung noch festhielte. 3) *Die Manifestationshypothese,* von sehr bedeutenden Theologen wie Schleiermacher, Schweizer, Meisse, Keim, vertreten, fasst bei Paulus Posto, von dessen Auferstehungserfahrung jede wirklich wissenschaftliche Untersuchung der Auferstehung Jesu ausgehen muss und redet ungefähr so: In einer näher nicht zu erklärenden Weise hat der erhöhte und verklärte Christus vom Himmel her (weniger sinnlich und doch noch sinnlich gesprochen: aus den Regionen seiner Herrlichkeit beim Vater herab), im Apostel Paulus sein Bild gewirkt und wohl in ähnlicher Weise seine Herrlichkeit so auf die andern Jünger wirken lassen, wie

Digitized by Google

man etwa ein Bild auf eine entfernte Wand projicirt. Keim spricht von einer fortgesetzten Einwirkung der verherrlichten Person Jesu auf seine Jünger. Alex. Schweizer predigt nach Ostern 1871: „Wir haben diese Tatsache gefeiert (Ostern), weil wir selbst die Königsherrschaft Christi an uns erfahren. Die ersten Jünger aber, dieses Zeugnisses entbehrend, sind aus ihrer Glaubenserschütterung aufgerüttelt worden dadurch, dass der aus dem Tod verherrlichte Meister auf ausserordentliche Weise sich ihnen geoffenbart hat. Nur geht alles aus der ursprünglichen Gesamtordnung hervor, aus welcher Gott alles Geschehende hervorruft, auch das unter seltenen Umständen Mögliche, ja auch das, was, wie der Mittelpunkt im Kreise, nur einmal vorkommen soll. Dr. Furrer redet in seinem Tonhallevortrag 1895 von einer höhern, ewigen, uns unbegreiflichen Ordnung Gottes, die aber auch gerade so wandellos und unverbrüchlich ist, wie die uns zugänglichen Ordnungen.

Auch auf diesem Standpunkt erweisen sich für dessen Vertreter, welche sonst an alle Partien des religiösen Vorstellens und Lebens unerschrocken den Massstab wissenschaftlicher Forschung anlegen, die mehr als widerspruchsvollen Meldungen einer leiblichen Auferstehung von jeder Seite betrachtet als durchaus unannehmbar und jene Vorstellungen als für ein normales Vorstellungs- und Denkvermögen gänzlich unvollziehbar. Aber es ist doch eben ein fast bedenklicher Verzicht, der auch noch aus den Worten Holtzmanns spricht, welche im Sinne aller genannten Theologen gesagt sind: „Wenn es von vorneherein geboten erscheint, die Undurchsichtigkeit gewisser Tatsachen der religiösen Lebensgebiete für unser wissenschaftliches Erkennen vorauszusetzen, so dürfte es hier am Platze sein, von dieser Voraussetzung Gebrauch zu machen und sich bei der Erklärung zu beruhigen, dass ein, sei es äusserlich, sei es innerlich vermitteltes, jedenfalls aber ein Ereignis von überwältigender Triebkraft es gewesen sein muss, durch welches die Katastrophe des Kreuzestodes und seine niederschlagenden Folgen aufgehoben und ein Siegeslauf der neuen Religion eingeleitet wurde, der nirgends an dem geringsten Zweifel in die Wirklichkeit seines ersten Anstosses erlahmt."

„Sei es äusserlich, sei es *innerlich vermitteltes Ereignis.*" Hier setzen endlich die Vertreter der *Visionshypothese* ein und ihr Gedankengang ist im Wesentlichen folgender: Die Kopernikanische Weltanschauung (Kopernikus geb, 1473) mit ihrem unendlichen Weltenraum hat das Himmelsgewölbe aufgelöst und das Wort *Himmelfahrt* unwiderruflich zu einem Gleichnis für das Streben

Digitized by Google

der menschlichen Seele nach Gott umgewandelt. Der Geist ist für unser Denken auf keine räumlichen Fahrten angewiesen. Er fährt nicht hinab und steigt nicht empor (lokale Bewegung ist nur Sache des Stoffes), sondern er lebt und webt jetzt schon in Gott und für die Zukunft erwarten wir nur noch einen reicheren Gottesbesitz und bedürfen für denselben keiner räumlichen Bestimmung. Die Hauptsache aber ist das: So sehr es feststeht, dass die verschiedenen Auferstehungsvorstellungen, welche die Schrift uns bietet, erwachsen sind auf dem Grunde einer Gottesvorstellung, in welcher von keinem Gesetz, wornach sich himmlisches und irdisches Leben bewegen, sondern nur von einer Allmachtwillkür die Rede ist, so unerlässlich ist es für uns, Kinder dieses Zeitalters, alle Erscheinungen, auch die religiösen, anzusehen auf Grund der Überzeugung des religiösen Gemütes der Gegenwart, dass, wie nur *ein* Gott die *eine* Welt bewege, so nur *ein* Gesetz des *einen* Gottes überall und auch in der religiösen Entwicklung der Menschheit Natur und Geist beherrsche; wie nur ein Gott zu aller Zeit gewesen, so hat nur ein Gesetz des einen Gottes zu aller Zeit Natur und Geschichte bestimmt; wie die Gegenwart aber durch der Welt innewohnende göttliche Kräfte gesetzmässig, ohne Wunder, sich entwickelt, so muss auch die Vergangenheit ohne Wunder gesetzmässig durch der Welt einwohnende göttliche Kräfte sich gestaltet haben. Diese Weltanschauung schliesst die Annahme eines biblischen und ausserbiblischen, eines jenseitigen und diesseitigen, eines höheren und niedrigen Gottesregimentes aus, wo die Gesetze des einen mit denen des andern im Widerspruch wären. Von dieser Grundlage aus fassen auch wir (ich rede so, weil hier meine persönliche Position ist) bei Paulus Posto und sagen:

Der zelotisch-jüdische Pharisäer Saulus mit der lauteren und seinem Gott bis in den Tod ergebenen Seele kämpft mit allem, was er ist und hat und weiss, gegen den unerhörten Frevel, dass ein nach Recht und Gesetz verurteilter und ein für allemal abgetaner Tempelschänder und Gottesverächter noch gar als Messias verehrt und verkündet werde. Der leidenschaftliche Widerspruch wird in dem jungen Assistenten der priesterlichen Verhöre nach und nach unmerklich zum Intererse an den Angeklagten, an den ersten Christen; denn eine redliche Seele widersteht den Keulen der Wahrheit nicht auf die Dauer. Was er an dem sterbenden Stephanus gesehen und von ihm gehört, die Hacken, welche dessen verzücktes Schauen des erhöhten Messias, dessen fürbittende Lippen und brechende Augen in seine Seele geworfen hatten, wird er nicht wieder los. Zeugnis häuft sich

Digitized by Google

auf Zeugnis, und die moralisch tadellosen Zeugen sterben freudig für ihre Aussagen und sie behaupten ja nichts, das einem Pharisäer zu glauben unmöglich wäre. Gewiss wird der Messias zu Gott erhöht werden — nur das eine steht dem Paulus entgegen: der Nazarener kann der Messias nicht sein. Aber warum denn nicht? Kann Paulus ihn doch aus eigener Bekanntschaft nicht verdammen. Jesu Jünger sind tatsächlich in einer unerhörten Weise von einem neuen Leben durchdrungen, und sie rühmen im Kerker: „Nicht wir, sondern Christus lebt in uns.“ Von den Amtsbrüdern, den Schriftgelehrten und Pharisäern, hört Paulus statt Gründe für die Hinrichtung Jesu nur leidenschaftliche Ausbrüche ohne beweisende Kraft. Wie, wenn es anders wäre? Über sein religiöses Gemüt musste die Angst kommen, ob er nicht etwa in dem Wahne, für Gott gegen die Lüge zu kämpfen, gegen Gott für den Unglauben gestritten habe, und die Verzweiflung vor der Strafe des gerechten Gottes und dem Verlust seiner Seligkeit musste ihn durchzittern. So, in dieser Seelenverfassung, mit diesem wogenden und erschütternden Kampf im Innern, zieht er nach Damaskus. Schon sind dessen Türme in Sicht. Die Entscheidung muss getroffen werden, ob er das Henkerhandwerk weiter treiben oder niederlegen wolle. In einem Aufruhr und Kampf der Gefühle und Gedanken, von deren elementarer Gewalt wir uns schwerlich eine Vorstellung machen können, geben Seh- und Gehörnerv sich zu Organen und Dolmetschern des inneren Entscheides her. Er sieht ein Licht; er hört eine Stimme. Das Licht ist so, wie es sein muss: blendend hell; denn makellose Sonnenreinheit ist das Zeichen des Messias, und die Stimme ist so, wie sie sein muss: „Saul, Saul, was verfolgst du mich, es wird dir schwer sein, wider den Stachel auszuschlagen.“ Denn er war eben noch einer, der gegen den treibenden Stachel Gottes ausschlug. Wie, man sollte die herrliche Vision des Jesaja (Kap. VI) im Tempel widerstandslos anerkennen, und dass er seinen prophetischen Beruf darauf baute, begreifen, aber dass Paulus unter dem Zusammentreffen aller nötigen äusseren Verumständungen, innerer Seelenkämpfe und seiner bekannten psychischen Veranlagung ein Gesicht in der Weise der alten Heiligen gehabt habe, verwerfen? Was kein ihn begleitendes Auge gesehen und kein ihn begleitendes Ohr gehört, das hat Gott diesem Paulus gegeben. Nun war und blieb der Kampf entschieden. Ihm war und blieb es unerschütterliche Gewissheit, ebenso unerschütterlich wie den andern Jüngern: „Jesus lebt, mit ihm auch ich.“ Es war ja für ihn weder in seiner Gottes- noch in seiner Weltanschauung der geringste Grund zum Zweifel

Digitized by Google

an der Realität des Geschauten, und wie er ihn nun auch innerlich, als Geist besass (der Herr ist der Geist), da war er erst unentreissbar sein.

Ist das, verehrte Freunde, nicht eine Gottestat im Menschen Paulus, eine auf natürliche Weise durch sein Inneres veranlasste, durch seinen Geist, im Bunde mit der gehorsamen Leiblichkeit vermittelte, aber auch die Tat des Menschen Paulus in seinem Gott? Ist das ganze Ereignis nicht schliesslich begründet in der Herrlichkeit des Lebens Jesu, welche durch ihre Zeugen, die ersten Jünger, auf Paulus gewirkt hat?

Und nun diese Zeugen, die unmittelbaren Jünger Jesu selber, auf welche sein göttlicher Wandel von Person zu Person gewirkt hatte, wie hätten sie nicht schon viel früher noch viel eher als Paulus ähnliche Gewissheit vom verherrlichten Meister gewinnen sollen? War nicht auch ihre Seele in einem furchtbaren Kampf, ob Jesus, bei diesem schmählichen Tod, der Messias sei oder nicht? Zweifel, Heimweh, Gebet, das unauslöschlich der Seele eingegrabene Freundesbild, die Stimmen des alten Bundes vom leidenden Gottesknecht (Jes. 53): diese Mächte in gottgewolltem Zusammenklang wirkten in dem einen bei diesem, in dem andern bei jenem Anlass das Schauen, den vollen jubelnden Besitz des verloren geglaubten, ohne den man nicht leben mochte noch konnte. Einer riss den andern hin und bei der ersten Zusammenkunft war der Jubel gemeinsam: „Wir haben den Herrn gesehen", — in der Sprache jener Zeit übersetzt: „Der Herr ist erstanden!"

Es sind in den Stunden stiller Trauer und frommer Erholung vom furchtbaren Schlage göttliche Freunde als Tröster in die Herzen der Armen eingekehrt und haben wirksam gepredigt und ihre ganze Vorstellungs- und Empfindungswelt bestimmt. Ich meine Dutzende von heiligen Sprüchen aus Gesetz und Propheten, wie die: Ps. 86, 13: Deine Gnade ist gross über mir, dass Du meine Seele aus der Unterwelt errettet hast. Ps. 110,1: Spruch Gottes zu meinem Herrn: Sitz an meiner Rechten, bis dass ich Deine Feinde machen werde zu einem Schemel Deiner Füsse, welchen Spruch schon Paulus auf Jesus anwendet in I. Kor. 15, 25 und Jes. 53 die Stelle vom Gottesknecht. — Allmählig, aber erst allmählig, heftet sich an die Vorstellung und Erwähnung der Auferstehung die Zeitbestimmung: *am dritten Tag.* Ja, auf eine kurze Frist drängten mehrere prophetische Sprüche, die man auf den Tod und die Auferstehung dessen deuten konnte, der alle Schrift erfüllt. „Einen kleinen Augenblick habe ich Dich verlassen, und mit grosser Erbarmung nehme ich Dich wieder auf," sagt Jes. 54, 7 und Hosea 6, 2 spricht noch deutlicher: „Er wird

Digitized by Google

uns lebendig machen nach zwei Tagen, am dritten Tage lässt er uns auferstehen, dass wir leben vor seinem Antlitz.“ (Vergleiche ferner II. Könige 20, 5 und Jona 2, 1.) Mit den Ausdrücken „nach zwei Tagen“ und „am dritten Tag“ wird kein bestimmter, sondern nur ganz allgemein ein kurzer Termin bezeichnet: *alsobald*. Dieselbe allgemeine Bedeutung hat derselbe Ausdruck auch im Munde Jesu Luk. 13, 32: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen und am dritten Tag bin ich am Ziel.“ Bald bin ich am Ziel. Dieser sprüchwörtliche Ausdruck „am dritten Tag“ mit der ursprünglichen Bedeutung *alsogleich* verhartete im Verlauf der Überlieferung zu einem buchstäblich verstandenen. — So sind alte Formen und neues Leben nach Gottes Rat zu der Botschaft in einander geflossen, welche die neue Gemeinde gegründet hat.

Ich frage: Ist das nicht ein Gotteswerk in den Jüngern? Ich frage: Ist es für unsere Betrachtung nicht ein natürliches Gotteswerk? Natürlich oder nicht? *Die* Frage existirte für die Kinder jener Zeit nicht. Alles, was sie erlebten, kam von Gott, von *dem* Gott, dem es gleich galt, das Gras aus dem Erdenschooss oder einen Toten aus dem Grab zu rufen.

Kein Feind sah je den Auferstandenen. Nur die Liebenden sahen ihn. Natürlich: Nur das liebende Interesse gab die richtige Disposition zu diesem Schauen von innen heraus. Diese geistig innerlichen durch die Sinnwerkzeuge nach aussen abgezeichneten, entworfenen und gestalteten Erlebnisse nahmen nun der Natur der Sache nach, ferner, weil im Ausdruck „Auferstehung“ die Versuchung dazu ohnehin schon lag, und endlich, weil das Wunder in der Tat jenes Gottesglaubens liebstes Kind war, in der Überlieferung immer sinnlichere Gestalt an; doch kann ein feineres Auge noch erkennen, dass die geschichtliche Grundlage all dieser Leibesauferstehungserzählungen, welche als verdichtete Gebilde einer gewaltigen Geistesrevolution wie erratische Blöcke deren ehemaligen Lauf andeuten, eben doch ein heiliges Geistes- und Herzenserleben gewesen sein muss.

Wunderbar im wohlverstandenen Sinne dieses Wortes erscheinen mir Gottes Wege, wenn ich das betrachte, was wir Auferstehung Jesu nennen. Der herrliche Gottesmann war zu gross für sein Geschlecht. Er brachte eine neue Lehre, aber diese war für seine Zeit und noch lange über dieselbe hinaus für die Mitmenschen zu erhaben. Nun liess er das *Leben* wirken und teilte von der Lehre mit, so viel sie tragen konnten — in Gleichnissen, Aber wenn diese Lehre nicht untergehen musste, so ungeschrieben, wie sie sich fortpflanzen sollte, so gab es *nur ein*

Digitized by Google

Mittel, nämlich das, dass die Person, der Träger, diesen Jüngern unauslöschlich und unverloren blieb. Sie mussten ihr Christentum in ihm anschauen, in seiner Person es lieben können. Deshalb erhielt ihnen Gott ihren Herrn Jesum Christum selbst, persönlich und es gingen Jahrzehnte in's Land, bevor es einem Apostel einfiel, *das Evangelium, die Lehre Jesu* zu verkünden; nein, sie verkündeten immer nur Christum, den Auferstandenen, den von Gott als Messias Erwiesenen. So wurde das kostbare Gefäss, die Person Jesu Christi, eingefasst in das schützende Geflecht der Auferstehungsbotschaft und in das Gewebe sinnvoller und bedeutungsreicher Bilder und Sagen, durch sinnenbefangene und schwerhörige Jahrhunderte schonlich in die neuen Zeiten heruntergetragen, damit ein ebenso denkendes als frommes Geschlecht der Gegenwart, Geflecht und Gefäss in die Geschichte verweisend, den Inhalt, die kostbare Narde, nämlich das selige ewige Leben in Gott dem Vater, erfasse. O welch eine Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, wie unergründlich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! (Röm. 11, 33.)

Die alte Frage: Glaubst du an Christum, den Auferstandenen? lautet für einen Christen unserer Tage: *Ist sein Leben dein Leben?*

Der geschichtliche Christus.

Referat gehalten am theolog. Kränzchen in Bern, November 1898 von Lic. theol. *Hadorn*, Pfarrer in Saanen (Kt. Bern).

(Schluss.)

II.

Von der einen Seite ist der Widerspruch in jüngster Zeit besonders scharf hervorgetreten, nämlich von Overbeck, Lagarde und Bernoulli, die mit aller Energie die Befreiung der historischen Theologie aus den Fesseln der kirchlichen Voraussetzung erstreben. Bernoulli hat in seinem oben erwähnten Buche die prägnantesten Angriffe gegen die bisher geltende Methode oder Verwertung der historisch-kritischen Arbeit gesammelt. Overbeck hatte schon in seiner „Streitschrift“ gesagt: „Es versteht sich von selbst, dass eine Theologie, die in einem eklen Gemisch von Halbwissen und Halbglauben den Gegensatz von Wissen und Glauben zur Ruhe kommen lässt, sich über ihr eigenes Wesen endlosen Täuschungen hingeben kann. Sie ist aber auch der wertloseste Wortkram, der

Digitized by Google

je zustande gekommen ist, da sie in der Tat nur aus Worten besteht, die sich noch immer da einstellen, wo Denken und Glauben ausgegangen sind.“ Was von dieser Seite vorgeworfen wird, ist eben, dass die bestimmte kirchliche Stellung des Forschers sein Auge für das wirkliche Sein der Dinge in der Vergangenheit, d. h. für die Geschichte trübe. Erst die Stellung extra ecclesiam garantirt historische Forschung, und erst die scharfe Scheidung, die durch ein friedliches Auseinandergehen erreicht werden kann, in kirchliche und wissenschaftliche Theologie, wird der Theologie als Wissenschaft den Platz neben den andern Wissenschaften sichern.[1])

Nicht, dass dieser Widerspruch nicht ernst genommen zu werden brauchte, wir können ihn nicht ernst genug nehmen, aber was von dieser Seite verlangt wird, scheitert an dem Felsen der Unmöglichkeit. Wir können nun einmal nicht ganz voraussetzungslos forschen und arbeiten, weder an der Profangeschichte noch an der Geschichte des Urchristentums. Unser Denken ist von Voraussetzungen abhängig und jede geschichtliche Gewissheit in uns entsteht nicht anders, als dass Werturteile dabei mitwirken (siehe Vischers Arbeit. Zeitschrift für Theologie. 1898). Wir leben und sind nicht voraussetzungslos. Im Gegenteil, wir müssen mannigfach praedisponirt sein, um mit einiger Aussicht auf Erfolg an diesen Quellen zu arbeiten. Wir müssen die Sprache, die Verhältnisse kennen und verstehen. Ist es so ganz Unsinn, wenn verlangt wird, dass wir uns in den Geist des Schriftstellers liebevoll versenken, um ihm gerecht zu werden, dass wir ihm pneumatisch congenial sein sollen?[2]) Wir wollen doch verstehen! So richtet sich der Tadel nicht dahin, dass die Leben-Jesu-Forscher mit einer Voraussetzung, mit einer Grundanschauung von Jesus an ihren Stoff herantreten. Je ferner wir innerlich von Christus stehen, desto trüber ist das Auge, das ihn sehen und schauen soll.

Aber das muss beanstandet werden, dass diese Forschung den Anspruch erhebt, *eine historisch gesicherte Grundlage für den Glauben an Christus zu ergeben.* Der Widerspruch gegen diese Abzweckung ist deshalb wol begründet. Es geht nicht nur von

---

[1]) Ich habe an meinem Vortrag neben dem obigen Citat Overbecks die Äusserungen Lagarde's und Bernoullis ausführlicher wiedergegeben. Hier darf ich mich mit einem Hinweis auf das Buch selbst begnügen, um den mir gütigst zur Verfügung gestellten Raum nicht zu überschreiten.

[2]) Ein Muster einer historischen Arbeit ist Sabatiers Werk über Franz von Assisi. Aber diese Vollkommenheit des Historikers wurde nur durch liebevolle Parteinahme für den Heiligen erreicht.

Digitized by Google

Historikern, sondern von Dogmatikern aus, nämlich von Hermann und Kähler.

Hermann sagt: „Müssten wir unser Vertrauen auf Christus auf die Zuverlässigkeit der Erzähler der Quellen begründen, so würden wir die geschichtliche Erscheinung um der Erzähler willen als Tatsache hinnehmen. Eine solche auf menschliche Zuverlässigkeit sich gründende Tatsache kann aber für die höchste Frage, wie der Mensch seinen Gott findet, nicht in Betracht kommen. *Nun aber steht es gar nicht so glänzend mit dieser Zulässigkeit der Erzähler,* das heisst, diese Zuverlässigkeit wird gar nicht allgemein anerkannt, ja es fragt sich, ob es überhaupt möglich ist, diese geschichtlichen Erscheinungen aus dem Schweben im Wahrscheinlichen herauszubringen. Man kann sagen: dass Jesus überhaupt gelebt hat, lasse sich angesichts seiner Gemeinde und ihrer geschichtlichen Bedeutung nicht bezweifeln, ebenso wenig die Richtigkeit gewisser Züge des Erinnerungsbildes, das uns diese Gemeinde in jenen Berichten bewahrt hat, aber als Historiker mag man alles, was im Neuen Testament ein Zeugnis der Herrlichkeit Jesu ist, auf die verklärende Begeisterung seiner Anhänger zurückführen.

Theoretisch bleiben wir im Zweifel stecken, praktisch werden wir alle, *auch wenn wir nur historisch interessirt* sind, das Bild Jesu mit jenen Zügen in die Vorstellung von der geschichtlichen Wirklichkeit, in der wir leben, aufnehmen, denn wir dürfen uns sagen, dass die Richtigkeit jener Züge seines Bildes für jeden feststehe, der die Annahme für absurd halten muss, dass die Spur der Erdentage eines Menschen, der die gewaltigste Wirkung in der Geschichte ausgeübt hat, verwischt sein sollten. Aber dies Ergebnis der Übertiefung bricht zusammen, sobald wir den Glauben darauf gründen wollen: „Da gewinnt der Zweifel Raum, deshalb ist es unmöglich, die religiöse Überzeugung an geschichtliche Urteile zu knüpfen. Es ist etwas ganz anderes, was vom Bild Jesu alle Zweifel verscheucht. Wir haben das nicht als Frucht unserer Anstrengung, sondern als Wirkung der Kraft Jesu selbst." [1])

Hier ist es das Glaubensinteresse, welches Skepsis gegenüber den „gesicherten" Resultaten der historischen Wissenschaft fordert. Noch skeptischer ist Kähler, der darauf hinweist, wie klein im Grund der Bestand des „historisch" gesicherten Materials sei, und wie schmal diese Basis sei, auf die sich der Glaube aufbauen sollte. Zugegeben, es sei, wie Otto Ritschl sagt, ein Mi-

[1]) Verkehr des Christen. S. 55 u. ff.

nimum des geschichtlich Sichern vorhanden, genügt dies Minimum dem Glauben? Und wie, wenn im Laufe der Zeiten auch dies Minimum angefochten werden sollte?

Prüfen wir die Frage vom Standpunkt des Historikers, so müssen wir mit Kähler sagen: „Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu, welche ein *Geschichtsforscher* als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann, nämlich für eine Biographie Jesu von Nazareth nach dem heutigen Massstab geschichtlicher Wissenschaft. Ein glaubwürdiges Bild des Heilandes für Gläubige, das ist ein anderes Ding. Unsere Quellen, d. h. die sogenannten Evangelien, stehen so vereinsamt da, dass man ohne sie nichts von Jesus wissen würde, obschon seine Zeit und der Schauplatz seines Lebens durchaus geschichtlich deutlich sind. Er könnte für ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 gelten (ähnlich wie Abraham der Reflex des gläubigen Israel sein soll). Diese Quellen sind nach der Meinung unserer Theologen nicht mit Sicherheit auf Augenzeugen zurückzuführen, sie berichten zudem nur von dem kürzesten letzten Abschnitt seines Lebens und endlich verlaufen diese Berichte in 2 Grundformen, deren Verschiedenheit bei der Nähe ihrer angeblichen oder vermutlichen Entstehungszeit ein grosses Misstrauen gegen die Treue der Erinnerung wecken muss. . . Die Ausschliesslichkeit, mit der man auf christliche Quellen angewiesen ist, muss ausserhalb des christlichen Gesichtskreises bedenklich machen. Wie man mit dem Stoff der Evangelien verfahren würde, wenn wir andere Quellen besässen, darauf lässt unter anderm das Schicksal der kanonischen Apostelgeschichte in der zeitgeschichtlichen Behandlung des Urchristentums schliessen.“ (Seite 49.)

Ich halte diese bittere Skepsis für heilsam und gesund. Wir brauchen uns nur einmal daraufhin den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft anzusehen. Wo sind die gesicherten Resultate, wo hört die Hypothese auf? Jeder Behauptung beinahe lässt sich eine von einem namhaften Gelehrten vertretene Gegenbehauptung gegenüberstellen, und beide schliessen sich aus. Um ein Leben Jesu zu schreiben, müssten wir viel mehr und viel detaillirteres Material haben. So lange wir das nicht haben, werden wir die Lücken in Stoff durch die Erzeugnisse unserer Phantasie und durch psychologische Erwägungen ausfüllen müssen. Dadurch aber wird das Leben Jesu zum Gedicht, dessen Lektüre ergreifend und erquickend ist, zumal um seines poetischen Wertes, aber wie viel davon ist Wirklichkeit? Wir müssten ferner genau wissen, welcher Quelle wir als Führerin folgen sollen. Aber noch ist keine Übereinstimmung über das

Digitized by Google

Alter, die Reihenfolge, den Bestand und die Glaubwürdigkeit der Quellen erzielt. Oder ist etwa die Gesichtlichkeit einzelner Ereignisse, wie z. B. die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls durch Christus, die Auferstehung, unangefochten, von den Wundern und der Kindheitsgeschichte gar nicht zu reden?

Es ist interessant, in der letzten Ausgabe von Brockhaus, also in einem für das Volk bestimmten Werke, die Artikel über „Evangelium“ und „Jesus“ zu lesen. Hier geht der Verfasser von der sehr richtigen Erkenntnis aus, dass die Evangelien zunächst nur in der Weise geschichtliche Denkmäler sind, als sie das Bild Jesu wiedergeben, das sich im Geist der Urgemeinde spiegelte; dass sie ferner zu lückenhaft seien, um eine eigentliche Biographie Jesu zu vermitteln, so dass sie höchstens ein Charakterbild Jesu darböten. Nun aber glaubt der Verfasser des Artikels doch in den 3 synoptischen Evangelien einen in allem Wesentlichen ächten Kern zu finden, und zum „Ächtesten“ des „Ächten“ gehörten die in der Bergpredigt zusammengestellten Worte Jesu.

Diese Sätze sind typisch für den Stand unserer Evangelienforschung. Das eben führt zu einem Regime der hypothesischen Willkür, weil die Entscheidung darüber, was zum Wesentlichen und zum Kern, zum Ächten und Unächten gehört, nur relativ sein kann.

Es ist, was, um nur ein Beispiel zu nennen, die Worte Jesu anbetrifft, noch nicht so lange her, dass man behauptete, die eschatologischen Aussagen Jesu seien unächt, resp. von den Berichterstattern falsch verstanden worden, und jetzt, was sagt die eschatologische Schule dazu? Man vergleiche ferner, was Haupt über die Authentie der Worte Jesu sagt (eschatolog. Aussagen, Seite 5): „Man muss sich vor allem zum Bewusstsein bringen, dass die Authentie der Worte Jesu überhaupt in den meisten Fällen nur eine relative sein kann. Schon die Umformung derselben in griechisches Sprachgewand brachte eine gewisse Freiheit der Behandlung hervor. Aber auch abgesehen davon, konnte höchstens akuminös zugespitzte Pentenzen sich wörtlich fortpflanzen, alles andre musste naturgemäss in der Überlieferung eine mehr oder weniger freie Form annehmen. Auch wenn wir annehmen dürfen, dass die Authentie sich auf den Gedankengehalt erstrecke und eine Reihe von Ausdrücken sicherlich treu wiedergegeben seien, so können wir doch in den allermeisten Fällen den Beweis nicht führen, dass eine noch so kleine Rede wörtlich genau wiedergegeben ist.“

Digitized by Google

Jedenfalls wird man mit dieser Unterscheidung Kern und Schale, Ächt und Unächt äusserst vorsichtig sein müssen, sie mag wahrscheinlich sein, bewiesen werden kann sie nicht, denn man vergesse nicht: Die Evangelisten sind nun einmal nicht Geschichtsforscher, sondern Glaubenszeugen. Eben diese Beschaffenheit der Quellen nach Qualität und Quantität macht das Unternehmen unmöglich, durch Eliminirung alles Supranaturalen und kritische Operation ein historisches Jesusbild zu konstruiren, dessen Anerkennung resp. dessen Glauben von jedem Gebildeten im Namen der Wissenschaft verlangt werden dürfte. Einen solchen Versuch hat Scholten gemacht. Sein Ur-Markus enthält nur rationale Elemente, erst die zweite sekundäre Schicht, die sich wie die Schale um den Kern gelegt hat, enthält die wunderbare Gestaltung der ursprünglich nicht wunderbaren Erzählung. Aber an den meisten Orten weist weder die Sprache noch der Inhalt auf zwei Schichten hin, vielmehr gehört das Wunder bereits zu dem ältesten Evangelium. Woher nimmt man nun das Recht, das Wunderbare sekundär zu nennen, gewiss nicht von der Wissenschaft? Jedenfalls darf man nicht ausser acht lassen, dass jedes von Jesus erzählte Wunder historisch nicht mehr anfechtbar ist als die einfachste in allen Quellen erzählte nicht wunderbare Begebenheit. Es hat denn auch gerade die Zunahme an psychologischer Einsicht und das Studium der alttestamentlichen Prophetie eine unbefangenere Beurteilung der Wunderfrage angebahnt, die manchen Historiker zu einer Revision des Wunderbegriffs und zur Vorsicht gegenüber der aktrinären Gleichung: nicht wunderbar = historisch; wunderbar = unhistorisch, veranlasst. Wenn das, was man als Geschichtlich vom Ungeschichtlichen loslöst, sich nur beweisen liesse! Und nicht anders verhält es sich mit der Lehre Jesu. Wir haben erst recht angefangen zu untersuchen, was an Jesu Worten gegenüber der Synagoge und ihrer Theologie original ist. Und wer will bei der Verschiedenheit mancher Gnomen, z. B. Matth. 5, 3–10 und Luk. 6, 20–26 die authentische Form nachweisen. Ist nicht das Resultat im besten Fall blos wahrscheinlich? Wir suchen das historische Bild Jesu, aber gefunden ist es noch nicht.

III.

Die Skepsis schafft uns nun Raum, das Bild des Christus des Glaubens auf einen festern Grund zu stellen, als auf den wahrscheinlich ächten Kern der historischen Überlieferung, nämlich auf das, was uns für Gott gewinnt. Das ist das Bild

Digitized by Google

des Christus, das wir in unserm Gewissen als eine geschichtliche Wirklichkeit erfahren. Nicht dass wir uns in unserm Verstand durch historische Beweise von Jesu Sein verführen lassen. sondern dass wir uns in unserm Willen vor ihm beugen. So Jemand will meinen Willen tun, der wird inne werden, dass meine Lehre aus Gott ist.

Was ist aber diese geschichtliche Wirklichkeit von Christus, die wir in unserm Gewissen erfahren? Hermann denkt dabei nicht an einzelne historische Ereignisse, sondern an die geschichtliche Persönlichkeit Jesu als Ganzes, die uns innerlich ergreift und überwindet, deren Einfluss nicht nur geschichtlich durch Mittelglieder vermittelt wird, sondern deren Erscheinung in uns selbst entsteht als die freie Offenbarung des Lebendigen an den Lebendigen. „Jesus behauptet, dass er den Menschen das höchste Gut als im Reich Gottes bringe. Er versteht aber ohne Zweifel unter dem Reiche Gottes, dass Gott in dem Innern der Menschen und in ihrem Verkehr unter einander herrsche. Das geschieht, wenn in den Menschen, auf die er wirkt, rückhaltloses Vertrauen auf Gott und in Folge davon aufrichtige Liebe aufwacht. Solche Menschen sind Gott völlig unterworfen. Wenn nun Christus behauptet, dass er das den Menschen bringe, so meint er eben, dass der Eindruck seiner Person die Menschen dazu bringe, sich Gott zu unterwerfen. Auf die Wahrheit dieser Behauptung kann jeder die Probe machen, der überhaupt die Person, die menschliche Seele Jesu sehen gelernt hat. Die Erschütterung, in die uns die Lebendigkeit des Guten in seiner Person versetzt, das Gericht über uns, das wir dabei erfahren, erscheint uns sofort als eine Machtwirkung Gottes, dessen wir nun bewusst geworden sind. Dadurch wird der Gottesgedanke gesund. Er gewinnt den Inhalt, dass wir Gott als die Macht über alle Dinge denken. Wodurch? Durch die Person Jesu. Wir kommen auf den Gedanken an eine solche Macht über alle Dinge, weil wir Jesu die Ehre lassen müssen, dass er Recht behalten muss gegenüber der Welt.“ [1])

Für Hermann besteht somit die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, die zum Glaubensgrund wird, in seinem innern Leben als der Offenbarung Gottes, und wir werden von dieser Wirklichkeit überwunden, weil unser Gewissen ihr Recht geben muss. Das ist eine lebendige Macht von klarer und bestimmter Wirkung, deren Sein nicht von einem historischen Beweis abhängig ist,

---

[1]) Ich kürze auch hier die Citate aus Hermann und verweise auf sein „Verkehr der Christen“. S. 74—76.

Digitized by Google

darum weil wir uns von ihrer Existenz unmittelbar überzeugen müssen. Aber das, was uns am Bilde Jesu, so wie es die Evangelisten uns übermitteln, ergreift, ist nicht blos die Tatsache des Innenlebens Jesu, es ist vielmehr die ganze Persönlichkeit Jesu mit seiner Geschichte, sagen wir mit Kähler, der biblische geschichtliche Christus, mit allem dem, was er tut und erfährt.[1]) Denn das Innenleben einer Persönlichkeit wird erst an der Tat, am Verkehr mit den Mitmenschen klar. Man kann eines Menschen Innenleben nicht lösen von seinem Aussenleben. Erst das Aussenleben, die Rede, das Tun und das Leiden bringt das Innere an die Erscheinung. Ist Jesu inneres Leben eine Offenbarung des guten Gottes, die uns ohne weiteres überzeugt, so hat sie diesen siegenden Effekt nur darum, weil sie uns am Tun und Erleben Jesu, d. h. in seiner Geschichte offenbar wird. Allerdings nicht in einem einzelnen Ereignis, wol aber in der Totalität der Geschichte Jesu. Wenn er mit dem Sünder verkehrt, und dem Kranken hilft, dann schauen wir Gott ins Herz. So wird der ganze biblische geschichtliche Christus zur Grundlage des Glaubens, indem sein ganzes Leben sich uns als eine Manifestation des guten Gottes aufnötigt und den Glauben an den Vater Jesu Christi begründet. Kein Wort von dem, was Hermann über die Wirklichkeit Jesu gesagt, wird dadurch wertlos, im Gegenteil. Der Glaube stützt sich auch hier nicht auf das Äussere an der Geschichte, das eines historischen Beweises bedürfen würde, sondern auf das Innenleben Jesu, welches in seiner Geschichte, d. h. im Evangelium offenbar wird, und insofern das Innerste zur Manifestation den Eintritt in die Geschichte in Wort und Tat nötig hat, ist der Glaube von Tatsachen abhängig, kann er ohne eine Gottesgeschichte nicht bestehen. Dadurch wird der biblische geschichtliche Christus gelöst von allen Untersuchungen über den historischen Jesus.

Es ist begreiflich, dass bei der nahen Verwandtschaft von Kähler und Hermann eine Vermittlung angestrebt wurde, namentlich musste ein Punkt besprochen werden, der von Bedeutung war, die Auferstehungstatsache. Zum Bild des Innenlebens gehört sie nicht ohne weiteres. Darum berührt der Streit um die Geschichtlichkeit der Auferstehung das nicht, was für Hermann die Basis des

[1]) Ich bemerke, dass, wenn Kähler sagt, der ganze biblische Christus, er nicht blos an das Jesusbild des Evangeliums denkt, sondern an das Christusbild der gesamten apostolischen Verkündigung, wie es im Glauben erfasst und gepredigt wird, somit die Gestalt des Weltheilandes, des Erlösers, des offenbaren Gottes. Dem gegenüber beschränkt sich Hermann auf das Innenleben Jesu, wie es in der geschichtlichen Überlieferung von Christus uns gegenübertritt.

Digitized by Google

Glaubens ist. Hält man aber daran fest, dass die Auferstehung eine Gottestat an Christus ist, durch die er der Welt gegenüber Recht erhielt und die Bestätigung seines ganzen Seins und des „Soseins“ wie er war, dann bildet die Auferstehung den unerlässlichen Schlussstein im biblisch geschichtlichen Bild Jesu und die Deutung seines Erdenlebens. Reischle [1]), der diese Vermittlung anstrebte, entschied sich dahin, dass die Auferstehung für den Glauben notwendig sei, nicht zwar (dies gegen Kähler) zur Begründung des Glaubens, sondern zu seiner Erhaltung und Entfaltung. Sie gehört zum Glaubensinhalt, nicht zum Glaubensgrund. Derselbe sei fester in Not und Anfechtung, wenn er in die Einzigartigkeit der innern Herrlichkeit Christi als des eingebornen Sohnes verlegt wird. Von diesem Grund aus wird dann die Auferstehung zur Grundlage neuer Erkenntnisse, welche die christliche Glaubenswelt in ihrem ganzen Reichtum aufschliessen. Noch einen Schritt weiter in der Annäherung an die Position Kählers geht Häring [2]), der die Debatte vorläufig abgeschlossen hat. Er entkräftet die Befürchtungen Reischles durch die Bemerkung, dass der geistige Gehalt der Person und des Wirkens Jesu ohne Auferweckung nicht als die höchste Wirklichkeit sich kundgetan, als unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes nicht hätte anerkannt werden können. Er schliesst mit den versöhnenden Worten: „Auf dieser gemeinsamen Grundlage bleibt eine grosse Freiheit der Bewegung. Die einen werden wie Kähler jedes biblische Zeugnis immer neu auf seinen Feingehalt prüfen und wo sie zunächst keinen finden, es doch nicht gering achten, und die Geschichte zeigt, wie segensreich diese Stellung ist und wie besonders nötig uns heutigen, damit nicht irgend eine Schale oder Schablone uns den Blick verenge in die unerforschlichen Tiefen Christi. Aber für jede solche tiefdringende lernbegierige Versenkung hat auch Reischle Raum und Sinn. Die andern werden wenige um den anerkannten Mittelpunkt klar sich gruppirende Zeugnisse bevorzugen und verwerten. Aber dafür hat Kähler seinerseits volles Verständnis und die Geschichte zeigt, wie notwendig auch solches Vereinfachen zum Zweck jeweiliger Vertiefung in irgend eine Seite der Wahrheit ist. Diese Freiheit wie jene Gebundenheit in der Stellung zum Wort Gottes ist in der Glaubensstellung zu Christus begründet.“

Darum, wo es sich um Glaubensbegründung und Glaubenserhaltung handelt, muss man sich allein an das Bild des bibli-

---

[1]) Zeitschrift für Theol. und Kirche 1897. S. 171 ff.
[2]) idem, S. 331 ff.

Digitized by Google

schen geschichtlichen Christus halten, wie wir es in den Evangelien finden. Wir können da, wo wir Glauben wecken möchten, nicht sagen: warte noch, bis ich dir segen kann, ob dieser oder jener Zug des historischen Bildes beglaubigt ist, oder warte gar, bis auch nur in den Hauptfragen Übereinstimmung zwischen den Doctores ecclesiæ erzielt ist. Eben so wenig dürfen wir sagen: Glaube, denn das Bild Jesu, das wir dir vor Augen stellen, ist historisch gesichert, das Sekundäre, die Schale ist abgehoben, der Kern liegt blos, das Ächte von seinem Wesen ist von den unächten Einschiebseln gereinigt. An einem solchen Jesusbild kann bei einem ehrlichen Menschen das Verlangen entstehen, dasselbe zu prüfen, aber Glaube kann daran nicht entstehen, oder aber er trüge den tötlichen Keim des Zweifels in sich. Hermann sagt daher mit Recht, dass die historische Forschung in ihrer Unzulänglichkeit der Begründung des Glaubens nur den Dienst leistet, dass sie die falschen Stützen — des historischen Beweises, der Zustimmung der Wissenschaft — hinwegnimmt. Die bessere Stütze des Glaubens aber ist das, was dem Christen *geschichtlich* bleibt, auch wenn der historische Beweis versagt, nicht ein Minimum geschichtlicher Tatsachen und eine Weltanschauung im Sinne Otto Ritschl's, auch nicht ein Charakterbild im Sinne Schenkels, sondern der geschichtliche Christus wie er als der lebendige uns ergreift und überwindet.

Indirekt hat die historische Erforschung der Evangelien, des Lebens Jesu, dem Glauben doch einen Dienst geleistet. Die Geschichte Jesu, an der uns bald das Menschliche, bald das Göttliche angezogen hat, sein Erdenleben in seiner Verbindung von Niedrigkeit und Majestät ist uns dadurch mehr als unsern Vorgängern nahe gebracht worden. Und indem die Kirche das, was zwischen Geburt und Auferstehung Jesu geschehen ist, in immer reicherer Entfaltung und Vertiefung gepredigt hat, hat sie Glauben geweckt. Denn, sagt Reischle, „wenn wir in unserm täglichen Leben in wirkliche Gemeinschaft mit dem lebendigen erhöhten Christus treten wollen, so haben wir Verkehr mit dem Jesus unsrer Evangelien, weil wir da eben *den* Jesus kennen lernen, den unser Glaubensauge und Gebetswort zur Rechten Gottes antrifft.“

Darum müssen wir in der Kirche im Dienst des Glaubens den geschichtlichen Christus predigen, nach dem Bilde der Schrift, unbekümmert um den Stand der historischen Forschung, den Christus, wie ihn die Evangelien zeichnen, den einsamen Mann auf dem Felsen, der unser Bruder ist und doch ein Fremdling geblieben ist in dieser Welt, in dessen Schatten und Nachfolge

Digitized by Google

wir Heimatluft atmen, zu dessen Füssen wir bescheiden werden und schweigen lernen, vor dem alle Grösse versinkt und in dessen Nähe wir nur an Gott denken können, der uns zu einer Umwertung aller Werte nötigt und für jede neue Zeit Lebensbrod hat, den Mann, der uns eine Liebe fühlen lässt, gegen die menschliches Lieben ein Spielen ist, die zürnen und den heiligen Zorn verhalten, die dulden und tragen und Schuld hinwegschaffen kann, den Mann, der das Weh der Welt gekostet hat, dessen leidendes und zorniges Auge die Last der Sünde verrät, die er erträgt, dessen Blick den Abscheu weckt vor dem Geringen und Kleinen und dessen Leben wir uns in keinem Grabe beendigt denken können. Dieser Mann weckt Glauben an Gott. Das ist der geschichtliche Christus.

Nehmen wir einmal diese Stellung ein, sagen wir, Glaubensstellung zum biblischen geschichtlichen Christus, so werden wir ruhig, ohne Furcht vor Verletzung der Interessen des Glaubens und des Wissens, die evangelischen Berichte historisch untersuchen können. Es sind eben zwei getrennte Gebiete, des Glaubens und des historischen Wissens, und wenn es eine Synthese gibt, so wird sie nicht dadurch vollzogen, dass der Inhalt des Glaubens sich deckt mit dem Inhalt des Wissens, sondern dass es in der Persönlichkeit zu einer Versöhnung kommt, und beides, Glauben und Wissen zu ihrem unverkürzten Rechte gelangen. Ein Zwiespalt ist nur da, wo es am Glauben oder am Wissen fehlt, und da kann man keinem sein Recht lassen, sondern muss man markten und Kompromisse schliessen, bis sich halbes Glauben und halbes Wissen unter einem Hute vereinigen mögen. Ist es aber zu dem Glaubensanschluss an Christus gekommen, wie ihn die Schrift erzeugt, dass nicht wir ihn ergreifen durch eine Anstrengung unsers Intellektes, sondern dass Er uns ergreift kraft des Gottes, der in Ihm lebt, dann haben wir die Stützen der historischen Beweise nicht mehr nötig. Wir haben sturmfreies Gebiet erreicht.

IV.

Es ist nicht unsere Aufgabe, über die Methode der historischen Forschung zu reden. Indessen, nachdem zum Eingang die modernen Darstellungen des Lebens Jesu erwähnt worden sind, mag es sich empfehlen abschliessend die Leitsätze aufzustellen, nach welchem die historische Forschung sich richten muss, nachdem sie von der Verantwortlichkeit und der Aufgabe, den Glauben zu beweisen, entlastet worden ist.

Digitized by Google

1. Auf die Darstellung eines Lebens Jesu ist zu verzichten, dafür sind die Quellen zu lückenhaft. Ebenso wenig kann man eine Geschichte Jesu schreiben. Wol aber kann man prüfen, ordnen und zusammenstellen, was uns aus der letzten Zeit Jesu berichtet ist. Dabei ist die Stellung der Evangelisten, die nicht vom Standpunkt des Historikers aus schreiben, sondern als Glaubenszeugen Glauben wecken wollen, zu berücksichtigen. Mit andern Worten: Die Evangelien enthalten nicht sowol Geschichte, als vielmehr apostolische Verkündigung. Die Geschichte ist reicher, grösser gewesen, als das dürftige, historige Material, das uns zur Verfügung steht. Diesen Gedanken lassen die Darstellungen der Geschichte Jesu nicht zum Durchbruch kommen.

2. Die Prüfung des historischen Materials soll so voraussetzungslos wie möglich sein, soweit es die Bedingungen zum Schriftverständnis gestatten. Die unsichtbaren aber ausschlaggebenden Obersätze, wie z. B. kein Wunder ist historisch möglich, müssen verschwinden. Der Profanhistoriker verfährt viel vorurteilsfreier gegen seine Quellen. Die dogmatische Geschichtsschreibung soll der empiristischen weichen. Geschichtsschreibung ist nie die Geschichte selbst, oft bleibt der Causalnexus einzelner historischer Ereignisse ein Mysterium, manche Gestalt bleibt Silhouette, besonders vor einem leuchtenden Hintergrund. Der unbewusste Untergrund alles Geschehens bleibt uns verborgen. Diese Wahrheiten müssen uns bei der historischen Forschung gegenwärtig bleiben. Sie zwingen in die Demut und Bescheidenheit.

3. Wir müssen aus den Quellen die Persönlichkeit, den Charakter des Schreibers zu erkennen suchen. Die Quellen treten uns dadurch persönlich näher, und wir werden davor bewahrt, sie ungerechter zu behandeln, als z. B. Josephus, oder ihnen ohne viel Bedenken absichtliche Streichungen, Unterdrückung, Gewalttätigkeit, Alterirung der Wahrheit und Wirklichkeit zuzuschreiben. Es herrscht gegenüber wenigen Schriften und historischen Quellen des Altertums ein so gereizter, krankhafter Verdacht, wie gegen einzelne Schriften des Neuen Testaments.

4. Endlich müssen die Vorfragen in dem Sinne gelöst werden, dass über die Handhabung der kritischen Instrumente, wie Sprachgebrauch, argumentum e silentio, Quellenscheidung u. s. w. Übereinstimmung erzielt wird. Durch Creirung neuer Quellen und die dadurch bedingte Möglichkeit Gegeninstanzen auszuscheiden durch argumenta e silentio, oder durch eine mangelhafte Anwendung des Sprachgebrauchs entstehen die Sic et non in unsern Kommentaren und Lehrbüchern. Zugleich wird man mit Ernst die Bedingungen des Schriftenverständnisses erwägen

Digitized by Google

müssen. Vielleicht kommt wieder die Zeit, wo man die Schriften des Neuen Testaments nicht schlechthin der urschristlichen Litteratur beiordnet, sondern ihre Ausnahmestellung, die in ihrem Effekt auf den Glauben deutlich wird, versteht.

Es ist ja eine wehetuende Erkenntnis, sich sagen zu müssen, dass historisch bezüglich des Lebens und der Lehre Jesu nur ein Minimum feststehe, und dass dieses Minimum nicht ausreiche, um irgendwie Glauben zu wecken und zu tragen, dass wir noch nicht einmal über die Methode und die Vorfragen zu allgemein anerkannten Resultaten gekommen sind.

Aber diese Erkenntnis kann uns trotzdem zum grossen Gewinn werden, indem sie uns hinweist auf das, was hell und licht, absolut und lebendig bleibt, auf die *Person des lebendigen biblischen und geschichtlichen Christus.* Einst werden wir ja die Synthese des historischen Jesus und des geschichtlichen Christus, die wir durch stille und treue Arbeit und durch Verwertung aller Quellen suchen, auch erkennen, aber erst, wenn unser historisches Wissen nicht mehr Stückwerk und unser Erkennen nicht mehr Stückwerk ist, dann wird auch die Spannung zwischen Glaube und Wissen sich lösen, nicht im Glauben, nicht im Wissen, sondern im Schauen von Angesicht zu Angesicht. Zu diesem letzten Ziel werden wir freilich, um mit Duhm zu reden, nicht wandern, sondern getragen.

Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu.

(Nach einem im theologischen Verein in Zürich gehaltenen Vortrag.)

Von Dr. *Oskar Pfister*, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

Der Gegenstand, über welchen in Ihrer Mitte zu reden ich die Ehre habe, ist im Titel so unbestimmt ausgedrückt, dass Sie mit Recht vor allem eine Erklärung desselben verlangen. Augenscheinlich handelt es sich um eine Lebensfrage des Christentums, doch erwarten Sie nicht einen neuen Beitrag zur Gallerie der Zukunftsbilder und -pläne. Von einem solchen schreckt schon ab die übergrosse Zahl von Weltanschauungen, welche die Geschichte der Philosophie allein in den letzten Dezennien hervorgebracht hat. Denn, um nur einige zu nennen, *Ludwig Feuerbach* predigt den Kultus der Humanität, *David Strauss* die Pietät für das gesetzmässige, lebens- und vernunftvolle All, *Auguste Comte* die

Digitized by Google

Verehrung von „le grand être“, „le grand fétiche“ und „le grand milieu“, *Max Stirner* freut sich der Zeit, wo jeder sich selbst als Herrn und Gott preist, *John Stuart Mill* betrachtet ursprünglich die Religion als einen blossen Notbehelf angesichts des Erdenleidens, überrascht schliesslich aber doch mit einem selbstgefertigten Kompromis von Humanitätsreligion und Christentum; von den heute lebenden Vertretern einer eigenen Weltanschauung macht *Eugen Dühring* mit der Religion kurzweg tabula rasa und negirt sogar ein Religionssurrogat, und *Friedrich Nietzsche* entnimmt seiner Übermenschphilosophie ein so groteskes Programm einer „religion nouvelle“ ohne Gott, Jenseits, Gewissensbisse, Menschenliebe, lediglich für seltene Momente aufgespart und mit Verehrung des restituirten Ich, der Herrschaft der Triebe, der Aufopferungslust, der Vernunftbisse[1]), dass man vergeblich nach einer zusammenfassenden Formel für dieses Konglomerat heterogener Elemente sucht. Weitaus die grösste Beachtung verdient die imposante Konstruktion *Eduard von Hartmann's*, welche als „Religion des Geistes“ die Vorzüge der indischen und jüdisch-christlichen Religionsentwicklung vereinigen möchte. — Selbst die Diagnose der Gegenwart hinsichtlich ihrer religiösen Tendenz wird ganz verschieden ausgestellt. *Nietzsche* z. B. konstatirt für die Gegenwart ein mächtiges Wachsen der religiösen Instinkte[2]), *Hartmann* behauptet im Gegenteil: „Man kann nicht sagen, dass die gegenwärtige Zeit des Unglaubens ebenso vorübergehend sein wird, als etwa die der gebildeten alten Welt um Christi Geburt; wenn auch religiösere Perioden als jetzt wiederkommen werden, so ist doch eine ähnliche Glaubensperiode, wie das katholische Mittelalter war, durch die moderne universelle Geistesbildung für immer unmöglich gemacht.[3]) Sichtbar greift der Antichrist weiter und weiter um sich, und bald wird das Christentum nur noch ein Schatten seiner mittelalterlichen Grösse sein, wird wieder sein, was es im Entstehen ausschliesslich war, der letzte Trost für die Armen und Elenden.“[4])

Ich denke, schon diese wenigen Beispiele widersprechender Perspektiven und Zukunftspläne zeigen zur Genüge, dass die Wissenschaft in diesem Punkte zu weiser Selbstbescheidung gemahnt wird. Da anderseits der christliche Glaube seinem Wesen nach nur sich selbst bejahen kann — fragt auch die Liebe, ob Liebe sein wird? — dürfte es hinlänglich gerechtfertigt

---

[1]) WW. Bd. XI 227. [2]) Jenseits v. G. u. B. S. 71. [3]) Philos d. Unbew. 10. Aufl. II 336. Vergl. II 379. [4]) a. a. O. 368.

Digitized by Google

sein, wenn wir uns auf eine historisch-psychologische Analyse und Diagnose beschränken.

Es sind also nur noch die Begriffe „modernes Antichristentum“ und „antimodernes Christentum“ zu bestimmen. Definiren wir „Antichristentum“ nach *Herder* in seiner schönen Abhandlung „Vom Christentum und Antichristentum“: Der Hauptbegriff des Wortes „Antichrist“ kann kein anderer sein als: „Wer dem Sinne Christi zuwider denkt und lehrt und handelt“ [1]), so verstehen wir unter dem „modernen Antichristentum“ die Summe jener Bestrebungen und Ansichten, welche *als Träger des modernen Zeitbewusstseins und seiner Auswirkungen* dem christlichen Glauben polemisch entgegentreten. „Antimodernes Christentum“ jedoch nennen wir diejenigen Anschauungen, welche *kraft ihres christlichen Charakters* die modernen Strömungen in der Geisterwelt verurteilen, jede Annäherung des Christentums an sie als Verweltlichung beklagen und die prinzipielle Unvereinbarkeit von Christentum und modernen Kultur proklamiren. Damit dürfte die Aufgabe genügend präzisirt sein.

I.

Um das moderne Antichristentum im angegebenen Sinne charakterisiren und verstehen zu können, ist es unerlässlich, die Grundzüge des modernen Geisteslebens und seine treibenden Kräfte zu untersuchen. Wir erleichtern uns diese Aufgabe, indem wir nach Möglichkeit solche Phänomene in's Auge fassen, welche die fortgeschrittensten Entwicklungsphasen des modernen Geistes darstellen.

Auf den ersten Blick fällt uns hiebei auf, dass sich der Schwerpunkt des menschlichen Interesses seit mehreren Dezennien beträchtlich verschoben hat. Die Scholastik des Mittelalters mit ihren machtvollen Begriffskonstruktionen, der überschäumende Enthusiasmus der Renaissance und des Humanismus liegt ja allerdings weit hinter uns, aber hatte nicht noch das Zeitalter Hegels für jene Titanenarbeit des Intellekts, die Aera Goethes und der deutschen Klassiker überhaupt für diese Begeisterung volles Verständnis? Heute ist vieles anders geworden. Eine idealistische Politik analog derjenigen des deutsch-römischen Kaisertums oder der Kreuzzüge erschiene uns als Überspanntheit und Schwärmerei, die Romantik eines Friedrich Wilhelm IV. oder Ludwig II. ist durch die moderne Interessenpolitik

[1]) Herder WW. Bd. XVIII 313.

Digitized by Google

wol für lange Zeit vom Throne gestossen. Ein realistischer Zug herrscht im öffentlichen Denken und in der Wissenschaft unbestreitbar vor. Die technischen Disziplinen, die einst in den Werkstätten praktischer Handwerksmeister und den wunderlichen Laboratorien einiger Sonderlinge ein prekäres Dasein fristeten, absorbiren heute einen Grossteil der geistigen Kraft. Und weil die materiellen Interessen eine solche Übermacht erlangten, musste selbstverständlich auch der ethische Idealismus dem Eudämonismus, den selbstischen Neigungen weichen, zu deren ungemessener Steigerung die technische und nationalökonomische Entwicklung unseres Jahrhunderts allerdings verführerisch genug war.

Für das spezifisch geistige Leben der Gegenwart kommt ausser der realistischen Grundrichtung namentlich in Betracht, dass das ganze geistige Getriebe von der technischen und kommerziellen Praxis hochgradig affizirt und — sagen wir es nur — infizirt worden ist. Der Konkurrenzkampf auf nationalökonomischem und sozialem Gebiet hat in den Bezirken der Kunst, Poesie und Wissenschaft ein fast ebenbürtiges Gegenstück gefunden und vollzieht sich durchaus nicht nur nach den Gesetzen einer gesunden geistigen Selektion, sondern vielfach unter dem Einfluss einer der buchhändlerischen Spekulation dienenden Reklame. Zumal in der Behandlung von Problemen, die von der exakten Forschung gegenwärtig noch weit abseits liegen, herrscht eine erstaunliche Unbefangenheit und Unwissenheit. Masslose Subjektivität, verblüffende Sorglosigkeit in der Behandlung der schwierigsten und folgenschwersten Probleme, üppiger Dilettantismus zeichnen die Moderne höchst unvorteilhaft aus. Wer am pikantesten und amüsantesten schreibt, findet den grössten Leserkreis, was tiefer eindringt, bedarf schon einer ausserordentlichen Intensität, z. B. eines berühmten Autornamens, einer mit katonischer Geduld geübten Protektion u. dergl. Äusserlichkeiten, um Berücksichtigung zu finden. Kurz gesagt, wir leben in einer Zeit des vorherrschenden litterarischen Manchestertums. Natürlich! Denn wo die idealen Angelegenheiten infolge ihres verminderten Spielraumes verhindert sind, in die Tiefen der menschlichen Persönlichkeit hinabzusteigen und im Charakter ein wohlgegründetes Bürgerrecht zu erlangen, wie könnte da die geistige Entwicklung nach vernünftigen und sittlichen Normen sich vollziehen? Hier liegt auch die Ursache davon, dass das meiste unserer Litteratur ein so flottantes Leben führt; es bewegt sich nur auf der Oberfläche des Geistes und wird von jedem Winde und Windlein hinweggeblasen, von jedem jüngeren Rivalen verdrängt. Hier auch liegt die Ursache der gewaltigen Zersplitterung und Zersetzung

Digitized by Google

des modernen Denkens, des immer rascher um sich greifenden *Skeptizismus* und *Indifferentismus* der modernen Welt.

Die Folgen dieser modernen Kulturentwicklung, wo sie am weitesten fortgeschritten ist, sind zum Teil geradezu pathologischer Art und äussern sich sogar in einzelnen Kreisen in einer Nervosität, die sich durch ein zeitweiliges hektisches Kraftgefühl nur schlecht verhüllen lässt, in der Vorliebe zum Aufregenden, in Neurasthenie und Erschlaffung der vitalen Empfindungen, wovon ein tragisches Symptom im modernen *Pessimismus* uns begegnet. Wir erhalten da leicht den Eindruck widersprechender Strömungen, wenn wir einerseits auf der Skala der menschlichen Empfindungen die höchsten Werte lesen und einen unbändigen Trotz, Freiheitsdrang und Anarchismus gewahr werden, anderseits im Handumdrehen Zeugen sein müssen einer psychischen Depression und Senilität, wie sie auch einem bedrängten Geschlechte in gesundem Zustand nicht eignen kann. Diese pathologische Grundstimmung, Grundverstimmung der hochmodernen Welt erscheint uns weit bedenklicher, als alle moderne Zersplitterung und Zerfahrenheit der Anschauungen und alle spezifisch antichristlichen Motive an und für sich.

Die geschilderten Motive sind selbstverständlich dem natürlichen Bedürfnis nach innerer Konzentration direkt entgegengesetzt, ja es mussten schon die unmittelbarsten Äusserungen des Gemütes verkürzt werden. Die lieblichsten Kinder desselben, die zartesten Stimmungen der Seele, wie Heimweh, Pietät, Vaterlandsliebe, was ist aus ihnen geworden? Das Märchen, des Volkes und der Kinder Wunderhort, man hat es mit Wagner'scher Musik pikant gemacht und bringt es auf die Bühne (das Kindermärchen auf der Bühne, auf der *modernen* Bühne!). Das Volkslied, einst das ureigenste Besitztum des Volkes, man erprobe beim ersten besten Grossstadtjungen, ob nicht der Gassenhauer ihm den Vorrang, *sogar* bei den unteren Bevölkerungsschichten abgelaufen hat, und ob nicht die Schule notdürftig züchtet, was einst so frei und keck aufwuchs. Die Vaterlandsidee, nun ja, sie hat infolge der nationalen Fort- und Rückschritte einen ordentlichen Aufschwung genommen, zumal sie gar hübsche Draperien für die Ausschmückung des lieben Ich liefert (man denke nur an die Deutschtümelei an Stelle des echten Deutschtums!), faktisch ist sie nur Abschwächung des Egoismus in Hemismus.[1]) Aber trotzdem, in den vordersten Reihen der kulturtragenden Minoritäten

---

[1]) Von ἡμεῖς; das Wort m. W. gebildet von *Richard Avenarius,* Kritik der reinen Erfahrung II 434.

Digitized by Google

scheint der Kosmopolitismus immer mehr für das Vornehmere gelten zu sollen. Wie könnte es anders sein? Die Technik, das Geld, der Genuss ist ja weltbürgerlich, da muss ja wohl das bornirte Vaterlandsgefühl nachgeben und einem nicht etwa sublimirten, von universeller Begeisterung für humanitäre Angelegenheiten getragenen, sondern äusserst platten, fadenscheinigen Allerweltsbürgertum weichen. Was von Gemütsbildung in der fortgeschritten modernen Welt übrig geblieben ist, bedeutet wirklich nur ein bischen künstliche Atmung, weiter nichts: von ernsthafter und energischer Verinnerlichung ist tatsächlich kaum oder wenig die Rede.

Die technische, politische und soziale Geschichte konnte für sich allein diese Situation nicht hervorbringen. Als weiteren Hauptfaktor nennen wir das durch den Geist der Reformation möglich gewordene Prinzip des freien kritischen Denkens. Ähnlich wie der Sauerstoff für den leiblichen Organismus unter normalen Verhältnissen eine Lebensbedingung bildet, in Zeiten der Krankheit aber den Zersetzungsprozess beschleunigt, so erwies sich auch das freie Denken ebensowol als schaffende Wohltäterin, wie als Gefahr für den *geschwächten* geistigen Organismus. Und weil das Geistesleben des unter Roms Despotismus aufgewachsenen Volkes in der Tat durch die Stubenluft jahrhundertelanger Tradition und intellektueller Bevogtigung geschwächt war, ist der teilweise Radikalismus der geistigen Bewegung nur selbstverständlich.

Aus all diesen Gründen musste es zu einem modernen Antichristentum kommen.

Versuchen wir nun, dieses selbst in seiner natürlichen Abhängigkeit von der kulturellen Gesamtentwicklung darzustellen, um hierauf seine Bedeutung zu kennzeichnen. Wir legen unseren Ausführungen insbesondere die Werke *Eugen Dührings, Eduard von Hartmanns* und *Friedrich Nietzsches* zu grunde, nicht wegen der Äusserlichkeit, dass diese drei Denker noch zu den Lebenden zählen, sondern weil wir in ihnen die Typen des gesamten modernen Antichristentums erblicken, indem jeder von ihnen eine hervorragende moderne Tendenz repräsentirt: *Dühring* den nüchternen Realismus und Positivismus, *Hartmann* den Pessimismus, *Nietzsche* den potenzirten Egoismus und Skeptismus.[1])

---

[1]) Vergl. *Paul Christ,* über Friedr. Nietzsche. Theol. Zeitschr. a. d. Schw. XV, 113 f. Nietzsche VII, 64. Das indirekte Antichristentum der „ethischen Kultur“ ist nicht originell und selten polemisch, wurde daher nicht speziell berücksichtigt; der Kundige wird seine Motive leicht im folgenden erkennen.

Digitized by Google

Das moderne Antichristentum basirt nicht in erster Linie auf dem Misskredit, in welchem die Theologie als Wissenschaft steht, sondern auf der modernen Grundstimmung. Sehr bezeichnend sagt Nietzsche im „Antichrist“: „Das ist es nicht, was uns abscheidet, dass wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur, — sondern dass wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als „göttlich“, sondern als erbarmungswürdig, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrtum, sondern als *Verbrechen am Leben.*“ [1]) Erkannten wir oben einen gewissen mit der technischen und politischen Geschichte zusammenhängenden *Realismus* als einen Grundzug des modernen Geisteslebens, so fällt es nicht schwer, denselben auch im Antichristentum nachzuweisen. „Ich beschwöre euch, meine Brüder“, ruft *Zarathustra, „bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“ [2]) Bleibt der Erde treu! So klingt es durch die gesamte antichristliche Litteratur, oder, wie die „Götzendämmerung“ klassisch formulirt: Betrachtet nicht, wie es bisher geschah, das Jenseits als ein „Mittel, das Diesseits zu beschmutzen.“ [3]) Dieser Realismus wird nun ziemlich konsequent durchgeführt, am entschiedensten von *Eugen Dühring* in seinem Buche „Der Wert des Lebens.“ Das Christentum, lesen wir da, ist seinem ursprünglichen Kerne nach eine durchaus lebensfeindliche, unnatürliche Lehre, die aus der Bejammerung und dem Elend der Welt Kapital schlägt. [4]) Bei seinem Hass und seiner Verachtung des natürlichen Systems der Dinge konnte es nicht dazu führen, das menschliche Wesen aufrichten und veredeln zu wollen, ja im Gegenteil, der unter die Füsse getretene und im Elend verkommende Mensch musste das beste Fussgestell für den christlichen Himmelsaufschwung bilden, warum also ihn heben? Selbstpeinigung und Selbstverstümmelung, Ausrottung der natürlichen Triebe, Ertötung von allem, was man am Menschen als Natur und naturgemäss erkannte, war und ist die praktische Konsequenz der christlichen Lebensfeindlichkeit. Ebensowenig wie soziale ist kulturelle Förderung der Menschheit vom Christentum zu erwarten. [5]) Indem nun Dühring das angeblich vom Christentum seines Wertes völlig entkleidete Diesseits zu restituiren versucht, gelangt er zu einer Glorifizirung der Arbeit und des Genusses, welche eines geradezu religiösen Pathos sich

---

[1]) Nietzsche Bd. VIII, 281. [2]) Also sprach Zarathustra I S. 9. Es soll mit diesem Zitate jedoch keineswegs gesagt werden, dass auch *Nietzsche's* Antichristentum im Realismus wurzelt. [3]) Nietzsche VIII, 142. [4]) Wert des Lebens, 3. Aufl. S. 3, 38, vergl. Nietzsche VIII, 222, 85. [5]) Jb. 3.

Digitized by Google

bedient.[1]) Ähnlich werfen *Hartmann* und *Nietzsche* dem Stifter der christlichen Religion Verachtung von Staat, Rechtspflege, Familie, Arbeit u. s. w. vor[2]); letzterer erklärt sogar, Jesus habe die Kultur nicht einmal vom Hörensagen gekannt, daher auch nicht nötig gehabt, den von ihm nie geahnten kirchlichen Begriff „Welt" zu verneinen[3]), erst das Christentum habe dies für seine Pflicht angesehen.[4])

Noch lange bevor der realistische Umschwung zu so weitgehender Konsequenz in der Beurteilung des Christentums gelangt war, hatte sich die Kritik der christlichen Wissenschaft bemächtigt, und hören wir nun den Befund der modernen Gegner. *Dühring* redet von den „Monstrositäten der Seelen- und Gottesvorstellung" und findet, die Theologen könnten sich verabschieden, ohne dass man darin je einen Verlust für die Wissenschaft oder auch nur die höheren Bildungsvorstellungen zu bedauern habe.[5]) *Hartmann* verurteilt mit den schärfsten Worten die Leistungen der gegenwärtigen Theologie, und findet es kaum der nähern Ausführung bedürftig, dass das Christentum der Wissenschaft feindlich sein *muss!*[6]) „Heute sind wir auf einem Punkte angelangt, wo die gefeiertsten apologetischen Schriften der Orthodoxen jedem *gebildeten* Leser nur noch das Gefühl des Ekels erwecken können über die berufsmässige Bornirtheit, welche dreist genug ist, den Halb- und Ungebildeten durch die vorgenommene Maske der wissenschaftlichen Bildung blenden zu wollen, während doch die Eselsohren lang genug zum Löwenfell herausgucken, — und wo auf der andern Seite die spekulativen und kritischen Arbeiten der liberalen Theologen nur den traurigen Erfolg haben, Bewunderung der Emsigkeit und des Talents zu erwecken, welche an die Aufgabe vergeudet werden, die gangbaren Dogmen alles wesentlichen Inhalts zu entkleiden."[7]) Während *Hartmann* es für bezeichnend hält, dass christliche Fanatiker die alexandrinische Bibliothek anzündeten, höhnt Nietzsche: Jene berühmte Geschichte, die am Anfang der Bibel steht, ist sie etwas anderes als „die Historie von der Höllenangst Gottes vor der Wissenschaft"?[8]) „Der „Glaube" als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft."[9]) — Für ein halbgebildetes Geschlecht, welches die Wissenschaft als profitabelste Milchkuh anzusehen gelernt hat und als eine stabile Grösse, zugleich als infallibles Orakel betrachtet, gibt es

---

[1]) W. d. L. 80 ff., 305. [2]) Hartmann, Selbstzersetzung des Chr. 2. Aufl. S. 50. [3]) VIII. 275. [4]) VIII 133. [5]) W. d. L. 44. [6]) Selbstzers. 20, 22. [7]) Ib. S. 20. [8]) „Antichrist". WW. Bd. VIII. 282. [9]) VIII. 281, 228, 86; am hässlichsten 264, nur wenig entschuldigt durch die „pia fraus" 106, 154, 202. „Jenseits" S. 105.

kaum einen schwereren Vorwurf, als den der Unwissenschaftlichkeit oder gar Wissenschaftsfeindlichkeit. Wir erwähnen noch, dass insbesondere der christliche Wunderbegriff, d. h. das miraculum, nicht aber das mirum, die heftigste Befeindung erfährt, da es ja ernstgenommen in der Tat die Voraussetzungen der modernen Naturwissenschaft umstösst und ein energisches Fortschreiten noch viel entschiedener lähmt, als das „Ignorabimus" Du Bois-Reymonds. Aber ebenso ruft der christliche Theismus, der traditionelle Schöpfungsbegriff, das Trinitätsdogma, die Christologie, die Logos- und Stellvertretungsspekulation u. a. einer erbitterten und moralisch tief verletzt sich geberdenden Polemik, und durchweg — mit einziger Ausnahme *Eduard von Hartmann's* und seines bedeutenden Schülers *Arthur Drews'*, die dafür an unzulänglichen historischen Dogmen und falschen Verallgemeinerungen leiden — wiederholt es sich im gesamten Umkreis des modernen Antichristentums, was schon vor langen Jahrzehnten *Friedrich Albert Lange* in seiner Geschichte des Materialismus beklagte: „Man ignorirt oft in auffallender Weise die Art, wie sich die wissenschaftliche Theologie mit den Dogmen abzufinden pflegt ..., und macht das Christentum unbarmherzig verantwortlich für alle Rohheiten des Köhlerglaubens und alle Auswüchse extremer Richtungen." [1]) Mit andern Worten: die Prinzipien des Christentums und zufällige, zeitgeschichtlich bedingte dogmatische Ausprägungen werden konstant koordinirt, und an einzelnen Zaunpfählen der christlichen Religion wetzt der Eber des Antichristentums seine Hauer, um, gereizt durch den Fall des morschen Geheges, am Garten selbst seine Wut auszulassen.

Fast noch grössere Erbitterung in der realistisch gesinnten modernen Welt ruft hervor der Irrtum, dass das wahre Christentum einen beinahe ausschliesslich kultischen Charakter trage. Man nimmt auf gegnerischer Seite gerne den extremen Pietismus für das Christentum *κατ' ἐξοχήν*. *Dühring* redet von einer christelnden Religionsromantik. [2]) Wenn er einmal sagt: „Die Ideale in Fleisch und Blut hineinzubilden und dafür zu sorgen, dass der Mensch aus seiner puppenspielerischen Kindheit vollständig heraustrete, um eine wirklich ideale Arbeit unmittelbar am Naturstoff des Lebens selbst zu vollbringen, — das ist ein gewaltig höheres und beglückenderes Ziel als das unaufhörliche Verharren in der Kunst," [3]) — so trifft dieser Vorwurf offenbar nach seiner Meinung auch die christliche Religion selbst. Und wie wütet

---

[1]) F. A. Lange, Geschichte des Mat. 3. Aufl. 504. [2]) W. d. L. 276.
[3]) Ib. 129.

Digitized by Google

Nietzsche gegen die Pietisten und „kleinen Muck“![1]) Gott ist zum Duckmäuser geworden, er rät zum Frieden der Seele, zur Nachsicht, zur „Liebe“ selbst gegen Freund und Feind! Er hat den Willen zur Macht aufgegeben, folglich ist er eine Ausgeburt der Décadence,[2]) ein Arme-Leute-Gott, ein Sünder- und Kranken-Gott — pfui, welch übelriechende Kranken- und Kerkerluft![3]) Und das Wichtigtuen mit sogenannten Gnadenerweisungen Gottes! Was soll ein Philolog anfangen, wenn Pietisten und andere Kühe aus dem Schwabenland den armseligen Alltag- und Stubenrauch ihres Daseins mit dem „Finger Gottes“ zu einem Wunder von „Gnade“, von „Vorsehung“, von „Heilserfahrungen“ zurechtmachen. Mit einem noch so kleinen Masse von Anstand und Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnuppen kurirt, oder uns gerade in dem Augenblick in die Kutsche steigen lässt, wo gerade ein grosser Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, dass man ihn abschaffen müsste, selbst wenn er existirte.[4]) Derartige herzlose Verhöhnungen der intimsten Gemütsregungen einzelner „Stiller im Lande“, welche doch von der modernen Theologie wahrlich oft genug desavouirt worden sind,[5]) erklären es, warum Nietzsche dem Christentum überhaupt einen entnervenden, servilisirenden Charakter zuschreibt.

Wie der Realismus, so haben auch seine Begleiterscheinungen, der Naturalismus und Eudämonismus, ihren Schatten auf das christliche Bewusstsein der Gegenwart geworfen. Es scheint uns zwar, dass hier die gegnerische Polemik nicht von grosser Bedeutung ist, sondern vielmehr sich selbst ad absurdum führt, hören wir aber dennoch ihre Sprache. Dühring verkündet: Die Jenseitshoffnung ist nur ein Trost für roués,[6]) die lebensfeindlichen Tendenzen verzerrten die Lebensordnung und begünstigten unnatürliche Lebensansichten.[7]) Die Befriedigung der wirklich vorliegenden, zum vielseitigen Lebensgenuss notwendigen materiellen Bedürfnisse gibt einen Lebensinhalt.[8]) Die Naturtriebe sind zwar nur unvollkommene Anzeiger dieser Bedürfnisse, sind daher durch Einsicht zu ergänzen,[9]) es wäre sogar roh, sich mit materiellen Interessen zu begnügen,[10]) ja selbst die Kunst ist unzulänglich.[11]) Nun, darüber liesse sich bei gehörigen Einschränkungen und Erweiterungen schliesslich noch reden, aber welch krasser Naturalismus dennoch in der Tiefe der *Dühring*'schen Lebensphilosophie schlummert, beweist z. B. der Um-

---

[1]) VIII, 269, 275 f. [2]) Ib. 233. [3]) Ib. 104. [4]) VIII, 291. [5]) Ritschl, Langhans u. a. [6]) W. d. L. 12, 33. [7]) Ib. 38. [8]) Ib. 80, 125. [9]) Ib. 299. [10]) Ib. 58. [11]) Ib. 129, 275 f.

Digitized by Google

stand, dass geschlechtliche Ausschweifungen zwischen Angehörigen desselben Geschlechtes eher der Komik als dem Entsetzen rufen sollen, wo sie nicht direkt gesundheitsschädlich wirken,[1] die frivole Beurteilung des Konkubinats[2] u. dgl. Sehr betrübend für jeden, der *Nietzsche* aus dem splendiden Lebensbild seiner Schwester kennen, bemitleiden und achten lernte, ist die Stellung des Genannten zur christlichen Ethik. Der Abschnitt der „Götzendämmerung", welcher sich vorwiegend mit der christlichen Moral beschäftigt, trägt die Aufschrift „Moral als Widernatur." Das Christentum soll mit seinem Ressentiment gegen das Leben auf dem Grunde aus der Geschlechtlichkeit etwas unreines machen und Kot auf den Anfang, auf die Voraussetzung unseres Lebens werfen.[3] Das Christentum hat niemals an eine Vergeistigung der Passionen, der Sinnlichkeit. des Stolzes u. s. f. gedacht, seine Kur war immer nur der Kastratismus[4] (nach Mt. 5_{29}), während wir doch die Zahnärzte nicht mehr bewundern, welche die Zähne ausreissen, damit sie nicht mehr wehe tun.[5] — Die Quelle dieser Anklagen liegt in Nietzsches Naturalismus, welcher die natürlichen Instinkte, soweit sie nicht krankhaft entartet sind, für gut erklärt[6] und selbst vor cynischen Mitteln nicht zurückschreckt. So lesen wir in den Sorrentiner Papieren folgendes Geständnis: „Wenn ich die Dinge nach dem Grade der Lust ordne, welche sie erregen, so steht obenan: die musikalische Improvisation in guter Stunde, dann das Anhören einzelner Sachen Wagners und Beethovens, denn vor Mittag gute Einfälle im Spazierengehen haben, dann die Wollust"[7] u. s. w. Im Zarathustra widmet der Dichter der Wollust einen begeisterten Hymnus, worin besungen wird: „Wollust, für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, das grosse Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung..."[8] Im ganzen aber wiegt bei weitem der ästhetische Enthusiasmus und der Wille zur Macht vor, und wir haben somit in Nietzsche eine aristokratische Gourmandstimmung, ein wissenschaftliches, künstlerisches, gegebenenfalls aber auch wenigstens in der Theorie sinnliches Feinschmeckertum, welches über den Naturalismus weit hinausgeht. Nietzsche vertritt geradezu den nach dialektischer Notwendigkeit sein Gegenteil, die Unnatur, gewordenen Naturalismus. Wie lächerlich, ja gemein erscheint im Lichte der zitirten Worte die Entrüstungsphilippika gegen die paulinische Auffassung der Ehe, wie wider-

[1]) W. d. L. 151. [2]) Ib. 241. [3]) VIII, 173. [4]) VIII, 85. [5]) VIII, 84. [6]) VIII, 92 f., 220, 266, Jenseits 241 f. [7]) Nietzsche Bd. XI, 82. [8]) Zarathustra III, 55.

Digitized by Google

wärtig klingt es in einem solchen Munde, wenn wir die Frage hören: Wie kann man eigentlich ein Buch in die Hände von Kindern und Frauen legen, das jenes niederträchtige Wort enthält: „um der Hurerei willen habe ein jeglicher sein eigenes Weib und ihren eigenen Mann ... es ist besser freien, denn Brunst leiden!" (VIII, 299, Antichr.) Wer das hässliche Wort der Madame de Lambert an ihren Sohn: „mon ami, ne vous permettez que des folies, qui vous feront grand plaisir" für das mütterlichste und klügste Wort erklärt, das je an einen Sohn gerichtet worden ist (Jenseits S. 186), wer nur „die gefährliche und schöne Katze „Weib" kennt Jenseits 191), das „gefährlichste Spielzeug" (Zarath. I, 93), welchem man sich nicht ohne die Peitsche nahen soll (I, 95), und sich mit Emphase „Immoralist" nennen kann (VIII, 66, 86 u. o.), der leidet nun eben an moral insanity und sollte sich vor jeglichem Moralisiren hüten. (Zum Naturalismus vergl. auch Zarathustra I, 10.)

Noch einige Punkte, die der Krieg des modernen Realismus gegen das Christentum namhaft macht, wären zu erörtern, so insbesondere seine Lohnsucht und Heteronomität, aber auch einiges andere, doch sind wir da in der glücklichen Lage, an die glänzende Darstellung von *Leonhard Ragaz* erinnern zu dürfen.[1])

Nicht versagen können wir uns jedoch, den *Pessimismus* als antichristliche Grossmacht zu kennzeichnen. Es ist gewiss richtig, dass er als *System* jedenfalls nicht gerade grosse Anerkennung findet und — wenigstens unmittelbar — die christliche *Ethik* kaum mehr in hohem Masse beeinträchtigt. Dass er jedoch der gegenwärtig *vorherrschenden* Form des Christentums und damit dem christlichen Glauben überhaupt ganz gewaltig Abbruch tut, wird wohl ebenso wenig geleugnet werden können, muss doch leider für die Fehlgriffe einzelner Teile so leicht das Ganze büssen. Wie zündend muss insbesondere die kraftvolle Polemik eines *Hartmann* einschlagen! Hören wir nur einzelne seiner Aussprüche: Die edelste Form der Religion ist Liebe zu Gott. Welches aber sind die Motive der Liebe? Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, und Gegenliebe für die zuerst dargebrachte Liebe Gottes.[2]) Wie aber, wenn der Wert aller göttlichen Geschenke gleich Null, ja wenn Nichtsein besser als Sein, wenn der ganze fürchterliche Weltschmerz eine schauerliche Anklage wider die Vorsehung bildet? Ein erschütterndes Gemälde rollt *Hartmann* vor unsern Augen auf: „All das namenlose Elend in Hütte und Palast, all das Morden und Wüten der Völker gegen einander

---

[1]) L. Ragaz, Evangelium und moderne Moral S. 45 ff. [2]) Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, S. 806.

Digitized by Google

dient nur jenem grausamen und unerbittlichen Kampf um's Dasein, in welchem das Ringen und Streben der Individuen nach Kultursteigerung fixirt und subsumirt wird. Wie der Natur Millionen Keime nur als gleichgültiges Material zur Auslese im Kampf um's Dasein dienen, so sind der geschichtlichen Vorsehung Millionen Menschen nur ein Mistbeet voll Kulturdünger. Erbarmungslos wüten die Regulatoren des Bevölkerungsstandes: Hunger, Seuchen, Kriege; erbarmungslos, wie der Huf des Rindes die Wiesenblume, zermalmt der Kothurn der Geschichte die edelsten Menschenblüten, schreitet er gleichgültig über die Verzweiflung zerrissener Liebesbande, über den Jammer zerknickter Hoffnungen, über die Angst gefolterter Gewissen, über die knirschende Wut eines in Ketten geschlagenen Patriotismus hinweg, und um die tausendfach gemisshandelten und gemarterten Menschlein für seine Zwecke leistungsfähiger zu machen, füttert es sie mit — Illusionen.[1]) Und wenn dann einst die Illusionen tot sind, die Hoffnung ausgebrannt ist, dann schleppt die Menschheit ihren gebrechlichen irdischen Leib mühsam von Tag zu Tag weiter![2]) Mit der Erkenntnis wächst nur der Schmerz, mit der Kultur nur das Elend[3]) und die Schlechtigkeit. „Ich wollte mich doch wahrlich lieber unter den alten Germanen der Gefahr aussetzen, gelegentlich tot geschlagen zu werden, als im modernen Kulturstaat jeden für einen Schuft und Schurken halten zu müssen, bis ich ganz überzeugende Beweise seiner Ehrlichkeit habe.“[4]) Da ist nur ein einziger Trost, ein einziger Ausweg vorhanden: Die Aufhebung alles Wollens in's absolute Nichtwollen, der Massenselbstmord.[5]) — Es ist selbstverständlich, dass *dieser* Pessimismus das Zentrum der christlichen Religion, den Gottesbegriff, negirt. Die Attribute der Allwissenheit, Allmacht, Gerechtigkeit u. s. f. erscheinen ihm ein Hohn angesichts der täglichen Erfahrung[6]), und selbst die religiöse Dichtung hat laut seinen Anklagen diese Eigenschaften nicht zu retten vermocht. Die Hiobs- und Abrahamsgeschichte z. B. erzählt von einem Gott, der an einem Unschuldigen mit den ausgesuchtesten Leiden experimentiren muss, bloss um Herz und Nieren des schuldlos Gequälten zu prüfen. Was für eine Allwissenheit und Freundlichkeit ist da vorausgesetzt![7]) — Kurzum, wir begegnen hier einer derartigen Umwertung aller christlichen Werte, dass an einen friedlichen Ausgleich zwischen beiden Geistesmächten, dem Christentum und dem monistischen Pessimismus, in praxi nicht zu denken ist. Dieses

---

[1]) Phänomenol. 659. Vergl. Phil. des Unbew. 10. Aufl. II, 376 ff. [2]) Ph. d. U. II, 389. [3]) Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus 76. [4]) Ph. d. U. II, 378. [5]) Ph. d. U. II, 404 ff. [6]) Phänomenol. 91. [7]) Zur Gesch. u. Begr. d. Pess. 117 f., Phänomenol. 89.

Digitized by Google

sprachgewaltige und entschieden mit einem ganz seltenen psychologischen Tiefblick bewaffnete Schwarzsehertum ist auf dem morbiden Boden der heutigen Gesellschaft um so gefährlicher, als diese nur die pikante negative Seite an ihm recipirt hat, den Weltschmerz, während dem Erlösungsgedanken schon wegen seines eminenten Ernstes, noch mehr aber wegen seiner phantastischen Ausgestaltung, der Glaube fehlt. — Wir bemerken noch, dass durch die gesamte antichristliche Litteratur ein pessimistischer Zug geht. Immerhin ist gerade bei *Nietzsche* der Pessimismus *nicht* die treibende Kraft. Sehr bedeutsam ist sein Bekenntnis: „Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte“[1], wobei Atheismus jedenfalls noch nicht im Sinne von Antitheismus gefasst werden darf.[2] Selbst von der Kultur sagt Nietzsche einmal in der „Bösen Weisheit“: „Sie ist nur ein dünnes Apfelhäutchen über einem glühenden Chaos“[3] — ein ganz wundervoller Ausdruck! Ein andermal trauert Zarathustra, und Spott liegt in seinen Worten: „Sie haben etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie stolz macht? Bildung nennen sie's, es zeichnet sie aus vor den Ziegenhirten.“[4] Wie unglücklich Nietzsche sich fühlt, geht am ergreifendsten aus seinen Hymnen hervor.[5]

Allein in Nietzsche und der gesamten Kultur wirkt der Pessimismus fast durchweg nur als Gährstoff, die schäumende Kraft selber lässt sich nicht binden und in Nirwanas Kerker verschliessen. Der Pessimismus ist vielmehr nur die Reaktion des modernen Kulturdusels und Eudämonismus. Es musste zu einer weiteren Entwicklungsphase kommen, denn die Wahrheitsmomente des Realismus und seine vorhandenen Energien waren auch in der Hartmann'schen Modifikation des Pessimismus nicht *genügend* aufgehoben worden. Hätte der moderne Naturalismus sich in weiterem Umfange zersetzt, oder wäre der Pessimismus erst ein halbes Jahrhundert später und zwar möglichst ohne weitere Vorbereitung plötzlich und entschieden aufgetreten, so wäre sein Einfluss, eine ruhige Fortentwicklung der bisherigen Verhältnisse

---

[1]) Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Frriedrich Nietzsche's. II, 134.
[2]) Eine hochgradige ästhetische Inanspruchnahme lockerte das Glaubensinteresse, der Rationalismus gewann die Oberhand über den entkräfteten Suparnaturalismus (Biogr. I, 215), es folgte eine Zeit, von der N. sagt: „Ich hing damals gerade mit einigen schmerzlichen Erfahrungen und Enttäuschungen ohne Beihülfe einsam in der Luft, ohne Grundsätze, ohne Hoffnungen und ohne eine freundliche Erinnerung . . .“ Nun vergegenwärtige man sich, wie in solchem Zustande die Lektüre von Schopenhauer's Hauptwerk wirken musste. (I, 231) [3]) W. W. Bb. XII, 421. [4]) Zarathustra I, 15. [5]) VIII, 355, 361, 366 u. a.

Digitized by Google

vorausgesetzt, entschieden weit grösser gewesen. So aber verstärkte er nur die Missstimmung und das Verlangen, um jeden Preis die überschwänglich empfundene Kraft auszuwirken. Die Objektivität war vom Pessimismus verunstaltet worden, ein Lebensideal, eine Lebens*norm* konnte ihr nicht mehr entnommen werden; das Subjekt sträubte sich aus innerem Drang gegen die Zumutung, sich lebendig in's Reich Nirwanas zu begraben, eine Ethik nach dem Vorbild Fichtes aus dem Ich zu spinnen, fehlten die primitivsten ethischen Instinkte und das Vertrauen auf den Wert systematischen Denkens.

Damit gelangen wir folglich zur jüngsten und gegenwärtig jedenfalls weitaus wirksamsten Gestaltung des modernen Antichristentums, der eigentlichen Philosophie *Friedrich Nietzsches.* In geradezu erstaunlicher Weise finden wir in ihr die verschiedenartigsten modernen Kräfte vereinigt. Nietzsche ist eine Konzentration der modernen Welt, seine Philosophie ein Bastard extremer Modernität und einer pathologisch-genialen, an Hypertrophie der sthenischen Affekte leidenden Individualität. Mit der Parole von der Décadence unseres Zeitalters nimmt sie die grossen Massen der verstimmten Gemüter zum voraus für sich ein, mit der vom Übermenschen ködert sie von vorne herein die Scharen selbstbewusster Streber. Äusserst weitmaschig in ihrer unbestimmten Formulirung (allein der Hauptbegriff des Übermenschen erscheint, wie Th. Ziegler in seinem eben erschienenen grossen Werke hervorhebt, in zwei oder gar drei Gestalten),[1]) passt sie sich allen möglichen Bedürfnissen an. Die Kulturenthusiasten fesselt sie durch die Eleganz der Diktion und das Lob der römischen Antike, die Kulturmüden, aber Tatendurstigen entlastet sie durch die Apotheose des Willens zur Macht. Der Naturwissenschaft empfiehlt sie sich durch Leugnung des Seelenbegriffs, der Willensfreiheit und konsequente Durchführung des Evolutionismus auf kulturellem Gebiet, besonders aber durch die Bejahung der natürlichen Instinkte, welche an sich gut sind und jede Konstruktion einer Sittenlehre ausschliessen.[2]) Den überzeugten Skeptikern imponirt die Leugnung einer unbedingten Wahrheit und die Erklärung: Der Wille zum System ist eine Unredlichkeit,[3]) Überzeugungen sind Gefängnisse,[4]) dem Skeptiker malgré lui die grenzenlose Selbstgewissheit und Menschenverachtung.[5]) Der Aristokrat fühlt sich gehoben durch eine adlige Vornehmheit der Allüren („Distanzgefühl", Züchtung der Vornehm-

[1]) Th. Ziegler, Die geist. und soz. Strömungen des 19. Jahrh. Berlin 1899. S. 592. [2]) VIII, 92, 220, 266. [3]) VIII, 293. [4]) VIII, 64. [5]) Am krassesten wol Zarath. I, 10 u.

heit u. s. w.) und die ganze Theorie vom Übermenschen, der Proletarier klatscht in die Hände, wenn er die traditionellen Werte in den Kot gezogen sieht. Der Mystiker vertieft sich in die Orakel Zarathustras, selbst der Spiritist findet in der phantastischen Lehre von der Wiederkunft seine Rechnung.[1]) Und das sonderbarste an allem ist: Nietzsche *spekulirt* nicht auf die Oberflächlichkeit und Verschwommenheit, den Egoismus und sittlichen Libertinismus, die Sehnsucht nach Befreiung von der ledernen Alltäglichkeit und dem Kleinkram und andere Merkmale der modernen Kulturwelt, sondern alles wächst, nein sprudelt mit originaler Wucht aus seiner eigenen, isolirten Persönlichkeit empor und wird zu dem tausendfarbigen, rätselhaften Phänomen, das wir *Nietzsche* nennen.

Das Ideal dieser Philosophie ist bekanntlich der Übermensch, jene undefinirbare Verkörperung des autonomen Willens zur Macht, der Gipfel und Höhepunkt der natürlichen Entwicklung des genus humanum. Nicht intellektuelle Fähigkeiten an und für sich, nicht ästhetische Virtuosität oder Produktivität, sondern der rein formale Begriff des Willens zur Macht liefert den Massstab für die Höhe des Übermenschtums. Ein Cesare Borgia und Napoleon illustriren bekanntlich dieses Ideal, doch erst von der Zukunft ist der wahre Messias desselben zu erwarten. Der Übermensch steht jenseits von Gut und Böse, er gehorcht, wie wir bereits oben bei der Schilderung des modernes Naturalismus erfuhren, nur seinen natürlichen Instinkten. „Ein wohlgeratener Mensch, ein Glücklicher *muss* gewisse Handlungen instinktiv tun, trägt die Ordnungen, die er physiologisch darstellt, in seine Beziehungen zu Menschen und Dingen.[2]) Verdorben ist nur, wer die gesunden Instinkte verloren hat.[3]) Ein gewisser Egoismus gehört notwendig zum Wesen einer solchen vornehmen Übermenschseele,[4]) denn ihr Wille zur Macht ist ja allein berechtigt und gut. — Von diesem Standpunkt aus fallen nun die Hiebe ohne Zahl gegen das Christentum. Dies letztere hat niemals eine bessere Rasse zu züchten versucht, sondern mit blossem Zähmen, Kastriren sich begnügt. Man machte z. B. Jagd auf die vornehmsten Exemplare der „blonden Bestie“, der Germanen, verführte sie in's Kloster, sperrte sie in lauter schreckliche Begriffe ein[5]) u. s. f. Das Christentum ist die Umwertung aller arischen Werte, der Sieg der Tschandala-Werte, der Gesamtaufstand aller Niedergetretenen, Elenden, Missratenen,[6]) es ist überhaupt nur

---

[1]) Zarath. III, 99, 112 ff. [2]) VIII, 92. [3]) VIII, 220, 266. [4]) Jenseits 244. [5]) VIII, 103. [6]) VIII, 106.

Digitized by Google

für den Schwächling, Décadent, das Herdentier, die Sklavenseele. Das *Mitleid* kreuzt nur das Gesetz der Entwicklung, welches im Ganzen, Grossen das der Selektion ist und die inferioren Typen einfach vom Wasserspiegel des Seienden verschwinden lässt.[1]) Die *Demut,* diese christliche Tugend, was will sie besagen? „Der getretene Wurm krümmt sich. So ist es klug. Er verringert damit die Wahrscheinlichkeit von neuem getreten zu werden,"[2]) voilà tout. Ähnlich wird der humanitäre Segen des Christentums verschmäht, und so steuert denn alles dem bekannten Verdammungsurteil des „Antichrist" zu: „Die christliche Kirche ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen. Ich heisse das Christentum den Einen grossen Fluch, . . . den Einen grossen Schandfleck der Menschheit."[3])

Und diese Philosophie dringt mit machtvollen Schlägen an's Herz der Gegenwart, *sie* verdunkelt den Ruhm eines Dühring und Hartmann! Nun ja, des ersteren Glorifizirung der Arbeit konnte unsere abgehetzte Kulturwelt nicht befriedigen, zumal angesichts der gegenwärtigen Arbeitsverhältnisse, welche dem modernen Pessimismus z. T. berechtigten Grund zur Entrüstung boten.[4]) Der Pessimismus aber war, wie wir sahen, ebenso unzeitgemäss. Doch jetzt dieses schauerliche Gemälde, dessen Held und in zweiter Linie Dichter Friedrich Nietzsche! Ein Mensch, Übermensch sich dünkend, greift in brünstiger Sehnsucht nach dem Unendlichen, es zu bändigen mit der Kraft seines Willens, es zu beherrschen in grenzenlosem Machtbedürfnis. Wiederum ist auf Golgatha Finsternis geworden, schwarze Gewitterwolken beschatten den öden Hügel, grelle Blitze zucken, ein Feuermeer umflutet die bleiche Gestalt am Kreuze, ein Ruchloser schleudert Steine wider das stille Haupt, das auch die Dornen-Aureole nicht schützt und aus der Tiefe schallt ein Gelächter. Wenige Monate später, und in der Zelle des Irrenhauses zu Jena dämmert ein Unglücklicher in wirren Träumen. Weltenschöpfer wähnt er zu sein, doch Geistesnacht redet aus seinen Zügen, er ist unheilbar, sein Hirn zerfällt — das ist des Antichrists Ende.

In obigen Ausführungen glauben wir durchaus nicht eine erschöpfende Charakteristik des modernen Antichristentums gegeben zu haben. Es kam uns nur darauf an, die verschiedenen Strömungen in ihrer inneren Verkettung zu schildern. Noch vieles wäre zu sagen, doch drängt es uns, in aller Kürze noch

[1]) VIII, 221 f. [2]) VIII, 65. [3]) VIII, 312 f. [4]) Vergl. *Taubert,* der Pess. u. seine Gegner. S. 33 f.

Digitized by Google

die Bedeutung zu kennzeichnen, welche diesen Erscheinungen vom christlichen Standpunkte aus beizumessen ist.

Als ein bedenkliches Symptom erscheint uns schon der Umstand, dass das Dysangelium des Unglaubens und der Christentumsfeindschaft, früher ein Privilegium des esprit fort, wie ein schlammiges Wasser bis zu den untersten Schichten der Bevölkerung durchgesickert ist und überall mehr oder weniger begeisterte Gläubige gefunden hat. Es ist ganz richtig, was *Horst Steffen* bemerkt: „Auch die Kreise, die von der Wissenschaft nichts wissen und nichts wissen wollen, treten dem Christentum feindlich entgegen. Daher ist nicht „Christentum oder Wissenschaft", sondern „christlich oder modern" die Alternative, die den Hoffnungsblick des Christen und des Theologen lähmen möchte."[1]) Und ferner: Was die Elite der modernen Geistesaristokratie auf litterarischem Gebiete geschaffen hat, was ein Gottfried Keller, Paul Heyse, Richard Voss, Spielhagen durch Romane und Novellen von bestrickendem Zauber, ein Björnsen, Ibsen, Sudermann, Hauptmann in dramatischen Schöpfungen von erstaunlicher Wucht, ein Giacomo Leopardi, Heine, Leuthold in süssen Liedern, ein Lord Byron in gewaltigen Gesängen von erschütternder Tragik der Welt gesagt, bewegt sich fast durchweg in den Rahmen des direkten oder indirekten Antichristentums. Die Koryphäen der Wissenschaft behaupten vorzugsweise die neutrale Zone der Indifferenz, und wer nicht für uns ist, ist wider uns. Welche Stellung die hervorragendsten Führer der sozialen Bewegung einnehmen, ist schlimm genug, auch wenn Besserung zu erwarten ist. Das Schmerzlichste aber ist der Anblick, dass gerade eminent edle Geister und vornehme Seelen, die den höchsten Idealen der Menschheit nachstreben, dem Christentum gleichgültig, ja antipathisch gegenüberstehen, ja dass vergeblich ein mächtiger Hunger nach wirklicher Grösse und wahrer Erlösung vorhanden ist. Vielleicht war nie eine Zeit erlösungssüchtiger als die Gegenwart, und dennoch selten eine andere ebenso religionslos!

Das alles macht es uns zur traurigen und *sehr* ernsten Gewissheit, und wer einen Funken von Glauben an geschichtliche Kräfte und einen vernünftigen Willen in der Geschichte hat, muss es bekennen: Das moderne Antichristentum ist kein vorübergehendes Feuerwerk in der Hand geschickter Künstler, vielmehr wirken *riesenhafte reale Kräfte* im Organismus der modernen Geisteswelt und treiben sie dem Atheismus entgegen. Es schweben tatsächliche Zeitbedürfnisse in der Luft, historische Forderungen

[1]) Chr. Welt 1898. S. 8.

Digitized by Google

an das Christentum oder eine religionslose Kultur, Forderungen, die sich einfach nicht abweisen lassen, wohl aber ihr Zerstörungswerk unternehmen und fortsetzen, wenn ihnen nicht genügt wird. Vielleicht kann man von der christlichen Kirche an vielen Punkten sagen: „Sit, ut non est, aut non erit“ sie werde anders als sie ist, oder sie wird zu existiren aufhören. Wenn das Christentum nicht im stande ist, die religiösen Bedürfnisse der geistigen Elite zu befriedigen, so wird es dieselbe entweder in resignirte Apathie und Ataraxie zurückstossen, oder eine immer mächtigere Rivalin neben sich aufwachsen sehen, eine Kultusgemeinde ohne Papst und Synoden, aber mit Priestern, einen Kultus vielleicht ohne Liturgie, Taufbecken und Chorrock, aber ernst, aufrichtig, gewissenhaft. „Vernunft“, die entschleierte Göttin, wird auf dem Altare thronen, „Wahrheit“ die Hostie sein, vor der die Menge niederkniet, „Nächstenliebe“ läutet das Mettenglöcklein, „Kultur“ und „Fortschritt“ sind das Ave und Gratias dieser neuen und starken Gemeinschaft. Daneben wuchern üppig die Sekten des Pessimismus und die Zirkel des Übermenschtums. Vielleicht wird es ihnen leid sein, wie einer der Ihrigen sich ausgedrückt hat, „dass nicht auch für sie dasein soll der würdige Raum (des Gotteshauses), die edle Kunst, die festliche Musik, das schöne Zusammensein derer, die Freude und Trost im Schönen und Guten suchen. Sie werden diese Enterbung doppelt schmerzlich empfinden bei den Ereignissen, wo jeder natürliche Mensch seine Zusammengehörigkeit mit der Menschheit lebhafter fühlt, dem Eintritt eines Menschen in's Dasein, seiner Aufnahme in die Gesellschaft, seiner dauernden Verbindung mit einem Gliede des anderen Geschlechtes, endlich seinem Abschied vom Leben. Aber dennoch wird ihr Fuss niemals eine Kirche betreten, so lange die Thüren zu niedrig, der Raum zu schwül ist.[1])

Was ist in dieser Notlage die Aufgabe der christlichen Kirche? Drei Antworten sind möglich: Erstens, man verstopfe die Quellen der modernen Geistesströmungen, welche bei ungehindertem Laufe das Antichristentum im Gefolge haben mussten. Dazu wäre es nötig, die geistigen, sozialen und politischen Veränderungen der letzten Jahrhunderte rückgängig zu machen, woran natürlich niemand denkt. Zweitens, man entschlösse sich, das Christentum dem Getriebe der Welt zu entreissen und unter Verzicht auf die breiten Massen des Volkes in stille Abgeschiedenheit, fern dem modernen Leben, zu flüchten. Dies

[1]) Prof. F. Vetter, Schweiz. Protbl. 1898. S. 38.

Digitized by Google

versucht dasjenige Geistesgebilde, das wir das „*antimoderne Christentum*" nannten. Eine dritte Beantwortung der Frage wird uns später beschäftigen.

(Schluss folgt.)

Der Bericht über das Apostelkonzil nach neuer Leseweise.

Von D. Th. *G. Linder*, deutschem Pfarrer in *Lausanne*.

I.

Wortlaut (nach Tischendorf) und Teilung.

Act. 14, 19 *Ἐπῆλθαν δὲ ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι, καὶ
πείσαντες τοὺς ὄχλους καὶ λιθάσαντες τὸν Παῦλον ἔσυρον ἔξω τῆς
πόλεως, νομίζοντες αὐτὸν τεθνηκέναι·*
20 *κυκλωσάντων δὲ τῶν μαθητῶν
αὐτὸν ἀναστὰς εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν. καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξῆλθεν σὺν
τῷ Βαρνάβᾳ εἰς Δέρβην·*
21 *εὐαγγελιζόμενοί τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ
μαθητεύσαντες ἱκανοὺς ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Λύστραν καὶ εἰς Ἰκόνιον
καὶ εἰς Ἀντιόχειαν,*
22 *ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν, παρα-
καλοῦντες ἐμμένειν τῇ πίστει, καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς
εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*
23 *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς
κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο
αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν.*
24 *καὶ διελθόντες τὴν Πισιδίαν
ἦλθον εἰς τὴν Παμφυλίαν,*
25 *καὶ λαλήσαντες εἰς τὴν Πέργην τὸν λόγον
κατέβησαν εἰς Ἀτταλίαν,*
26 *κἀκεῖθεν ἀπέπλευσαν εἰς Ἀντιόχειαν, ὅθεν
ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν.*
27 *παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν, ἀνήγγελλον ὅσα
ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως.*
28 *διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς.*

Act. 15, 1 *Καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς
ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ
δύνασθε σωθῆναι.*
2 *γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ
ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς, ἔταξαν ἀνα-
βαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς
τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ
ζητήματος τούτου.*
3 *οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκ-
κλησίας διήρχοντο τήν τε Φοινίκην καὶ Σαμαρίαν, ἐκδιηγούμενοι*

Digitized by Google

τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν
τοῖς ἀδελφοῖς. 4 παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ παρεδέχθη-
σαν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων,
ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν. 5 ἐξανέστησαν
δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες,
λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν
νόμον Μωϋσέως.

6 Συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ
τοῦ λόγου τούτου. 7 πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς
Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι
ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός
μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι.
8 καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα
τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν, 9 καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε
καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν. 10 νῦν οὖν
τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν
μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστά-
σαι; 11 ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σω-
θῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. 12 ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος,
καὶ ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ
θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν. 13 Μετὰ δὲ
τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων· ἄνδρες ἀδελφοί,
ἀκούσατέ μου. 14 Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς
ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. 15 καὶ
τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται·
16 μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυεὶδ
τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεστραμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω
καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, 17 ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι
τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον, καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπι-
κέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα
18 γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος. 19 διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς
ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, 20 ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι
αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς
πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. 21 Μωϋσῆς γὰρ ἐκ
γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς
συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.

22 Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ
τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν

Digitized by Google

*σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν
καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς,* [23] *γράψαντες
διὰ χειρὸς αὐτῶν· οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς
κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ
ἐθνῶν χαίρειν.* [24] *ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες
ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν, οἷς οὐ
διεστειλάμεθα,* [25] *ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμέ-
νους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρ-
νάβᾳ καὶ Παύλῳ,* [26] *ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν
ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* [27] *ἀπεστάλ-
καμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλον-
τας τὰ αὐτά.* [28] *ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν,
μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες,*
[29] *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.
ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε.*

[30] *Οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες κατῆλθον εἰς Ἀντιόχειαν, καὶ συνα-
γαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν.* [31] *ἀναγνόντες δὲ
ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει.* [32] *Ἰούδας τε καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ
προφῆται ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς
καὶ ἐπεστήριξαν·* [33] *ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ'
εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.*

[35] *Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες
καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου.*
[36] *Μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν πρὸς Βαρνάβαν Παῦλος· ἐπι-
στρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πόλιν πᾶσαν
ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν.*

II.

Erklärung.

Das Gesetz meiner Quellenscheidung für obigen Wortlaut und, cum grano salis, für die ganze Apostelgeschichte ist, ähnlich dem Gesetz der Quellenscheidung im Johannesevangelium, folgendes:

A (alt, Artikel): Die Namen der Hauptpersonen haben in *allen Casibus* den *Artikel.* (Act. 14, 19–28.)

S (sine articulo, secundär): Die Namen der Hauptpersonen haben den *Artikel einzig im Dativ.* Diese feine Nuance

Digitized by Google

des Artikelgesetzes in Act. S entspricht genau dem *Sprachgebrauch der Septuaginta!* (Act. 15, 1–36.)

Ausser A und S enthalten Act. auch noch eine, eigentümlichen Sprachcharacter aufweisende, Petrusquelle = P, die aber im vorliegenden Abschnitt nicht vorkommt, dagegen, beispielsweise, in Act. 9, 31 ff.

Die genannten Hauptmerkmale der Quellenscheidung (Artikelgesetz) sind begleitet von einer Reihe weiterer Merkmale der Sprache und der Tendenz, die aber erst in ihrer Gesamtheit gewürdigt werden können.

Schon das Artikelgesetz an sich genügt, in dem uns vorliegenden, das Apostelkonzil betreffenden, Abschnitte die Wahrnehmung zu machen: Die *secundäre* Quelle (S) tritt gerade *da* ein, *wo in Act. der Widerspruch mit Gal. beginnt,* der von einem solchen Vergleich unter den Aposteln, wie er Act. 15, 1 ff. erzählt ist, nichts weiss. — Dasselbe ist der Fall bei Act. 9, 26, *wo der Widerspruch mit Gal. beginnt,* indem Gal. eine sofortige Reise Pauli nach Jerusalem ausdrücklich bestreitet, während Act. sie behauptet. (Act. 9, 20 *τὸν Ἰησοῦν* 9, 24 *τῷ Σαύλῳ,* beide A; dagegen Act. 9, 27 *Βαρνάβας,* 9, 27 *Ἰησοῦ,* beide S.) Dagegen ist Act. 21, 17–29 (Bericht, wie Paulus ein Gelübde im Tempel übernimmt!) seinem Sprachcharakter nach durchaus A und gehört offenbar zum geschichtlichen Urbestand der Apostelgeschichte. —

Es erweist sich, dass S im Dienste einer gewissen irenisch-verwischenden Tendenz steht, und die Arbeit dieser Tendenz lässt sich an Hand meiner Quellenscheidung bis ins Einzelne nachweisen, wobei dann auch P in Betracht kommt.

Die bisherigen Lösungsversuche des Problems der Apostelgeschichte werden sich also mit den Ergebnissen meiner Quellenscheidung auseinandersetzen müssen; ich meinesteils kann keinen der bisherigen Versuche (konservative Kommentare, liberale Kommentare, Einzelausleger wie Volkmar, Spitta u. A.) als gültig anerkennen; berührt auch meine Erklärungsweise mehrfach die Volkmar'sche und habe ich von Volkmar's „Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief“ manches gelernt, so erkläre ich doch: Volkmars Erklärungsweise durch Annahme eines die *ganze Apostelgeschichte* durchdringenden einheitlichen *Vertuschungssystems* hat über das Ziel hinausgeschossen, überdies sieht sich Volkmar dabei genötigt, eine Gewalttat am Text zu verüben, indem er bei Act. 11, 30 (12, 25) den verzweifelten, durch seine Voraussetzung freilich geforderten Rat gibt, „dass man da einfach „„den Saulus““

streicht" (Paulus etc. pg. 79). Dieses Streichungsrates bedarf meine Erklärungsweise nicht, sie sieht auch *einzig* in der Interpolation durch S resp. P eine Vertuschungsarbeit, in A aber den eisernen geschichtlichen Bestand der Act., von dem aus dann die Auseinandersetzung mit den Paulusbriefen versucht werden muss und auch erfolgt.

Soweit ich bis jetzt dem D (Cantabrigiensis) -Texte von Blass und aus der von D. Hilgenfeld in Zeitschrift f. w. Theol. 1899. I. pg. 138 ff. gegebenen Herstellung des D-Textes betreffend das Apostelkonzil ersehen kann, ist der D-Text eine andere Version, trägt aber in den betreffenden Abschnitten (Act. 15, 1 ff.) denselben S-Charakter wie S in der Tischendorf'schen Ausgabe. Die mit Spannung erwartete, demnächst erscheinende, Ausgabe der ganzen Apostelgeschichte nach D durch D. Hilgenfeld wird darüber näheres Urteil erlauben.

Indem ich mein Gesetz der Quellenscheidung für Act. hiemit in seinen allgemeinsten Umrissen erst und an einem einzelnen, doch entscheidenden, Abschnitte geltend mache, sei darauf hingewiesen, wie ähnlich das Quellenscheidungsgesetz für Act. und für Joh. lautet, wie die feine Eigentümlichkeit im Artikelgesetz für *Act.* und deren Übereinstimmung mit den Septuaginta, diesen Vorbildern der urchristlichen Litteratur, für die Richtigkeit des Gesetzes günstig stimmen muss, und wie auf diese Weise Joh. und Act. — im Unterschied von den übrigen Büchern des N. T. — in Bezug auf die Erklärung ihrer jetzigen Gestalt eine besondere gemeinsame Gruppe bilden. Nachdem ich sowohl für Joh. als für Act. das eigentümliche Quellenscheidungsgesetz und für Joh. noch das Gesetz der Stoffteilung (innerste Struktur von A) gefunden habe, erwächst mir auch die Aufgabe, meine Aufstellungen, neu wie sie sind, nach allen Seiten zu verteidigen.

Kirchen-Chronik.

Am 15. Dezbr. 1898 versammelten sich in **Genf** unter Vortritt des Hrn. Pfr. *Frank Thomes*, **ehemaligem Evangelisten der Genfer Landeskirche**, eine Anzahl Geistliche und Laien, u. a. die Professoren Gaston Frommel und Barde, die HH. des Goutes, Favre, Lasserre und Necker zu einer Besprechung der kirchlichen Lage. Die hiebei gehaltenen kirchlichen Reden erschienen seither in einer Broschüre: „La situation religieuse et ecclésiastique à Genève, appel en faveur d'une solution pratique." Man beklagte insbesondere die Abhängigkeit

Digitized by Google

der Kirche vom Staate, ohne dessen Zustimmung weder Kirchengebäude noch Pfarrstellen errichtet werden können. Zudem sei die Kirche „sans base doctrinale“ und „un électorat ecclésiastique sans garanties religieuses.“ Das vielgepriesene Nebeneinanderwirken von Geistlichen verschiedener Konfession sei vielmehr rechter Erbauung hinderlich und wirke verwirrend. Durch starke Zuwanderung von Franzosen und Deutschschweizern würde die alte Genferkirche, der sie sich nicht assimiliren, isolirt und alterirt, was um so schlimmer sei, als eine starke katholische Kirche daneben bestehe. Wie soll Wandel geschaffen werden? Zu einer Freikirche würden sich die Genfer wohl nicht verstehen; auch der evangelisch-kirchliche Verein hält sich streng an die durch die verfassungsrechtliche Stellung gezogenen Schranken. Um eine kirchliche Trennung zu vermeiden, entschloss man sich deshalb zu einer Association évangélique, welche die zukünftige vom Staat unabhängige Gestaltung der Landes- und Volkskirche vorbereiten und in diesem Bestreben die Glieder aller Kirchen um sich sammeln soll, die um das Kommen des Reiches Gottes sich bemühen. Besonders sollen in dieser neuen Gruppirung auch die Laien zu ihrem Rechte kommen, die sonst in der Kirche zur Passivität verurteilt sind. Die neue Organisation wird sich an ein zu erstellendes Zentralgebäude mit einem unabhängigen Geistlichen anlehnen.

Altkatholizismus. Die internat. theol. Zeitschrift 1. Nr. 1899 bringt die Antwort der altkathol. Kommission von Rotterdam auf das Gutachten der Petersburger Kommission vom 23. August 1897. Die letztere wünschte namentlich über drei Punkte, die die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen der orthodoxen Kirche des Morgenlandes und der altkatholischen Kirche des Abendlandes erschweren, nähern Aufschluss zu erhalten. Sie betreffen das in der abendländischen Kirche dem Glaubensbekenntnis beigefügte filioque („und vom Sohne“), die Lehre von der hl. Eucharistie und die durch die Verhältnisse bedingte Fortpflanzung des Episkopates in der holländischen Kirche durch die von einem einzigen Bischof vollzogene Konsekration. Für die beiden ersten Punkte berief sich die altkatholische Kommission auf den allgemein angenommenen Grundsatz, dass eine blosse Lehrmeinung, wenn sie auch noch so alt ist, keinen verbindlichen Charakter habe, sofern sie nicht die ausdrückliche Genehmigung eines ökumenischen Konzils besitzt, oder sonst nachweislich als ökumenisch gelten kann. Nun bemühte sich der Herausgeber der intern. theol. Zeitschrift in einer Reihe von Artikeln Aussprüche der hervorragendsten Kirchenväter und Kirchenlehrer vieler Jahrhunderte zu dem Nachweis zusammenzustellen, dass es im kirchlichen Altertum keineswegs als ketzerisch galt, zu lehren, der hl. Geist gehe aus vom Vater und vom Sohne, und über die Art der Gegenwart Christi im hl. Abendmahl Auffassungen vorzutragen, die mit einer materialistischen Verwandlungslehre in direktem Widerspruche stehen. Es sei doch wohl gestattet, sich so zu äussern, wie sich ein hl. Ambrosius, ein hl. Chrysostomus, ein hl. Augustinus u. s. w. geäussert haben. Hinsichtlich der Bischofsweihen in der Utrechter Kirche wird nur wieder auf das Recht und die Pflicht, römische Anmassung zurückzuweisen, und auf die Notlage aufmerksam gemacht, wie sie die Ausserachtlassung der altkirchlichen Vorschrift notwendig hervorgebracht hatte.

Gemäss Berichterstattung von Bischof Herzog an der 25. Nationalsynode der

Digitized by Google

christkatholischen Kirche der Schweiz (25. Mai 1899 in Schönenwerd) zählt der Klerus derselben 55 Mitglieder. In sämtlichen Gemeinden gab es 796 Taufen, 2?1 Trauungen, 606 Beerdigungen und 4700 Unterrichtskinder, alles wachsende Zahlen.

Evangel. sozial. Kongress und kirchlich-soziale Konferenz, beide von Stöcker gegründet, und nach anfänglichem Widerstreit nach und nach zur Übereinstimmung gelangt, unterscheiden sich darin, dass sich der Kongress darauf beschränkt, den Zusammenhang zwischen den religiös-sittlichen und den sozialen Notständen zu untersuchen, während die Konferenz fragt: Was stellt uns dieser Zusammenhang für Aufgaben? So erstehe vor ihr das Ideal einer lebensvollen, glaubensmächtigen Kirche. Stöcker selbst drückt sich darüber so aus (D. evgl. Kztg. Nr. 23):

„Was das eigentlich „Soziale" betrifft, so ist zwischen den beiden Versammlungen kaum ein Unterschied. Beide wollen das Evangelium zur Durchdringung der sozialen Verhältnisse in Anspruch nehmen, beide das soziale Gebiet durch die Lebensmächte des Christentums friedlich und fruchtbar gestalten helfen. Wenn in Kiel gesagt ist, der Kongress wolle nicht taten, sondern raten, so will die Konferenz mehr tun als raten. Aber das sollte doch der letztern nicht zum Nachteil gereichen. Und ihre bisherigen Taten, die Begründung eines evangel. Arbeitervereins in Berlin, die Schaffung eines Volkskonversationslexikons, sowie ihre regelmässigen Veröffentlichungen, die Blätter aus der Arbeit, sowie das auf dauerndes Erscheinen berechnete Jahrbuch haben nicht nur in ihren eigenen Kreisen, sondern überall Zustimmung gefunden."

Anlässlich der Ankündigung der 4. *Versammlung der freien kirchlich-sozialen Konferenz* sagt Stöcker (D. evgl. Kztg. 8. 4. 99):

„Nirgends auf dem Boden der deutsch-evangelischen Kirche hat eine rein religiöse Bewegung auch nur annähernd einen solchen Umschwung des kirchlichen Lebens herbeigeführt, wie die christlich-soziale Bewegung in Berlin. Sie hat den religiösen Radikalismus der Millionenstadt besiegt, und den meisten Gemeinden bekenntnistreue Vertretungen geschaffen. Sie hat überall da, wo sie durchdrang, die Wahl gläubiger Geistlicher bewirkt, gegen 20000 positive Wähler auf den Plan gestellt und dadurch zur Gründung eines grossen parochialen Vereinslebens geführt. Sie hat ferner aus diesen Kreisen selbst Tausende von lebendigen Christen zu wirksamer Gemeinschaft in Bibel- Gebets- und Predigtverteilungsvereinen gesammelt und so einer Menge christlicher Bestrebungen, die ohne sie undenkbar wären, den Boden in Berlin bereitet. Sie hat, obwohl von den massgebenden Stellen gehindert und gestört, ihre kirchliche Stellung bisher siegreich behauptet. Sie hat trotz der stärksten mittelparteilichen Einflüsse von oben ihre alte Bekenntnistreue und streng biblische Richtung bewahrt. Sie steht als eine Probe kirchlich-sozialer Tätigkeit allen Missverständnissen und Verkennungen gegenüber da und beweist, dass diese Tätigkeit der Kirche und dem christlichen Volksleben Segen bringt."

Stöcker vermerkt es, dass während der *Kongress in Kiel* vom 25. und 26. Mai von höchster Stelle aus begrüsst wurde und einen offiziellen Charakter trug, sich die kurz vorangegangene freie *kirchlich soziale Konferenz* einer solchen Rücksichtnahme nicht rühmen konnte. Die Ursachen sucht er auf religiösem und kirchenpolitischem Gebiete, auf religiösem, indem die Konferenz die liberalen Elemente konsequent ausschliesse.

Digitized by Google

während der Kongress sie hege und pflege, auf kirchenpolitischem, indem besonders um des Geisteskampfes mit Rom willen, die Konferenz für die Kirche offen mehr Selbständigkeit verlange, damit aber nach oben hin beim landeskirchlichen Kirchenregiment anstosse.

Umgekehrt stellt in einem Resüme über den *10. evang. sozialen Kongress in Kiel* Naumann's „Hilfe„ den Satz voraus: „Die evangelisch soziale Weltanschauung ist heute mehr als je unkonservativ. Der Gegensatz gegen die patriarchalisch bevormundete Richtung der heutigen konservativen Richtung komme auf der ganzen Linie zum Durchbruch". *Paulsen* führte aus, dass Evangelium und Reformation darauf gerichtet seien, alle Volksglieder mündig zu machen. Nicht ohne grosse Beschämung habe er von dem Beifall gelesen, den im preussischen Abgeordnetenhaus der Gedanke gefunden habe, das Volk lerne zu viel. Fabrikbesitzer *Freese* legte dar, wie wir heute von der monarchischen Verfassung unserer Fabriken zur konstitutionellen übergehen und neben dem Unternehmer der Arbeiterausschuss und die Fabrikordnung treten müssen. Besonders energisch aber wurden an diesem Kongress durch *Ad. Wagner* und *Naumann* die Notwendigkeit einer Verbindung des Nationalen mit dem Sozialen betont.

Am *Ostermontag* versammelte sich der **Schweiz. Arbeiterbund** in Luzern. Er erklärte es hiebei als seine Pflicht, für eine einheitliche umfassende gewerbliche Organisation aller Berufe der Schweiz zu wirken. Sobald der schweiz. Gewerkschaftsbund in seine Berufsverbände und Vereine sich auf parteipolitisch und relegiös neutralen Boden stellen, sollen alle Berufsverbände zum Anschluss an den Gewerkschaftsbund eingeladen werden. *Greulich* votirt hiebei u. a.: „Hinaus zuerst mit der blöden und öden Kulturkämpferei."

Übrigens hält die Befürchtung vor, nicht die Sozialdemokraten werden es sein, die bei einer „Neutralisirung" des Gewerkschaftsbundes etwas riskiren, sondern die nichtsozialistische Observanz werde die Rechnung über diese unzweifelhafte Machtverstärkung der Arbeiterpartei in wirtschaftlichen Fragen, also in allen Fragen der Lohn- und Streikbewegung, zu bezahlen haben. Die Mehrheit werde die Minderheit eben assimiliren. Der Idee von der Neutralisirung der Arbeiterberufsgenossenschaften hafte ein Grundirrtum an, indem die wirtschaftliche und allgemein politische Seite der Arbeiterfrage eben in der Hauptsache eins und dasselbe sei.

Die Hoffnung, durch Gewinnung auch der organisirten Katholiken eine religiöse Neutralität zu erzielen, hält *Fürholz* in Solothurn für eine Utopie. Er erinnert in der Arbeiterstimme an die Lehren der katholischen Kirche über den Sozialismus, insbesondere auch an die Erlasse des Oberhauptes der Kirche. Die Encyklika „Quod Apostolici muneris" vom 28. Dez. 1878 redet von der „totbringenden Seuche, welche die innersten Glieder der menschlichen Gesellschaft durchdringt", von der Partei jener Menschen, welche mit verschiedenen und fast barbarischen Namen Sozialisten, Kommunisten oder Nihilisten genannt werden"; „die länger nicht mehr durch das Dunkel verborgener Zusammenkünfte sich zu schützen suchen, sondern öffentlich und keck hervortreten, um ihren schon längst gehegten Plan, die Fundammente jedweder bürgerlichen Gesellschaft umzustossen, zur Ausführung zu bringen. Es sind jene nämlich, welche, wie das Wort Gottes sagt, das Fleisch beflecken, die Obrigkeit verachten und die Würde lästern. Nichts von allem dem, was nach göttlichem und

Digitized by Google

menschlichem Rechte zur Wohlfahrt und zum Schmucke des Lebens weise geordnet ist, lassen sie unberührt und unverletzt".

Leo XIII. weist auch gelegentlich darauf hin, wie sein Vorgänger Pius IX., die nämliche Auffassung vertrat.

In der Encyklika „Diuturnum illud" vom 29. Sept. 1881 schreibt Leo XIII:

Jener Häresie (der Reformation) entstammte im vorigen Jahrhundert eine fälschlich sogenannte Philosophie und das sogenannte moderne Recht, sowie die Volkssouveränität und eine alles Mass überschreitende Zügellosigkeit, worin allein viele das Mass der Freiheit sehen. Von hier war nur noch ein Schritt zu den verderblichen Irrtümern des Kommunismus, des Sozialimus und Nihilismus, diesen entsetzlichen Vorzeichen und nahezu Todesboten der bürgerlichen Gesellschaft. Und dennoch sind es viele, welche die Wirkung so zahlreicher Übel immer noch auszureiten bemüht sind und unter dem Vorwande, für das Volkswohl zu arbeiten, das verderbliche Feuer nur noch mehr angefacht haben. Deswegen müssen Wir bekennen, dass die römischen Päbste dem Gemeinwesen treffliche Dienste dadurch geleistet haben, dass sie immer Sorge trugen, die unruhigen und stets gährenden Geister der Neuerer zu brechen und wiederholt zu erinnern, wie gefährlich diese auch für die bürgerliche Gesellschaft sind".

Ähnlich äussert sich der Pabst in den Encykliken „Auspicato concessum est" 17. Sept. 1882 und „Humanum genus" vom 20. Apr. 1884.

Zu der bekannten Encyklika „Rerum novarum" über die Arbeiterfrage vom 15. Mai 1891 hat Leo angesichts der Fortschritte, die der Sozialismus besonders in Organisation und Zusammenschluss gemacht, bereits etwas leiser treten gelernt. Das Problem wird in dieser Encyklika also fixirt:

„Die Streitfrage ist ohne Zweifel schwierig und voller Gefahren: schwierig, weil Recht und Pflicht im gegenseitigen Verhältnis von Reichen und Besitzlosen, von Kapital und Arbeit abzumessen, in der Tat keine geringe Aufgabe ist und voller Gefahren, weil eine wühlerische Partei nur allzu geschickt das Urteil des Volkes irreführt, um Aufregung und Empörungsgeist unter den unzufriedenen Massen zu verbreiten".

Der bedeutendste Schüler von K. Marx Dr. *E. Bernstein* in London hat ein Buch veröffentlicht: **Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie** (Dietz, Stuttgart, 1899). Er führt darin aus:

1. Die materialistische Geschichtsauffassung betone zwar richtig, dass durch die wirtschaftliche Unterlage die geistigen Strömungen stark bedingt werden aber irre, wenn aus wirtschaftlicher auch eine vollständige Änderung des geistigen moralistischen Status der Menschen erwartet werde.

2. Die von Hegel übernommene Auffassung, dass alles, wenn es sich auslebe, ins Gegenteil umschlage, also auch Kapitalismus in Sozialismus, sei nicht allgemein gültig.

3. Überschätzt werde der (von Blanqui übernommene) Revolutionsgedanke. Das Proletariat wird mit Änderung der Wirtschaftsordnung nicht auf einmal für die Gewalt befähigt. Hier werden überhaupt zwei unvereinbare Instanzen, Revolution und Organisation miteinander verquickt.

4. Die Marx'sche Werttheorie, dass bei erhöhtem Mehrwert der Massen-Mehrarbeit zu Gunsten der Bevorzugten geringere Löhne entstehen müssten, ist unhaltbar.

Digitized by Google

5. Von einem täglich vor unsern Augen sich vollziehenden Zusammenbruch der kapitalistischen Prouktionsweise kann überhaupt nicht geredet werden, sobald man die Statistik beachtet. Der Kapitalismus wächst, indem sich die Ziffer der Kapitalisten erweitert.

6. Es ist nicht wahr, dass der Grossbetrieb unterschiedslos den Kleinbetrieb ruinirt. Er kommt mehr neben ihm auf, als dass er ihn aufsaugt. Bevor der Sozialismus möglich sein kann, müssen wir eine Nation von Demokraten erziehen.

7. Die Hoffnung auf einen Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft durch allgemeine Geschäftsstockungen muss aufgegeben werden. Es scheint, dass durch den Weltverkehr und die Ausbildung des Kreditsystems örtliche Schwankungen stets überwunden werden können.

8. Eine einheitlich proletarische Masse gibt es nicht. Der Feinmechaniker und der Kohlenzieher haben, sobald der politische Freiheitsdruck von ihnen genommen ist, verschiedene Interessen. Die industrielle Bevölkerung ist noch in Minderheit. In den Berufen Deutschlands, deren Arbeiterschaft 6 166 000 Köpfe repräsentirt, gab es 1897 erst 420 000 gewerkschaftlich organisirte Arbeiter.

9. Das Privatunternehmertum (oder die monarchische Leitung) erweist sich in komplizirten modernen Grossbetrieben als Notwendigkeit, auch im grossen modernen Staat. Mehr Zukunft als Produktions- haben Einkaufs- und Landwirtschaftsgenossenschaften.

10. Nicht Diktatur des Proletariates, sondern Durchdringung der Staats- und Betriebskörper mit demokratischer Gesinnung ist das Ziel einer mit der Wirklichkeit rechnenden Proletarierpolitik. Man tut gut, so lange der Feudalismus noch obenauf ist, mit Kriegserklärungen gegen den Liberalismus' etwas Mass zu halten.

11. Der Satz des komunistischen Manifestes „Der Proletarier hat kein Vaterland“, hat heute schon seine Wahrheit zum grossen Teil eingebüsst. Die soziale Partei müsste, wenn sie einmal führen wollte, ihre Befähigung zur leitenden Partei dadurch zu bekräftigen haben, dass sie sich der Aufgabe gewachsen zeigte, Klassen- und nationales Interesse gleich entschieden wahrzunehmen.

§ 20 der Freiburger Staatsverfassung lautet: Les dépenses faites par la caisse de l'Etat pour le culte de l'instr. publ., en sus des fondations existantes, seront équitablement réparties entre les deux communions, en prenant pour le base le chiffre de la population indigène de chacune d'elles. In der Herbstsession des Grossen Rates verlangte nun Herr *Lutz* hauptsächlich mit Rücksicht auf die Lehrer des Murtenbietes, dass den reformirten jungen Leuten zu ihrer höhern oder pädagogischen Ausbildung Stipendien zu anderweitiger Ausbildung aus einem vom Staate zu errichtenden Fond verabfolgt werden sollen. Denn sowol die Hochschule als das Seminar Hauterive trügen einen ausgesprochen katholischen Charakter. Lutz machte für seine Motion nur 8 Stimmen, nachdem Python, unwahrscheinlich genug, versichert hatte, man sei, wie bisher, so auch fortan zum Entgegenkommen gegen die Protestanten bereit; im Seminar wolle man diesen alle mögliche Rücksicht tragen und an der (den Benediktinern mit Haut und Haar verschriebenen) Hochschule können Reformirte ganz wohl an einzelnen Fakultäten studiren, wie solches auch bereits geschehe.

Von Herrn **Schell**, geb. 1848, seil 1891 Prof. der Theologie in *Würzburg*, wurde

Digitized by Google

am 15. Dez. 1898 durch die römische Indexkongregation, der übrigens nur Disziplinargewalt, nicht Lehrautorität zukommt, Widerruf seiner Schriften gefordert, weil sie angeblich gegen das katholische Dogma verstossen. Schell unterwarf sich am 4. März 1899. Freilich hat er damit seinen kirchlichen Obern noch nicht völlig Genüge getan, denn es ist den norddeutschen katholischen Theologiestudenten verboten worden, Schell's Vorlesungen fernerhin zu besuchen. Wie weitreichend die Absichten der Römischen gegen die Lehrfreiheit der Universitäten sind, ergibt sich aus dem Erlass, den die 8 Bischöfe und Erzbischöfe *Baierns* unterm 12. April von *Freising* aus an den bairischen Klerus richten. Sie befinden:

1) Die Kirche und ihr von Gott bestelltes Lehramt, nicht aber ein einzelner Gelehrter, hat darüber zu entscheiden, was katholische Wahrheit ist, oder was derselben widersprechend ist.

2) Alle wahrhaft guten Katholiken, um so mehr alle Priester, müssen den Entscheidungen der Kirche vollen und innerlichen Gehorsam leisten und eifrig darüber wachen, dass sie nicht in jene feinen Schlingen verstrikt werden, welche man gerade jetzt gegen den wahren Glauben und den wahrhaft kath. Geist bereitet.

3) Die kath. Kirche verwirft nicht die Wissenschaft, sondern den Irrtum; sie verdammt keineswegs die Freiheit einer gesunden und richtigen Forschung, aber sie verwirft die zügellose Forschung, welche sogar die ewigen Wahrheiten unter dem Vorwande des „Fortschrittes“ entstellen oder korrigiren möchte.

4) Die Wahrheit, wie sie die kath. Kirche lehrt, ist allgemein und göttlich; es wäre darum eine thörichte Anmassung, der kath. Wissenschaft einen nationalen Charakter beilegen zu wollen.

5) Die bairischen Oberhirten erklären ebenso mit aller Entschiedenheit, dass die Erziehung des kath. Klerus Sache der Kirche ist, und die Erzbischöfe und Bischöfe Baierns stets mit allem Eifer bemüht sein werden, diese wichtige Aufgabe im Sinne der Kirche und nach ihren Vorschriften zu erfüllen. Der Presse jedoch steht kein Urteil über diese kirchlichen Angelegenheiten zu, noch viel weniger kann derselben eine Einflussnahme auf den Vollzug dieser oberhirtlichen Amtspflicht zugestanden werden.

6) Es ist gewiss keinem verwehrt, die Aufmerksamkeit der berufenen Wächter des Glaubens und Displizin auf dringende Zeitbedürfnisse hinzulenken; nur muss dies in der durch den kirchlichen Geist gebotenen Form und Bescheidenheit geschehen. Politische Organe und vollends kircheinfeindliche Zeitungen sind sicher nicht der Platz hiefür.

Das deutsche Ministerium des Innern hat im März eine allgemeine Verfügung betreffend die Bewahrung minderjähriger *weiblicher Personen vor unsittlichem Lebenswandel* erlassen. Es bebemerkt darin, dass in vielen Fällen, besonders in den Städten, Mädchen schon in einem so jugendlichen Alter der gewerbsmässigen Unzucht verfallen, dass eine alsbald einsetzende geordnete Erziehungstätigkeit noch bessernd auf sie einwirken und sie zu einem sittlichen Lebenswandel zurückführen kann. Die Vormundschaftsgerichte, deren Sache es ist, in solchen Fällen tatkräftig einzuschreiten, bedürfen der Unterstützung der Polizeibehörden. Deshalb weist das Ministerium die Polizeiverwaltungen an, in allen Fällen, in denen Minderjährige der gewerbsmässigen Unzucht verdächtig sind und eine an die Eltern oder Vormünder zu richtende Aufforderung,

Digitized by Google

dem unsittlichen Treiben Einhalt zu tun, ohne Erfolg bleibt, dem Vormundschaftsgericht Anzeige zu machen. Werden Kinder unter 12 Jahren wegen liederlichen Umhertreibens aufgegriffen, so ist beim Vorliegen einer strafbaren Handlung der Antrag auf Zwangserziehung zu stellen. Wenn Personen von 12—18 Jahren der gewerbsmässigen Unzucht verdächtig sind und ihr Treiben eine strafbare Handlung darstellen könnte, ist der Staatsanwaltschaft Anzeige zu machen, um eine Bestrafung oder Ueberweisung zur Zwangserziehung herbeizuführen. Die Vormundschaftsgerichte haben die von der Staatsanwaltschaft überwiesenen Fälle gründlich und schleunig zu prüfen und ergibt sich's, dass den Eltern die Vormundschaft abzusprechen ist, mit der Kommunalverwaltung wegen Übernahme des Mädchens in Waisenpflege in Verbindung zu treten.

In **England** sind etwa 8000 Dörfer, in welchen die Vertreter der freien Kirche in Erziehungsangelegenheiten kaum etwas zu sagen haben. Der unbeschränkte Einfluss ist hier in den Händen solcher Geistlichen, welche die Lehre von der Messe und dem Beichtstuhl ausbreiten. Auch Kinder der freien Kirche werden in den Schulen an Hand des kirchlichen Katechismus unterrichtet, der von der Nichtzugehörigkeit zur Staatskirche als von einer Sünde, von Dissentern als von Ketzern redet, die darum nicht exkommunizirt werden, weil das Gesetz des Landes über dem viel heilsamern Gesetz der Kirche stehe.

Bücherschau.

Licht und Heil. 71 Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres zumeist über freie evangelische Schriftworte von *D. W. Faber*, königl. Hof- und Domprediger, Magdeburg. Creutz'sche Verlagshandlung (R. & M. Kretschmann) 1896. S. 482 gr. 8°. und im gleichen Verlag von demselben Verfasser:

Jerusalem und Vineta, Predigten über freie apostolische Schriftworte, 2. Aufl. 1897. S. 423 gr. 8°.

Wer lernen will, das Schriftwort in ebenso ungezwungener wie anregender und tiefgründender Weise in die Sprache und den Gedankenkreis unserer so verwöhnten Gegenwart zu übersetzen, der gehe bei Faber in die Schule. Seine doch recht gebildeten Zuhörerkreise merken es wohl kaum, wie sorgfältig diese geistige Kost präparirt ist. Alles kommt so natürlich, gibt sich so von selbst und ist, wenige durch die Umgebung bedingte Einlagen abgerechnet, so schlichte biblische Predigt, dass sie wie drüben so hüben vom Rhein die feinste und die einfachste Zuhörerschaft erbauen kann.

Die Geschichte Jesu. Erzählt von *D. Paul Wilh. Schmidt,* Prof. in Basel. Freiburg i. B. bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1899. S. 175. M. 3. —

Die Erzählung ist einfach, schlicht und doch überaus anregend, ohne gelehrtes Beiwerk und doch die Frucht einer bis in die Konsequenzen vordringenden Gelehrsamkeit, pietätvoll und doch nichts verschweigend, was eine Geschichte

Digitized by Google

sagen muss. Zwar ist sie bei aller Klarheit der Schreibweise nicht so einfach zu lesen, wie man es schon Wort haben wollte, aber wer auf 175 Seiten Erzählung die wichtigste Epoche der Weltgeschichte so beisammen findet, dass nichts wesentliches, was alte und neue Forschung zeitigte, dabei übergangen ist, der braucht sich nicht zu beklagen, wenn es ihm nicht immer so leicht eingeht wie die in Renan'schem Romanstil geschriebene gleichnamige Geschichte. Die vielen Titel im Buche greifen eher störend in den Fluss der Erzählung ein, so zutreffend dieselben auch gewählt sind. Eine Tabelle über die literarische und politische Bewegung in Palästina von 621 bis zur christlichen Aera von Prof. D. *Karl Marti* als Erläuterung der beiden einleitenden Kapitel der „Geschichte Jesu" bildet eine willkommene Beigabe zu derselben.

Am 31. Aug. bis 4. Sept. 1897 fand in Stockholm **der erste religionswissenschaftliche Kongress** statt. Von den daselbst gehaltenen Vorträgen liegen uns folgende vor, die im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B. erschienen und um ihrer orientirenden Kürze willen aller Beachtung wert sind:

Die Religion und die soziale Entwickelung. Vortrag von *Nathan Söderblom*, Pfarrer der schwed. Gemeinde in Paris. 96 S. gr. 8°. M. 1. 60.

Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. Vortrag von D. *S A. Fries*, erstem Sekretär des Kongresses. Aus dem Schwedischen übersetzt von Dr. *G. Sterzel*, Pfarrer in Stockholm. 40 S.

Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. Vortrag von *Arnold Meyer*, lic. theol., Prof. in Bonn. 94 S.

Israels Propheten als Träger der Offenbarung. Vortrag von Dr. theol. *S. Michelet*, Prof. der Theologie an der Universität Christiania. Aus dem Norwegischen übersetzt. 40 S. gr. 8°. M. – .60.

Jesus und die Religionsgeschichte. Vortrag von Lic. th. *H. Martensen Larsen*, Pfarrer zu Vejlby bei Aarhus in Dänemark. Uebersetzt von Dr. *G. Sterzel*, Pfarrer in Stockholm. 32 S. M.—.60.

Ebenfalls im Verlag von *C. B. Mohr (Paul Siebeck)* sind folgende Schriften erschienen:

Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Habilitationsvorlesung von Lic. *Alfred Bertholet*, Privatdozenten an der Universität zu Basel. 1896. 28 S. gr. 8°. 80 Pfg.

Die Entstehung des alten Testaments. Rede zur Rektoratsfeier des Jahres 1896 und zur Einweihung der neuen Basler Universitätsbibliothek am 6. November gehalten von *B. Duhm.* 31 S. gr. 8°. 60 Pfg.

Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Von *D. G. Wildeboer*, Professor der Theologie in Groningen. 44 S. gr. 8°. 80 Pfg.

Paulus als Heidenmissionar. Ein Vortrag von Lic. *P. Wernle*, Privatdocent der Theologie in Basel. 1899. 36 S. gr. 8°.

Richard Rothe. Gedächtnisrede gehalten zur Feier des hundertsten Geburtstages von Dr. *Ernst Troeltsch*, z. Z. Dekan der theol. Fakultät zu Heidelberg. 1899. 43 S. gr. 8°. 80 Pfg.

Richard Rothe als akademischer Lehrer. Vortrag von *Heinrich Bauer*, Pfr. in Frankfurt a. M. 1899. 39 S. gr. 8°. 75 Pfg.

Zu Jesaja 53. Ein Erklärungsversuch von Lic. *Alfred Bertholet*, Privatdocent der Theologie in Basel. 1899. 32 S. gr. 8°. 75 Pfg.

Digitized by Google

Das Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre.

Kapitels-Vortrag

von *H. Kutter*, Pfarrer in Neumünster-Zürich.

Hochgeehrter Herr Präsident!
Hochgeehrte Herren Kollegen!

Wenn auf allen Gebieten menschlicher Geistesarbeit die Anfänge grundlegende Bedeutung haben, so wird dies auch auf unserem Gebiete, dem des christlichen Glaubens, der Fall sein. Die Frage ist nur die, was wir als den Anfang unseres gegenwärtigen Christentums verstehen wollen. Es ist eine in allen Richtungen innerhalb des Christentums als selbstverständlich zugegebenes und gehandhabtes Verfahren, hiefür die klassischen Urkunden, die uns in den Blättern des neuen Testamentes überüberliefert sind, geltend zu machen. In Wirklichkeit aber finden wir uns alle nur schlecht und nicht ohne prinzipielle Vergewaltigung der heiligen Texte in dem Spiegelbilde wieder, das uns aus ihnen als das Leben, Glauben und Hoffen der ersten christlichen Gemeinden entgegenstrahlt. Es ist in der Tat nicht das apostolische Christentum, welches die Art und Weise und das Mass des unsrigen bestimmt, vielmehr besteht das letztere in einer sehr bedeutsamen Reduktion auf besondere Bedürfnisse im Gegensatz zu der unerschöpflichen Fülle der urchristlichen Gesichtspunkte, und bedarf deshalb der Zurückführung auf einen Ursprung, der wesentlich schon die Motive zur Richtschnur seiner Gestaltung angenommen, von denen unsere Frömmigkeit sich noch leiten lässt. Es wird diese Behauptung sofort an Deutlichkeit gewinnen, wenn wir uns den Tatbestand unsers modernen Christentums mit wenigen Strichen vergegenwärtigen. Der Ruhm, den wir demselben so gerne angedeihen lassen, besteht besonders darin, dass es sich alle Bildungskreise der menschlichen Gesellschaft, alle Wissenschaft und Kunst als im tiefsten Grunde von seiner eigenen Wurzel getragene Früchte des menschlichen Geistes aneignen darf. Nur die rohen Ausbrüche tierischer Sinnlichkeit gelten uns noch als letzte Ueberreste eines vorchristlichen Zustandes, die aber nicht verfehlen werden, sich mit der Zeit der Gesittung des Christentums immer mehr zu unterwerfen. Von jener schroffen Abwendung des urchristlichen Lebens von allem

Digitized by Google

Heidnischen, von jener ausserordentlichen Wertung der verschiedenen Kreise des Lebens, wie sie uns auf jeder Seite des neuen Testamentes entgegentritt, wissen wir nichts mehr. Kaum dass sie noch als gehässige Versuche der Unduldsamkeit dann und wann — ungeschickt genug — in einer jener unbesonnenen sog. Selbstbesinnungen, welche Zustände und Stimmungen des Urchristentums mit Gewalt ins moderne Leben einführen möchten, vorkommt. Also dort eine klare und scharfe Abschliessung gegen alles, was sich ausserhalb der christlichen Gemeinde bewegt, hier das oft krankhafte, immer aber ehrenwerte Bestreben, alles was irgendwie menschlich und sittlich heisst, für das Christentum selbst in Anspruch zu nehmen. Wie sollten wir es da im Ernste versuchen wollen, die Superlative der einen Weltanschauung in die Betrachtungsweise relativer Schätzung der Dinge, wie sie der andern eignet, hinüberzuführen? Entspringt nicht vielleicht gerade aus dieser Verschiedenheit der Totalauffassung jene bekannte und von uns allen oft so drückend empfundene Verlegenheit in der Anwendung der biblischen Texte auf die Gegenwart?

Müssen wir also darauf verzichten, die biblischen Urkunden zum genauen Fundamente unserer modernen christlichen Weltanschauung zu machen in dem Sinne, dass der Grundriss der letzteren wirklich für dieses Fundament zugeschnitten und nicht vielmehr bloss auf dasselbe auf irgend eine Weise aufgesetzt worden ist — wobei wir immer noch von einer biblischen Grundlage reden dürfen, weil wir die Abweichungen der fundamentalen Dimensionen von denen des Baues selbst nicht beachten — so liegt uns umsomehr die Pflicht ob, uns nach einer Grundlage unseres Christentums umzusehen, die auch nach Plan und Charakter sich harmonisch zum Aufbau fügt, jene unterste Mauer gleichsam, in welcher sich der Grundriss des Ganzen zuerst Ausdruck gibt.

Wenn ich hiefür die Zeit eines Clemens von Alexandrien und als vornehmsten Gewährsmann diesen Kirchenvater selbst in Anspruch nehme, so ist es natürlich meine Pflicht, Ihnen durch eine summarische Entwicklung seiner Gedankenwelt die Berechtigung meiner Aussage unmittelbar zu demonstriren. Vorher aber dürfen wir es uns nicht versagen, die Zeit, in welcher Clemens lebte, die geistige Atmosphäre, in welcher er atmete, und seine eigenen Haupteigentümlichkeiten wenigstens anzudeuten.

Es war mit einem Worte die Zeit der wiedererstarkten Philosophie auf heidnischem Boden. Der Skepticismus hatte seine Hauptrolle definitiv ausgespielt. Dafür war die Wiedererneuerung der pythagoräischen, stoischen und platonischen Gedanken-

Digitized by Google

kreise, die der Spekulation in intellektueller und sittlicher Beziehung so reiche Aufgaben gestellt, in den edelsten Geistern wieder wach geworden. Clemens ist ganz und gar in dieser Luft aufgewachsen. Bis in sein höchstes Alter ist ihm die Erinnerung an seine philosophischen Studien rege geblieben, und in seinen Büchern löst in reicher, ja staunenswerter Fülle eine philosophische Maxime oder Reminiscenz die andere ab. Was lag da näher, als das Bestreben, diesem philosophischen Zeitalter auch das Christentum zu empfehlen als eine wo möglich noch reifere Ausgestaltung des sittlichen Menscheitsbestrebens, was lag näher, als die Vergleichung der christlichen Gedanken mit den philsophischen und die Versuche, in angestrengter Denkarbeit durch den Hinweis auf die überlegene Geistestat des Christentums der Philosophie den Rang abzulaufen? Die Apologeten hatten hierin schon vorgearbeitet. Allein gerade die Vergleichung dieser ersten christlichen Denker mit Clemens lässt die prinzipielle Verschiedenheit beider Gruppen nicht verkennen. Die Apologeten dachten nie an etwas anderes, wenn sie ihre beredten Apostrophen an die heidnischen Gegner richteten, als an die unmittelbare Aussage ihres christlichen Glaubens selbst. Ihr wissenschaftlicher Beweis war unmittelbar auch das Bekenntnis ihres Glaubens. So stehen sie bei aller Betonung der Vernünftigkeit ihres Glaubens von vornherein in einem prinzipiellen Gegensatze zu den Philosophen, die sie auch nie anders als mit bitterem Hohne behandeln. Die Vernünftigkeit des Christentums sollte hier nicht eine Empfehlung für die Philosophen sein, sondern im Gegenteil die Unvernünftigkeit der philosophischen Systeme in um so helleres Licht setzen und den starren Widerstand derselben nur um so mehr dem verdienten Gerichte preisgeben. Die Apologeten sind sich trotz all ihrer philosophischen Allüren bewusst, in einem noch an der urchristlichen Position des Christentums orientirten Gegensatz zu allem Heidnischen, mag es nun mehr oder weniger vernünftig gewesen sein, zu stehen. Die Vernunft ist eben das Christentum — es gibt gar keine Vernunft, die diesen Namen ernstlich verdienen würde, als die im Glauben an Jesum Christum, die geoffenbarte Vernunft Gottes selbst, bestehende, und wenn schon im Heidentume Strahlen dieses Logos aufleuchten, so dürfen sich die Heiden diese Vernunftäusserungen nicht anrechnen, da diese lediglich nichts anderes sind, als die Offenbarungen des im Christentum erschienenen Logos selbst. In diesem Lichte sollen die Heiden erkennen, wie vernunftlos ihre gesamte eigene Gedankenarbeit ist.

Das ist noch eine durchaus radikale Stellung, eine urchristliche Stimmung dem Heidentum gegenüber, wenn sie schon durch

Digitized by Google

die Betonung der Christlichkeit der Vernunft in Gefahr stand, schliesslich in ihr Gegenteil umzuschlagen und die Vernünftigkeit des Christentums zu behaupten.

Das ist aber gerade die Stellung, welche wir für Clemens in Anspruch nehmen müssen. Es gibt zwar Sätze genug, worin er ganz auf die Weise der Apologeten den spezifischen Unterschied des Christentums von der Philosophie hevorhebt. Allein gerade in ihnen zeigt sich auch die charakteristische Verschiebung, von welcher wir reden wollen, am deutlichsten, schliesslich nicht zum Nachteile des Clemens, wie wenig ihm dies auch zum Vorzug angerechnet werden darf. Spricht nämlich Clemens von dem Spezifischen des Christentums im Unterschiede von der Philosophie, so weiss er nichts anderes hervorzuheben, als die historische Erscheinung des Logos, ein schlechterdings für das Heidentum unverständliches Faktum. Es fehlt nicht an Stellen, worin er gerade die sog. *οἰκονομία* Gottes als Stein des Anstosses dem philosophischen Heidentum gegenüber stellt. So sagt er korrekt paulinisch: *Ἤδη δὲ καὶ ἡ οἰκονομία πᾶσα ἡ περὶ τὸν κύριον προφητευθεῖσα παραβολὴ ὡς ἀληθῶς τοῖς μὴ τὴν ἀλήθειαν ἐγνωκόσιν φαίνεται.*[1]) Aber solche und ähnliche Stellen, die alle das spezifische Ereignis des Christentums in ihrer Erkenntnis aufbewahrt haben, nehmen sich bei Clemens nur wie erratische Blöcke aus. Clemens weiss mit ihnen nichts anzufangen. Kaum ist er bis zu der klaren Position hindurchgedrungen, dass die Differenz zwischen Christentum und Heidentum in dem historischen Faktum der Person Jesu bestehe, so lässt er sie auch schon wieder fallen, und am wenigsten zeigt sich bei ihm das Bestreben oder auch nur das Verständnis dafür, in dieser historischen Position seine Stellung für die dogmatische Auseinandersetzung mit der Philosophie zu nehmen. Es zeigt sich schon bei Clemens die auch bei allen späteren wiederkehrende Erscheinung, dass die Hauptbedeutung ihrer Argumentation nicht in ihrer philosophischen Beweisführung liegt, sondern in dem Bestreben, dieselbe an die irrationale Grösse des erschienenen Christus anzuknüpfen. Gelingt dies auch nie — und in der Tat, wo wäre es schon gelungen — so ist doch wenigstens auf die zentrale Bedeutung der geschichtlichen Erscheinung gerade in diesem vergeblichen Ringen um die Erschliessung ihres Inhaltes immer wieder hingewiesen, bis die Zeit erfüllt ist, wo dieses geschichtliche Faktum wieder selbständig in seiner alle Philosophie sprengenden, ursprünglichen Bedeutung hervorbricht. So mussten — um dies hier zu erwähnen — die

[1]) Migne Patrol. graec. VIII S. 848 C.

Digitized by Google

Scholastiker sich umsonst an den Härten der geschichtlichen Tatsache der Person Jesu abmühen, um damit jene eminente Wahrheit aufzubewahren, wie sie in der Reformation wieder hervorgebrochen ist, dass in der Tat auf Jesus Christus alles ankomme.

Ganz ähnlich Clemens. Das Christentum steht ihm schon als abgeschlossene historische Grösse gegenüber. Er spricht nicht mehr aus jenem einheitlichen Impulse heraus, wie die Apologeten oder ein Tertullian, dessen klassischer Grobheit man doch immer noch die Geschlossenheit einer selbstbewussten Stellung abfühlt, sondern sein Gesichtskreis ist auf das fast unübersehbare Feld menschlicher Geistesarbeit überhaupt gerichtet, auf welchem ihm das Christentum nur wie ein, wenn auch wichtigster Teil des Gesamten erscheinen will. Konservative und im höchsten Grade freisinnige Interessen halten sich bei ihm das merkwürdigste Gegengewicht. Auf der einen Seite bewahrt er reiner als die Apologeten die Geschichtsbedeutung des Christentums auf, auf der andern ist er mehr als sie bemüht, dieselbe einem philosophischen Systeme dienstbar zu machen. Aber gerade aus diesem Grunde dringt er zu keiner geschlossenen Weltanschauung. Zwischen den Fugen seiner, bei allen zeitgenössischen Philosophen zu Lehen getragenen, Sätze quillt immer wieder die alle systematische Konsequenz sprengende Geschichtlichkeit und geschichtliche Fundamentirung des Glaubens hervor, so dass von einer einigermassen befriedigenden christlichen Philosophie nicht die Rede sein kann und gerade das Moment, welchem Clemens doch die höchste Tragweite für seine Spekulation abgewinnen will, die Person Christi selbst, sich als das höchste Hindernis für die klugerdachten Sätze seines zuversichtlichen Baues erweist.

Nichtsdestoweniger ist die dem ursprünglichen Christentum fremde philosophische Tendenz des Clemens offenbar. Mag er noch so wenig im Stande sein, die christlichen Heilstatsachen in spekulative Sätze umzudeuten — uns interessirt hier nur seine Absicht, dies zu tun. Damit war zum ersten mal innerhalb der christlichen Kirche eine ganz neue Situation geschaffen. Die Überlieferung des christlichen Glaubens selbst, sonst an das mehr zufällige Bekenntnis dieses oder jenes begeisterten Lehrers gebunden, musste es sich nun gefallen lassen, als ein abgeschlossenes, in sich selbst ruhendes Wissensgebiet behandelt zu werden, aus welchem der christlishe Lehrer erst die rechte Auswahl zu treffen, fundamentale Bestandteile von weniger wesentlichen zu unterscheiden hatte. Die verhängnisvollste Massregel, die es überhaupt in unserer Frage geben kann, wird von Clemens als etwas ganz selbst-

Digitized by Google

verständliches getroffen: Indem er die Wissenden, die Gnostiker, wie er die vollkommenen Christen nannte, allein fähig erachtete, den innern Gehalt des Christentums zu verstehen und in sich aufzunehmen, schied er von ihnen die Menge der blos Gläubigen, die Pistiker, denen er das mehr oder weniger verstandene Gebiet der kirchlichen Sitte zuwies. Und nun geschah, was wir noch heute als die beklagenswerteste Missdeutung des Christentums ansehen müssen: dem christlichen Glauben wurde die Selbstentfaltung seines eigenen immanenten Prinzips verwehrt zu Gunsten einer willkürlichen philosophischen Doktrin, die die Triebe des Glaubens in eine völlig fremde Bahn wiesen und dem formalen Geschicke der menschlichen Vernunft untertan machten, — das Gegenteil also von dem, was der Apostel gemeint, wenn er von einer Unterwerfung der Vernunft unter den Gehorsam Christi gesprochen. Clemens freilich dachte am wenigsten daran, das Christentum zu schwächen oder gar zu verfälschen. Er bewahrte für seine eigene Person eine spezifische Schätzung desselben und hatte sich zu einer persönlichen Erfassung des christlichen Heilsgutes emporgearbeitet, wie eine Menge schöner, pathologisch gefärbter Stellen seiner Schriften unzweideutig klar machen. Er wollte nur der gebildeten Welt des Heidentums, aus welcher er selbst hergekommen, den Glauben empfehlen und zwar in einer möglichst wenig wehetuenden, möglichst schonenden Form. Es sollte offenbar werden, dass sich das Christentum nicht zu schämen brauche, sondern im Gegenteil alle Elemente der zeitgenössischen Bildung nicht nur in sich selbst aufzunehmen, sondern vielmehr noch aus seiner eigenen Schöpferkraft neu und verklärt auszugestalten vermöge. Clemens will auf allen Linien seiner Beweisführung den Vorrang des Christentums festhalten, ja er ist sich dessen bewusst, dass das Christentum bei aller Ähnlichkeit mit der Philosophie ein spezifisches Heilsgut besitze — die geschichtliche Erscheinung des Logos — das allein schon jeden Vergleich mit andern Erscheinungen auf dem Gebiete des Geistes zu Gunsten des Christentums entscheiden musste.

Allein, indem er der Strömung seiner Zeit auf ihr eigenes Terrain folgte, um sie dort zu schlagen, wurde er in Wirklichkeit der Geschlagene. Indem er die Waffen zur Überwindung des Heidentums in dessen eigener Rüstkammer entlehnte, konnte es nicht anders geschehen, als dass sie ihn selbst überwanden. Schon das, dass er überhaupt an eine Empfehlung des Christentums denken konnte, war im Grunde ein Abfall von demselben, da sich das Christentum immer nur selber vortragen kann und unter fremder Bevormundung verkümmern muss. Clemens wollte

Digitized by Google

das Christentum über alles andere stellen — aber er sah nicht, dass seine eifrigsten und wohlgemeintesten Versuche dasselbe nur immer mehr dem Gegner, den er überzeugen wollte, auslieferte. Es wurde so eben auch nur ein Spezialfall der grossen Geistesgeschichte der Menschheit und muss dies unfehlbar immer da werden, wo man, wie Clemens, versuchen will, die Bildung der Zeit mit ihm auszugleichen. Dass es selbst gegen eine solche Behandlung so stark als möglich protestirt und einen spezifischen, darum unvergleichbaren Unterschied von den Bildungsfaktoren der Menschen für sich in Anspruch nimmt, wird dabei einfach ausser Acht gelassen. wie wir dies gerade an der willkürlichen Schriftbehandlung bei Clemens wahrnehmen können. Das Gesagte wird indessen bei dem kurz bemessenen Raum, der meiner Arbeit vergönnt ist, genügen, um Ihnen einen allgemeinen Eindruck von der Art des Clemens und nicht minder auch von der Bedeutung, welche sie für die nachfolgenden Zeiten bekommen musste, zu geben. Wir müssen uns nun zum Aufbau seiner Gedankenwelt wenden, um uns so unsere Behauptung auch im détail bestätigen zu lassen.

Das Christentum ist nach der Auffassung des Clemens nichts als die Zuführung der Menschen zu Gott. In der heidnischen Nacht ist hell und strahlend die Sonne der göttlichen Erkenntnis aufgegangen in dem erschienenen Gottessohne, dem Logos, der nun allen Menschen die Erkenntnis Gottes vermittelt. So ist Christentum Gotteserkenntnis. Der Ausspruch Christi: Niemand kennt den Vater als allein der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, ist ein Lieblingswort des Clemens, das er nicht müde wird als das Kennzeichen des Christentums zu wiederholen. Aber dieser bedeutsame christliche Gedanke, dass der Vater nur im Sohne bekannt werde, ist bei Clemens, wie so vieles andere, nur eine vom Evangelium gebotene, eigentlich aber die Stringenz seiner anders gerichteten Spekulation durchkreuzende Erkenntnis. Clemens ist sich der Tragweite dieses evangelischen Erkenntnisprinzipes so wenig bewusst, dass er nicht ansteht, den Begriff der Erkenntnis Gottes auf das Niveau menschlicher Wissenschaft herabzuziehen und aus Gott ein Wissensgebiet zu machen, in welches man ganz nach Analogie sonstiger Wissensgebiete durch ununterbrochenen Fleiss und sittlich-intellektuelle Anstrengung hier auf Erden immer noch unvollkommen, droben im Himmel dafür aber ganz sich einlebe. Eben diesem Zwecke dient der christliche Prozess vom ersten Tag der Bekehrung an bis an's Ende. Auf der einen Seite also ist für Clemens das Christentum die Gotteserkenntnis in Jesu Christo, wodurch es sich charakte-

Digitized by Google

ristisch vom Heidentum unterscheidet, auf der andern nur der Anfang eines Erkenntnisprozesses, für dessen Entwicklung doch wieder rein intellektuelle und sittliche Motive — also die Motive des edleren Heidentums — geltend gemacht werden.

Clemens ist mit seiner Zeit davon überzeugt, dass der Mensch eine natürliche Gotteserkenntnis besitze, die nur wieder belebt zu werden brauche, um sich selbständig betätigen zu können. Darum kommen bei ihm auch nur die Aussagen über Gott zur Geltung, welche an diese natürliche Erkenntnis angeknüpft werden können: die Eigenschaften Gottes und seine providentia, deren Walten er nach dem Muster zeitgenössischer Stoiker und auf der Grundlage der h. Schrift mit besonderer Emphase zeichnet, während er über die trinitarischen Verhältnisse der Gottheit so wenig etwas zu sagen weiss, wie über das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Natur in Christo. Es ist dies zum Teil die Nachwirkung der urchristlichen Gedankenwelt, die wir uns ja bei ihm stets als den evangelischen Einschlag in sein philosophisches Gewebe zu denken haben, zum Teil aber auch daher rührend, dass Clemens ein eigentlich theologisches Interesse im Sinne der späteren Väter nicht besessen hat. Nicht, was Gott ist, ist ihm wichtig, wie sehr er auch diese Erkenntnis als Ziel des gesamten christlichen Lebens betont, sondern was Gott wirkt, wodurch er namentlich den Menschen, das von ihm abgefallene Ebenbild seines Wesens, wieder zu sich zurückbringt. Das pädagogische und sittliche Interesse herrscht bei Clemens ganz entschieden vor, eine Wahrnehmung, welche durch Form und Inhalt seiner Schriften auf Schritt und Tritt bestätigt wird.

Sie ersparen mir deshalb eine längere Schilderung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Logos — der h. Geist kommt soviel ich sehe, für das innertrinitarische Verhältnis nicht in Betracht — und gestatten mir sofort zu der Stellung Gottes zur Welt und den Menschen im Logos überzugehen. Folgende Stelle spricht im Namen vieler anderen: „Der Gesang des Logos ist das Gesetz der allgemeinen Weltharmonie. Er hat das All harmonisch gestaltet und die Zwietracht der Elemente in die Ordnung des Einklangs gebracht, damit die ganze Welt *eine* Harmonie bilde. Das Meer hat er ausgeschüttet, aber ihm die Erde zur Grenze gemacht. Die Erde hat er befestigt und sie am Meere ihr Ende finden lassen. Den Lauf des Feuers hat er durch die Luft bezähmt, wie man dorisches und lyrisches Musikmass verbindet, und die schreckliche Kälte der Luft hat er durch Beimischung des Feuers gemildert. So hat er die Extreme überall

Digitized by Google

aufs schönste ausgeglichen. Er ist das ewige Lied, die Stütze des Alls, die Machtordnung des Ganzen, von der Mitte zu den Enden und von diesen zur Mitte strömend."[1]) Und wie für die Natur ist der Logos auch für den Menschen das Prinzip der Ordnung und des Masses. *καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον τὸν ἄνθρωπον ψυχήν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ ἁγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος ψάλλει τῷ θεῷ.*[2]) Der Logos ist die von Gott ausgehende Vernunft, welche das Weltall im Grossen zusammenhält und den Menschen im Kleinen für das Lob Gottes harmonisch stimmt, indem er ihm die von den Leidenschaften unterdrückte Vernunft durch seine Gegenwart wieder belebt, das Mass des natürlichen und sittlichen Lebens auf allen Stufen der Entwicklung. „Es ist eben," sagt Clemens, „der höchsten Kraft allein eigen, auf alle Teile bis aufs Kleinste genau zu achten, indem alle in wechselseitiger Abstufung befindlichen Ordnungen auf den ersten Herrn alles Seins zu sehen haben, der nach dem Willen des Vaters das Heil aller regiert. — An diesem einen Anfang, der Gottes Willen gehorcht, hangen alle Stufen des Geschaffenen erster Ordnung; dann folgen bis an die Grenze der Erscheinungswelt die Engel. Aber bis auf uns selbst erstreckt sich diese Ordnung, indem auch bei uns die einen von den andern emporgetragen werden."[3])

Dieses auch im späteren Neuplatonismus und durch denselben der christlichen Dogmatik zu teil gewordene Interesse der stufenweisen Vervollkommnung bestimmt die Spekulation des Clemens. Hier haben wir gleichsam den roten Faden, der sich als das verbindende Element durch alle Teile seiner weitangelegten Gedankengänge hindurchzieht.

Dafür ist der Logos auf die Welt gekommen, dass er den gefallenen Menschen in diese aufwärts führende Richtung lenke.

Freilich machen wir auch hier dieselbe Wahrnehmung wie oben. Clemens ist auch hier durch seine virtuose Bibelkenntnis an der konsequenten Durchführung seiner Tendenz verhindert; immer wieder tritt seinem geistigen Auge die selbständige Bedeutung der Person Jesu entgegen, die eben sein und gelten will, wie sie ist und sich allen Zumutungen, sich einer philosophischen Entwicklungslehre dienstbar zu machen, durch die Überlegenheit ihres Inhaltes immer wieder entzieht. Das sehen wir schon daraus, dass Clemens viel mehr als die Apologeten von Christus, nicht nur vom Logos redet, ganz besonders aber an seiner Betonung der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu. Hier indessen

---

[1]) Protrept. cap. I. Migne Patrol. graec. VIII p. 57 C. [2]) a. a. O. p 60 A. [3]) Strom. VII cap. 2. Migne Patrol. graec IX p. 413.

Digitized by Google

wollen wir nur kurz darauf hinweisen, dass die geschichtliche Neuheit Christi von Clemens, trotz seiner oben entwickelten Theorie vom Logos als Weltharmonie, in einer Weise festgehalten wird, welche das logische Gedankengefüge zu sprengen droht. So sagt er: „Aus Zion geht aus das Gesetz und das Wort des Herrn aus Jerusalem.“ [1]) „Christus allein ist die Türe zu Gott.“[2]) Die Annahme des Fleisches durch den Logos wird namentlich betont. Clemens erörtert umständlich die Frage, ob Christus schön oder hässlich gewesen sei, er wird nicht müde, in die détails der evangelischen Geschichte einzugehen. Aber mehr als das: die Schilderung des Logos selber als Pädagogen des Menschen entlehnt ihre Farben beim geschichtlichen Bilde Jesu, so dass man in vielen Fällen nicht weiss, ob Clemens vom Logos, wie er auch in Christus war, oder von Christus schlechtweg redet. Ja Clemens scheut sich nicht, zu sagen, dass die Heilsökonomie Gottes in Jesu Christo, dem Fleisch gewordenen und gekreuzigten Gottessohne, der Vernunft ein absolutes und ärgerliches Rätsel sei. *Μυθώδες γὰρ ἡγοῦνται οἱ δοκησίσοφοι διά τε ἀνθρώπου υἱὸν θεοῦ λαλεῖν, υἱὸν ἔχειν τὸν θεὸν καὶ δὴ καὶ πεπονθέναι τοῦτον.*[3])

Indessen ist auch hier Clemens weit entfernt, diesen bedeutsamen Erkenntnissen weitere Folge zu geben. Viel öfter und mit einer Liebe, die davon Zeugnis ablegt, dass er sein Fahrwasser wieder gefunden, spricht Clemens von der der menschlichen Vernunft einleuchtenden Gestalt des erschienenen Logos. „Wie kann man,“ ruft er seinen heidnischen Lesern zu, „Christum, den Logos sehen und hören, ohne sich zu bekehren. Das ist ja gerade, als hörte ein Sohn seines Vaters Stimme, ohne umkehren zu wollen.“ Könnte es in solchen und ähnlichen Stellen scheinen, als denke Clemens bei dieser einleuchtenden Klarheit Christi an das in jeder Menschenbrust schlummernde, von Christus wieder wachgerufene Kindesgefühl Gott gegenüber, so müssen wir bei näherem Zusehen auch hier wieder nur einen evangelischen Einschlag erkennen, der mit seiner Philosophie nur äusserlich in Verbindung steht. Nicht die gesamte Stellung des Menschen zu Gott, wie sie vom Neuen Testament ins Auge gefasst wird, sondern die logische Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem erschienenen Logos reizt vor allem die Aufmerksamkeit des Clemens. Darum spricht er immer wieder davon, dass in Christo der *νόμος* Gottes, das Gesetz aller Vernunft offenbar geworden sei. „Die neue Weise, die der *λόγος* anstimmt, ist freilich

[1]) Protrept. cap. I, Migne VIII pag. 53 A. [2]) ibid. p. 68 A. [3]) Strom. cap. 18, Migne IX, pag. 804 B.

Digitized by Google

nicht neu, sagt Clemens, sondern uralt, *τῆς καινῆς ἁρμονίας ὁ ἀΐδιος νόμος ὁ φερώνυμος τοῦ θεοῦ.*[1]) Die sittliche Betätigung der Menschen heisst bei Clemens *πολυπραγμονεῖν χριστόν*[2]) Unbegreiflich, ruft er aus, ist es, dass ihr die Götzen nicht sogleich fahren lasset, da ihr doch das *πλάσμα θεοῦ* seid.[3]) Ist doch der Mensch das Bild des Logos, wie der Logos das Bild Gottes und die Logik der menschlichen Vernunft nichts anderes als die Wirksamkeit des Logos selbst. Wenn der Mensch sich auf sich selbst besinnt, so leuchtet ihm aus seiner sittlich-logischen Beschaffenheit von selber die Erkenntnis Gottes entgegen. Und eben damit dies geschehe, dafür hat sich der Logos in Menschengestalt sichtbar gemacht, damit er als der *διδάσκαλος* des Menschen durch unmittelbares Ansprechen seiner Innenwelt seine Vernunft aus dem Schlafe der Leidenschaft hervorlocke. „Die himmlische und wahrhaft göttliche Liebe wird dem Menschen dann zu teil, wenn in der Seele selbst das *ὄντως καλὸν* vom göttlichen Logos entzündet wird und hervorbricht"[4]) So sehr Clemens sonst auch Stellung gegen die Philosophie nimmt, so ist er eigentlich ganz von dem Gedanken durchdrungen, dass das Christentum im tiefsten Grunde Philosophie sei und mit dem Massstab der Philosophie gemessen werden muss. Im Unterschied vom Vater, dessen Licht niemand durchdringen kann, ist der Logos das eigentliche Objekt des frommen Wissens, da sich in ihm alle Strahlen der Erkenntnis versammeln.

Mit der Erscheinung des Logos ist also jener intellektuelle Prozess eingeleitet, dessen Wissensgebiet im Unterschiede von denen der Philosophie das höchste Objekt: Gott selbst im Logos, ist. Aber wie sehr sich auch Clemens gegen die Verwandtschaft mit der menschlichen Wissenschaft sträuben mag, eigentlich unterscheidet sich sein Christentum nur wenig von der Philosophie und ist nur das Objekt, das er dem Wissen des christlichen Glaubens vorhält, nicht aber dieses Wissen selbst ein anderes, indem hier wie dort die menschliche Vernunft handelt. Diese bloss quantitative Vergleichung Gottes mit aller sonstigen Erkenntnissphäre sollte als schweres und verhängnisvolles Erbteil auf die Spekulation aller spätern Zeit übergehen.

Ist nun der Mensch durch Busse und Glauben an den geoffenbarten Logos zur Einsicht gekommen, hat er, freien Willens wie er ist, die Sünde, das Gebiet der Unwissenheit, in welches er von den Dämonen geknechtet war, abgeworfen, dann ist

---

[1]) Protrept. cap. I. Migne p. 56 A. [2]) a. a. O. cap. I. p. 65 C — 68 A. [3]) a. a. O. cap. X. Migne p. 204 B—C. [4]) a. a. O. cap. XI. p. 236 D.

Digitized by Google

er für die Taufe und die Aufnahme in den Stand der Christen reif. Es wird nicht nötig sein, des Clemens Ansichten über Busse, Gnade, Glauben, freien Willen und Sünde des nähern zu erörtern, da es uns hier um die pädagogische Stellung seines Christentums zu tun ist, und zudem jene dogmatischen Loci von Clemens in den damals üblichen Erkenntnisformen vorgetragen werden.

Dieselbe Anlehnung an die heidnische Anschauungsweise zeigt sich nun — und zwar in verstärkter Weise — in der Auffassung der Taufe von Seiten des Clemens. Verfolgt man seine Auseinandersetzungen aufmerksam, so fällt nichts so sehr auf, wie seine Bemühung, diesen Aufnahmeakt der christlichen Gemeinde seinen Lesern möglichst mundgerecht zu machen. Es ist dies Bestreben um so bedenklicher, als Clemens seine Analogien zur christlichen Taufe nicht mehr auf dem Gebiete der doch immerhin noch durchdachten Philosophie, sondern auf dem der religiösen Sitte seiner heidnischen Umgebung suchen musste. In der Tat steht Clemens keinen Augenblick an, in den zeitgenössischen Mysterien und Geheimkulten eine sprechende Analogie zu seinem Gegenstande zu finden. Ganz wie dort heisst auch bei ihm die Taufe der *φωτισμός*, die Erleuchtung, oder die *σφραγίς*, das Siegel der Vollendung, das *λουτρὸν λογικόν*, wodurch die Seele zum Empfange grösserer Weihen vorbereitet wird. Im vollständigen Anschluss an die Mysterien ist namentlich der Abschnitt im Protreptikus[1]) entworfen, wo es ausdrücklich heisst: Priester der Mysten ist der Herr, den Eingeweihten besiegelt er zum Licht.“ Charakteristisch ist hier namentlich, dass das Verhältnis zu Christus in der Taufe sich in einen blossen Segen sachlicher Art verwandelt, so dass die Taufe nichts anderes mehr bleibt, als ein Glied in der Stufenleiter der Heilsgüter, ein Durchgangsmoment, dem nun wichtigere zu folgen haben. Aber gerade diese quantitative Schätzung und gegenseitige Abwägung der Heilsgüter gegen einander ist ächt heidnisch, während die christliche, apostolische Anschauung Christum in jedem Heilsgute ganz und ungeteilt vorhanden sein lässt, also eine absolute Wertung desselben postulirt. Freilich vermag Clemens die Trennung des Christentums vom Heidentum, die gerade mit der Taufe ins Werk gesetz wird, so wenig zu neutralisiren, dass er vielmehr mit der Taufe die Vollkommenheit des christlichen Heiles unmittelbar gegeben sieht. Der Christ ist vollkommen geworden mit dem Empfang der Taufe, er steht im Besitze des höchsten Lichtes, es fehlt ihm durchaus nichts mehr, die Sünde ist ihm erlassen.

[1]) Protrept. cap. XII. Migne VIII p. 240 C.

Digitized by Google

„In der Taufe,“ sagt Clemens, „werden wir erleuchtet, in der Erleuchtung zu Kindern gemacht, als Kinder sind wir vollendet und unsterblich gemacht, τέλειον heisst diese Taufe, weil wir damit nichts weiter mehr bedürfen.“ Clemens weiss also davon zu sagen, dass die Taufe das Bad der Wiedergeburt ist, worin wir zu Gottes Kindern werden — aber weil er hiebei den Nachdruck nicht auf diese Annahme zu Kindern von Seiten Gottes und legt hierin die Vollkommenheit der Christen sieht, sondern eine bloss sittliche Schätzung der Handlung kennt, so sinkt ihm das spezifische Heilsgut doch nur wieder auf das Niveau sittlicher Vollkommenheit der Menschen zurück — eine Betrachtungsweise, die immer wieder der Korrektur bedarf. Das beweist gerade Clemens selbst dadurch, dass er trotz der gerühmten Abgeschlossenheit des Heilsgutes in der Taufe nicht ansteht, von einem langen und mühsamen Heilsprozesse im Leben des Christen zu reden. Davon haben wir nur zu handeln.

Der durch den Logos beschaffte Heilstand nimmt in der Taufe seinen Anfang —das ist die grundlegende These des Clemens. In ihr selbst schon wird es wie nirgends offenbar, was für eine fundamentale Verschiebung das Christentum des Clemens dem eines Apostels Paulus gegenüber bewerkstelligt. Der Heilsstand der Christen ist nach Paulus nichts anderes als die Ausgestaltung Christi selbst in der Mitte seiner Gemeinde. Deshalb ist dem Apostel vor allem daran gelegen, das Bewusstsein seiner Gemeindeglieder streng an die grundlegenden Taten Christi, an seinen Tod und an seine Auferstehung, zu knüpfen. Was die Gemeinde ist, ist sie bloss in der Gemeinschaft des Gestorbenen und Auferstandenen. Jeder einzelne ist zugleich nur als Glied dieser Gemeinde von Wichtigkeit, da Jesus eben die Gemeinde zum Leibe sich angebildet hat. Dem gegenüber ist nun bei Clemens folgende schwerwiegende Veränderung eingetreten:

1. Tritt bei ihm der Tod und die Auferstehung Jesu, so sehr sie festgehalten und betont werden, nur äusserlich an die Heilsgegenwart der Christen heran.

2. Verwandelt er — wenn auch hier nicht ohne bedeutsame Zugeständnisse an das Urchristentum — die Interessen der Gemeinde in die des einzelnen Individuums.

Woher diese Verschiebung stammt, wird sofort klar, sobald wir die Zwangslage bedenken, in welche Clemens sich selbst durch seine Absicht begeben, die Heiden durch freundliche Assimilation an ihre Anschauungsweise zu gewinnen. Da mussten wie von selber die beiden Anstösse wegfallen: einmal die harten paulinischen Thesen vom Kreuze, als dem christlichen Heil und

Digitized by Google

dann die ebenso unverständlichen und namentlich in einer Zeit, welche in krankhaftem Subjektivismus gefangen lag, völlig ungeniessbaren apostolischen Ausführungen über die Bedeutung der Gemeinde. Dass aber dem wirklich so ist, dass Clemens die Heilsbedeutung des Kreuzes aus dem Zentrum in die Peripherie gerückt, sehen Sie sogleich an der spielenden, symbolisirenden Art und Weise, wie er davon spricht, eine Art, die ja immer dann sich einstellt, wenn die Sachen selbst unverstanden geblieben sind. Nicht mehr als eine rhetorische Wendung ist es, wenn Clemens sagt:[1]) Der Herr hilft auf alle Wege, als Mensch und als Gott. Als Gott hat er uns die Sünden vergeben, als Mensch führt er uns dazu, nicht mehr zu sündigen. Der *λόγος*, heisst es an einer andern Stelle, ist der *ἄρνος τοῦ θεοῦ*[2]) in allem uns gleich geworden, sogar Kind wie wir genannt. Auf diese Analogie der Kindschaft, die Clemens in dem Worte *ἄρνος* findet, beschränkt sich ihm also die Bedeutung des Johanneischen Wortes.

„Christus hing am Kreuze,“ sagt Clemens, „wie die alten Gesetze der Griechen an erhobenem Pfahle,[3]) die Dornenkrone trug er zum Zeichen, dass er den Dornen unserer Sünde ein Ende macht.[4]) Auch ist sie ein Zeichen der Identität des neuen mit dem alten Bunde (tertium comp. Dornen, hier der Busch, dort die Krone). Das Kreuz ist der *ὅρος*, der uns von den Sünden trennt. (Pädag. III. cap. 12.) Das Feuer in der Wüste ist ein Symbol des Kreuzes, an dessen Holz die Flamme der Erkenntnis emporsteigt, so dass wir *νοητῶς βλέπειν* lernen am Kreuze.[5]) Im Ausbreiten der Hände zeigt Jesus die Befreiung des gebundenen Menschen an. Der Herr liegt danieder, der Mensch steht auf.[6]) Sehr oft ist davon die Rede, dass uns das Kreuz Jesu rette und von den Sünden erlöse, wiederholt braucht Clemens die Wendung: Christus sei gestorben, damit wir lebten; aber nie und nirgends werden diese evangelischen Reminiscenzen ausgeführt oder begründet, immer sind sie nur rasch hingeworfene Thesen, denen Clemens keine längere Arbeit zu widmen vermag. Wenn er also noch so sehr die Heilsbedeutung der geschichtlichen Tat des Todes hervorhebt, so beweist gerade diese blosse unverarbeitete Hervorhebung, dass der Strom seines Interesses sich ein anderes Bett gesucht hatte.

Auf der einen Seite also auch hier wieder ein Festhalten am geschichtlichen Faktum und das Bestreben in dieser Tatsache

---

[1]) Pädag. I. cap. III. Migne p. 257 A. [2]) Pädag. I. cap. V. Migne p. 280 A. [3]) Strom. II. cap, 4. Migne p. 952 A. [4]) Pädag. II. cap. 8. p. 488 A. [5]) Strom. I. cap. 24. Migne p. 912 A. [6]) Protept. cap. XI. Migne p. 228 C.

Digitized by Google

selbst, losgelöst von allen spekulativen Zutaten, das Heil zu erblicken, ein Bestreben, wie es durch die rhetorischen Wendungen, die wir soeben gehört, hindurchklingt, — auf der andern doch wieder die ausdrückliche Tendenz, auch das Kreuz Christi einer spekulativen Auffassung dienstbar zu machen, resp. dasselbe in seiner Heilsbedeutung so zuzuschneiden, dass es dem streng geschlossenen Gedankengefüge keine irrationalen Bestandteile entgegenstemme. Ersichtlich wird diese Tendenz an Sätzen, wie der, dass am Kreuze die Flammen der Erkenntnis emporschlagen, und überhaupt an der durch Benützung der Rhetorik angedeuteten Absicht gewisse Dinge auf seine Art verstehen zu wollen — stellt sich doch die Rhetorik immer da ein, wo das Verständnis für die Sache selbst schwindet.

Ist nun auf diese Weise die Tatsache des Heilswerkes Jesu glücklich paralisirt — freilich nicht ohne den Eindruck der Verwirrung zu hinterlassen — so kann Clemens an die Ausführung seiner Lieblingsgedanken gehen: die Entwicklung der christlichen Persönlichkeit unter der Leitung des Logos zur Vollendung im jenseitigen Schauen Gottes. Wir würden indessen auch hier der christlichen Bildung des Clemens Unrecht tun, wollten wir nicht gleich anfangs darauf hinweisen, dass er energisch auf die Gesamtheit des durch das Heilswerk Jesu beschafften neuen *Volkes* hingewiesen, also das urchristliche Correlat des Werkes Jesu: *die Gemeinde* durchaus nicht ausser Acht gelassen hat. Clemens spricht im direkten Gegensatz zu den Philosophen, deren spekulative Ethik individuell gerichtet ist, von einem einheitlichen Gottesvolk, von der Kirche der erlösten Kinder Gottes, die als Organismus des Lebens mit Christo in unzertrennlicher Verbindung steht.

„Aus allen Geschlechtern bilden die Gläubigen“, sagt Clemens, „den *λαὸς περιούσιος*. (Strom. I, 18) „Den Juden das Gesetz, den Griechen die Philosophie bis zur Erscheinung Jesu. Von da die allgemeine Berufung zum Eigentumsvolk der Gerechtigkeit.“ (Strom VI, 17.) Dieses Eigentumsvolk ist die Kirche, die *ἐκκλησία*, deren Begriff als einer abgeschlossenen religiös-ethischen Grösse Clemens aufs bestimmteste festgehalten hat, in der Mitte stehend zwischen der genuin apostolischen und der späteren katholischen Affassung. „Die Kirche,“ sagt er, „ist das vom Logos geleitete, uneinnehmbare und freie Gemeinwesen auf Erden.“ Die Kirche ist die einzig wahre Gemeinschaft der Gläubigen, sie trägt in sich den Massstab der Wahrheit und schliesst sich streng gegen alles Häretische ab. In diesem Zusammenhang (Strom. VII, 16—17) entwickelt Clemens eine Ausschliesslichkeit,

Digitized by Google

die kaum überboten werden kann und die schon bei ihm in dem bekannten Satze gipfelt, dass der Häretiker, weil von der Kirche, darum auch von der Wahrheit ausgeschlossen sei.

Sehen wir ihn hier schon ganz in den katholischen Kirchenbegriff einmünden, so beweisen dagegen jene eigentümlich verworrenen, nichtsdestoweniger aber später zu einem Lieblingsgut der kirchlichen Mystiker erhobenen Spekulationen über das Verhältnis des Logos zur Kirche (Pädag. Buch I) sein urchristliches, wenn auch auf der Basis des totalen Missverständnisses auferbautes Interesse. Christus, so wird dort ausgeführt, ist gewissermassen die Mutter der Kirche, die er im Kreuzesschmerze geboren hat und nun mit seiner Milch, dem Worte nährt, damit *sie* hinwiederum im Stande sei, ihre einzelnen Glieder in ihrem Schosse auszugestalten. Der Logos wird immerdar aus ihr geboren, — das ist nun wieder die Kehrseite — sie geht gleichsam immer mit ihm schwanger und bringt ihn bei jedem, der gläubig wird, zur Welt, darum fehlt ihr auch nie die Milch, womit sie ihre Kinder nährt. Aus diesen verfehlten Ausführungen, in deren Zusammenhang Clemens auch das Abendmahl stellt als den Genuss des Logos selbst, erhellt doch das eine, dass Clemens den neutestamentlichen Begriff der Lebensgemeinschaft Christi mit seiner Gemeinde nicht aufgegeben hat, mag er ihm auch eine abenteuerliche und missverständliche Form angebildet haben. Wie sehr indessen auch durch diese neutestamentliche Reminiscenz das verflachende Streben seines philosophischen Interesses hindurchdringt, sehen wir daran, dass er die Erziehung der Einzelnen von Seiten ihrer Mutter, der Kirche, doch wieder nur als intellektuelle Entwicklung des Geistes, als Unterricht in den Wahrheiten des Logos, ohne den allseitigen Begriff des Lebens heranzuziehen, versteht. Der Individualismus schlägt also doch siegreich durch und damit kommen wir nun auf das Gebiet, in welchem sich Clemens am sichersten und durchsichtigsten bewegt, zum Zeichen dafür, dass er hier seine versteckte philosophische Tendenz am einleuchtendsten mit den christlichen Wahrheiten zu verbinden hoffte.

Zum Verständnis der Clemens'schen Eigenart dient hier von vornherein die Unterscheidung der beiden Gebiete, welche Clemens an die erzieherische Tätigkeit des Logos verteilt. Erst muss der Jünger des Logos das Gebiet des *Glaubens* sich angeeignet haben, bevor er in das des *Wissens* übergeführt wird. Wir haben hier jene verhängnisvolle Zertrennung im Geistesleben der Christen, von der wir oben sprachen, näher ins Auge zu fassen.

Digitized by Google

1. Der Gläubige.

Der Glaube ist vor allem eine ursprüngliche Zustimmung zum Worte. Man kann den Glauben nicht erzwingen, aber man kann ihn von jedem Vernünftigen erwarten, weil er selber ein Akt der Vernunft ist. Er ist eine *ἑκούσιος πρόληψις, θεοσεβείας συγκατάθεσις*, eine *ὀρεκτικὴ δύναμις διανοητική.*[1]) Der Glaube ist der Griff auf die ursprüngliche Wahrheit, das Ausruhen in den ersten Prinzipien, durch Glauben allein gelangt man zum Anfang der Dinge. Weil die Griechen, sagt Clemens, keinen der Wissenschaft vorangehenden Anfang kannten, so musste ihre Wissenschaft Schiffbruch leiden. Der Glaube aber, aus Gnade erwachsend, gelangt aus unbeweisbaren Dingen zu dem absolut einfachen ... das ist, bemerkt Clemens weiter, der neue intellektuelle Weg, welchen der Logos dem Materialismus der philosophischen Spekulation gegenüber eingeschlagen hat, mit neuem Auge, neuem Ohre, neuem Herzen soll durch den Glauben das All erfasst werden im Kreise der pneumatischen Schüler des Herrn.[2]) Solche und andere Stellen, die beliebig vermehrt werden könnten, machen sofort das eine klar, dass Clemens schon in den Begriff des Glaubens hinein jenen intellektuellen Zuschnitt gebracht hat, an dem seine ganze Philosophie leidet.

Er verkennt zwar durchaus nicht, dass der Glaube an der Fülle Christi orientirt ist und ein vollkommenes Objekt umfasst, er lässt sich durch die evangelischen Aussagen eine Plerophorie des Glaubensbegriffes schenken, die stellenweise durchaus auf neutestamentlichen Bahnen wandelt — so, wenn er sagt, dass der Glaube ein Werk Gottes sei,[3]) eine *τελείωσις ἐν ζωῇ,*[4]) wenn er Glaube und Wiedergeburt mit einander identifizirt, wenn er vom Glauben redet als einer Kraft, die allen, nicht nur den Gelehrten, innewohnen könne, wenn er entschieden darauf hinweist, dass die *πίστις*, sei *μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία, ἰσότης δὲ καὶ κοινωνία τοῦ δικαίου καὶ φιλανθρώπου θεοῦ, ἡ αὐτὴ πρὸς πάντας*[5]) etc., allein vermöge seiner intellektuellen Vorliebe dient ihm auch diese biblische Fülle des Glaubens nur dazu, für denselben das ganze weite Feld, worauf nun die Wissenschaft der Frömmigkeit aufgezeichnet werden soll, von vornherein in Anspruch zu nehmen. In diesem Sinne ist der Glaube die noch nicht entwickelte, im Keime vorhandene Fülle alles Wissenswerten und der Logos, das besondere Objekt des Glaubens, ist eben das Prinzip, aus wel-

---

[1]) Strom. II, cap. 2. Migne p. 940 A. [2]) Strom II, cap. 4. Migne p. 944. C. [3]) Strom. II, cap. 2, p. 984 C. [4]) Pädag. I, cap. 6, p. 281 B. [5]) Pädag. I. cap. 6, p. 285 C.

Digitized by Google

chem sich die Mannigfaltigkeit der Gottes- und Welterkenntnis stufenweise entwickeln soll. Gewiss, Clemens kennt jene evangelische Tatsache, dass der Gläubige mit Christus in einem spezifischen von aller Philosophie unerreichbaren Verhältnis steht, allein weil ihm Christus eigentlich nur als Logos in Betracht kommt, und die historischen Reminiscenzen an Jesus Christus nur unwirksame Einschläge in sein Gewebe sind, so dient ihm auch dieses spezifische Verhältnis nur dazu, von einem sicheren Anfangs- und Ausgangspunkte der christlichen Spekulation der philosophischen Prinziplosigkeit gegenüber zu reden. Der Gläubige hält sich an Christo, nicht um hierin Leben und volle Genüge zu finden, sondern um sich an seiner Hand durch das weite Feld der Gottes- und Welterkenntnis führen zu lassen. — Das ist im grossen und ganzen die Signatur der katholischen Spekulation geblieben — kein Wunder, wenn die Kirche die Bedeutung Jesu Christi so gründlich vergessen konnte, dass ihr das wiederentdeckte Evangelium Jesu Christi als fluchwürdigste Häresie erschien.

Wie verhängnisvoll in der Tat diese den Glauben auf ein intellektuelles Verfahren herabdrückende Art des Clemens ist, sehen wir daraus, dass Clemens allen Ernstes daran denkt, die eigentlichen facta des Heils als minderwertige Stufe dem Gläubigen vorzubehalten, während der Gnostiker in den Inhalt des Logos selber einen Einblick erhalte. Der Glaube, so sagt Clemens,[1]) umfasst die Lehren, dass der Sohn wirklich der Sohn sei, dass er erschienen und warum er erschienen ist und dass er gelitten hat; das Wissen dagegen beschäftigt sich mit der Frage: Was der Sohn selber sei. Vom Standpunkte des Clemens aus war freilich eine solche Teilung durchaus nur konsequent. Kommt es wirklich und in allen Dingen auf das Wissen an, dann können die geschichtlichen Tatsachen keine andere Bedeutung beanspruchen, als vorläufige Erkenntnisse zu sein, wobei die treibenden Mächte, die ihnen zu Grunde liegen, gänzlich ausser Acht gelassen werden. Welch' bedeutungsvolle Prophetie auf die moderne Philosophie, namentlich auf das einflussreichste aller neuern Systeme, das Hegels!

Was aber wiederum die bei aller Philosophie festgehaltene, eigentlich als unverstandenen Ballast mitgeschleppte biblische Position des Clemens auf das nachdrücklichste dokumentirt, ist seine Auffassung des Verhältnisses des Glaubens zur Tugend des christlichen Lebens. Es kommt ihm doch wieder so wenig auf eine

---

[1]) Strom V, cap. 1. Migne p. 9.

Digitized by Google

blosse intellektuelle Fertigkeit an, dass er das ganze Leben des Christenmenschen mit Einschluss des Glaubens *θεοσέβεια* nennt. Alles was der Christ tut, sein Glauben so gut, wie sein Leben, seine Erkenntnisse wie seine Taten sind nichts anderes als der Ausdruck der Frömmigkeit, die sich hier in den verschiedenen Ausserungen wiederfindet. Im Christentum lebt man, sagt Clemens ebenso wahr als einfach, *κατὰ θεόν.*[1]) Das Christentum heisst es wieder, ist der Besitz Gottes,[2]) *δικαιοσύνη*,[3]) der neue Mensch im h. Geist.[4]) Im Unterschied von den einzelnen zersplitterten moralischen Aufstellungen der heidnischen Philosophen sieht Clemens das Vorrecht der christlichen Sittlichkeit darin, dass sie alles auf dasselbe Ziel bezieht und in allen ihren Äusserungen, so mannigfach sie sein mögen, stets dieselbe *θεοσέβεια*, zur Offenbarung bringt.[5]) Das ganze sittliche Gebiet nimmt Clemens also dafür in Anspruch, die im Glauben beschaffte Zugehörigkeit zu Gott darzustellen — gewiss eine nicht zu unterschätzende Einsicht in die Geschlossenheit der evangelischen Heilsauffassung.

Aber wie wenig gelingt es doch Clemens, diese energische, aus einem Wurf heraus gestaltete Gedankenbildung festzuhalten! Kaum hat er die Zersplitterung und die aller Ordnung entbehrende Mannigfaltigkeit der heidnischen Aufstellungen von sich gewiesen, so verfällt er ihnen selbst in einer Weise, die am besten durch die klassische Formlosigkeit seiner eigenen Bücher charakterisirt wird. Kaum hat er dem Glauben eine die ganze Moral umfassende grundlegende Bedeutung vindizirt, so ist er schon wieder daran, denselben in einer der unzähligen Rubriken, worin sich der Geist des Clemens gefällt, einfach neben die Tugenden zu stellen, als wäre er wie sie eben auch nur *etwas* christliches. Wenn er an einem Orte sagt: die Mutter aller Tugenden ist der Glaube[6]) oder: der Glaube ist das Element der Tugenden,[7]) so sagt er am andern: eine göttliche Nahrung ist *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, ὑπομονή, γνῶσις, εἰρήνη, σωφροσύνη.*[8]) Zum Christentum gehört, versichert Clemens wieder, der Glaube an Gott, das Bekenntnis zum Gekreuzigten und die Wohltaten an den Menschen,[9]) als bestände zwischen den Gliedern dieser Aussage nicht die leiseste Verbindung. Die Stufen der Tugend sind *πίστις, φόβος, ἐλπίς, μετάνοια, ἀγάπη, γνῶσις,* eine Einteilung, die Clemens übrigens nicht hindert, beliebig andere in anderem Zusammenhange auf-

[1]) Protrept. X, p. 204 A. [2]) a. a. O. p. 224 A. [3]) a. a. O. p. 224 B. [4]) a. a. O. cap. XI, p. 229 B. [5]) ibid. [6]) Strom. II. cap. 5, p. 957 A. [7]) a. a. O. cap. 6, p. 965 C. [8]) Eclog. ex Script. proph. 14. [9]) Pädag. II, cap. 8, p. 433 B.

Digitized by Google

zustellen. Überhaupt ist für seine christliche Ethik die ganze breite Beschlagnahme der heidnischen Moral charakteristisch. Alles Gute, mag es nun herkommen, woher es will, nimmt Clemens ohne weiteres für seine christliche Moralbeschreibung in Anspruch und rechtfertigt so den Namen eines christlichen Eklektikers vollauf. Moralische Gemeinplätze, Maximen, Behauptungen aller möglichen Philosophen reiht er in bunter Mannigfaltigkeit an einander, ohne sich des verbindenden christlichen Prinzips irgend bewusst werden zu wollen. In grossartiger Belesenheit und ungenirter Plünderung seiner Gewährsmänner reiht er Satz auf Satz an einander in dem sicheren, gewiss nicht unberechtigten, aber ohne gehörige Grenzregulirung gefährlichen Vertrauen dass alles Gute und Logische von vornherein zum Christentum, dem klassischen Ausdruck des Logos, gehöre. Auf diese Weise wird seine Schilderung des christlichen Lebens ein Steuern auf uferlosem Meere, wobei evangelische und heidnische Maximen in bunter Reihenfolge abwechseln, ohne dass Clemens das Bedürfnis empfinden würde, sie gegen einander abzugrenzen oder nur abzustufen. Bald ist alle Moral eine Tat der zuvorkommenden Gnade Gottes,[1]) bald wieder eine sittliche Notwendigkeit, wozu uns der Logos anreizen kann, bald wird das ganze Christenleben als Schule des Logos verstanden, — es ist dies sogar der durchschlagende Gesichtspunkt, wie er aus dem ganzen Buch des Pädagogen erhellt, — bald wieder verliert sich Clemens in eine subjektive Moralistik und Casuistik, der man wenig mehr von der zielbewussten Erziehung des Logos ansieht. Aber das Schlimmste dabei ist, dass alles auf derselben Fläche aufgetragen wird und die spezifischen Unterschiede der Quellpunkte der verschiedenen im Felde der äussern Moral sich schneidenden oder etwa parallel gehenden Sätze gänzlich ausser Acht gelassen werden. Aber wer will dem Clemens hieraus einen Vorwurf machen, der heute noch die individuelle Ethik als die Summe des ganzen Christentums preist! In der Tat, kommt es nur auf die persönliche Selbstvervollkommnung an, dann ist nicht abzusehen, warum man die guten heidnischen Moralthesen nicht mit demselben Rechte sich aneignen sollte, wie die christlichen. Ist das Individuum das Mass aller Dinge, dann macht es sich alle Gebiete dienstbar, die es zur Ausgestaltung seiner selbst bedarf, ohne sich viel um Herkunft und Abstammung der einzelnen zu kümmern.

---

[1]) Strom. V, cap. 1. Migne p. 16 C.

Digitized by Google

2. Der Gnostiker.

Mag nun auch die christliche Moral der Gläubigen noch so reichhaltig sein, sie steht unter dem Zeichen der Furcht und des blossen Herkommens und ist deshalb auf der Stufe des Glaubens unvollkommen. Der Gläubige hat sich noch nicht zu jener freien Stellung emporgeschwungen, auf welcher man aus Liebe und aus eigener Einsicht handelt und bedarf deshalb der Emporleitung zur Stufe des Gnostikers. Mögen die ethischen Äusserungen der Gläubigen noch so sehr unter der Leitung des unterweisenden, strafenden, ermahnenden, belehrenden Logos stehen — jene Position, die Clemens im Unterschied von den Philosophen für den Christen in Anspruch nimmt, dass er allein nämlich Alles in *θεοσέβεια* tue, kommt erst durch die Stufe des Gnostikers zur vollen Geltung. Erst hier wird das Verhältnis zu Gokt jene bewusste und persönliche Liebe, die sich jeden Augenblick ihres Lebens an Gott anschliesst und nichts anderes mehr tut als Gottes Willen. Erst hier also ist sozusagen der Christ wirklich, was sein Name sagt, während er als blosser Gläubiger halb im Heidentum, in der bloss furchtsamen und unfreien Stellung verharrt.

Dass Clemens wirklich so gedacht hat, macht die Anordnung seiner drei Hauptwerke klar: Protrept. (Heiden), Pädag. (Gläubige), Stromata (Gnostiker) und dazu eine Menge unzweideutiger Aussagen. Es gibt, sagt Clemens, eine dreifache Heilsstufe: 1) die *κλῆσις*, 2) die *ἐκλογή* und 3) *τὸ εἰς τὴν πρώτην τιμὴν κατὰ τασσόμενον γένος.*[1]) Der Gnostiker verhält sich zu dem Pistiker wie der Hohepriester zu den Priestern. Jene sind nur vom Wasser gewaschene Gläubige ohne Kraft der Unterscheidung des Sinnenfälligen vom Vernünftigen, worin sich gerade der Gnostiker betätigt.[2]) Es ist, heisst es anderswo, ein grosser Unterschied zwischen der Liebe des Gläubigen und der des Wissenden. Der Gläubige steht noch in einem äussern Verhältnis zu Gott, der Gnostiker gelangt aber in das hinein, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben,[3]) Der Gnostiker ist mit einem Wort der vollkommene Christ, dessen sittliche und religiöse Vollendung nur noch der Ergänzung im jenseitigen Leben bedarf.

Gehen wir etwas näher auf das Wesen der Gnosis ein, so ist unverkennbar auch hier das intellektuelle Moment vorwiegend. Zwar hat Clemens seine evangelischen Grundzüge auch darin aufrecht erhalten, dass er zum Glauben wie zur Erkenntnis ausdrücklich auch die sittliche Einsicht in das Christentum und seine

---

[1]) Strom. III, cap. 3, p. 1169 C. [2]) Strom. V, cap. 6, p. 65 B-C. [3]) Strom. IV, 18, p. 1321 C.

Digitized by Google

Heilsgüter rechnet — allein dass trotzdem die intellektuelle spekulative Seite in dem Begriff der Erkenntnis bei Clemens vorwiegt, das macht sich gerade auf unserm Gebiete mehr und mehr eindrücklich.

Wir sehen dies schon an der Art und Weise, wie Clemens die Philosophie mit der christlichen Erkenntnis vergleicht. Dass er es überhaupt tut, könnte als Accomodation an die Denkweise seiner heidnischen Leser verstanden werden, aber das Wie seiner Vergleichungen lässt keinen Zweifel über seine Auffassung übrig. Clemens gesteht den Griechen von vornherein eine gewisse, ja eine sehr weit gehende Verwandtschaft mit dem Christentum zu, wenn er beispielsweise sagt, sie sähen die Wahrheit auch, freilich nur wie die Spiegelbilder der Dinge im Wasser — verkehrt[1]) oder: die Philosophen erkennen die Wahrheit *κατὰ περίφασιν οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.*[2]) Dass auch hier der Gegensatz der christlichen Erkenntnis zu aller philosophischen, der hier durchschimmert, bloss zu einem graduellen Unterschied abgeschwächt ist, sehen wir an Äusserungen wie die, dass sowol christliche als heidnische Erkenntnis es mit den *νοητὰ* im Gegensatz zu den *αἰσθητὰ* zu tun habe.[3]) Der Gegensatz zwischen *νοητὰ* und *αἰσθητὰ*, eine von Philo hauptsächlich herübergenommene Antithese, ist dem Clemens bedeutungsvoller und fundamentaler, als der zwischen Gnosis und Philosophie, ja er rechnet diese beiden ohne weiteres in das eine Glied des Gegensatzes ein, ohne sich über eine spezifische Differenz derselben unter sich den Kopf zu zerbrechen. So sagt er wieder, das *θεολογικὸν εἶδος* sei von Aristoteles Metaphysik genannt worden,[4]) ohne sich daran zu erinnern, dass im Christentum das *θεολογικὸν εἶδος* doch etwas ganz anderes ist, als aristotelische oder irgend welche Metaphysik. Vollends klar aber wird seine Position da, wo er selber das Verhältnis beider Grössen des nähern erörtert. „Die Dialektik," heisst es da einmal,[5]) „dient dazu, das Gott Angenehme richtig zu sagen — die wahre Dialektik ist mit der Wahrheit vermischte Philosophie, welche die Dinge betrachtet, die verschiedenen Kräfte unterscheidet, zu den höchsten aller Wesenheiten emporsteigt und bis zu Gott zu dringen wagt. Nicht um das Vergnügliche dreht sie sich, sondern um die Wissenschaft des Göttlichen und Himmlischen. Im Anschluss daran behandelt sie dann die menschlichen Worte und Werke." Dass es sich im Christentum darum handle, *τὰ ὄντα* zu verstehen, wiederholt Clemens immer wieder, zum Zeichen

---

[1]) Strom. I, 19, p. 812 A. [2]) Strom. VI, 5, p. 257 C. [3]) Strom. I, 19, p. 809 B. [4]) Strom. I, 28, p. 924 A. [5]) ibid.

Digitized by Google

dafür, dass ihm die eigentliche Tendenz des Christentums mit der der Philosophie zusammenfällt. Das Christentum, so behauptet Clemens freilich auf der andern Seite in unzähligen Stellen, die sich zum teil in durchaus gegensätzlicher Stimmung gegen die Philosophie bewegen, ja in solchen Zusammenhängen den evangelischen Tenor mehr als einmal erreichen, — ist allerdings der Philosophie entgegengesetzt. Die Philosophen wissen nichts von Gott im Sohne und stehen namentlich der Heilsökonomie feindlich gegenüber. Sie verhalten sich zum christlichen Denker wie die Träumenden zum Wachenden. Sie tappen in Unsicherheit einher, weil ihnen die einzige Pforte zur Erkenntnis, der Glaube an Jesum Christum fehlt etc. Sehen wir aber näher zu, so sind solche und ähnliche Stellen nicht so radikal, wie sie scheinen. So lange Clemens Philosophie und Christentum an demselben Ziele, dem der Erkenntnis der Wahrheit, orientirt, kann eigentlich von einem prinzipiellen Gegensatze zwischen beiden nicht die Rede sein. Es scheint oft, als wolle Clemens die evangelischen Heilstatsachen mit ihrer subjektiven Folge der Wiedergeburt, das Reich Gottes und die Zugehörigkeit zu Gott, kurz den eigentlichen Differenzpunkt des Christentums von aller Philosophie geltend machen, aber im Grunde sind auch ihm die Heilstatsachen nicht die selbständigen Träger einer immanenten Wahrheit aus Gott, sondern nur die Staffeln, auf welche sich die Wahrheit in ihrem Wege nach oben stützt. Mit Christus — das ist der Sinn der Clemens'schen Spekulation — ist die Wahrheit wieder offenbar geworden, aber nun gilt es eben, die Wahrheit, d. h. jenes ganze Gefüge letzter Erkenntnisse, innerhalb dessen Christus nur ein Teil ist, sich anzueignen, nicht aber bei Christo als der abschliessenden Weisheit selbst stehen zu bleiben. Die Realität des evangelischen Heilsgutes wird auf diese Weise ihrer absoluten Bedeutung entkleidet und zu Gunsten einer subjektiven Spekulation, bei allen bedeutsamen Restriktionen, entwertet. — Es muss uns diese kurze Bemerkung genügen, um einen Einblick in die Tendenz des Clemens zu erhalten. Ich will mich ferner nicht des längern aufhalten bei der merkwürdigen Vorliebe des Clemens für schematische Einteilungen seines Gegenstandes, wie sie uns auf Schritt und Tritt in seinen Schriften begegnen, nicht auf die vielen Digressionen wissenschaftlicher Diagnose, die er unternimmt, eingehen, alles nebenhergehende Beweise seiner philosophischen Vorliebe. Darauf hingewiesen sei nur noch kurz, dass er, sobald die Sprache auf einen mit dem Christentum nicht in direkter Verbindung stehenden Gegenstand kommt — namentlich ist hier an die Psycho-

Digitized by Google

logie des Clemens zu erinnern — höchst umfangreiche Anleihen bei den Philosophen macht, wieder zum Beweise dafür, dass es ihm nicht gelungen ist, vom christlichen Standpunkte aus ein beliebiges Wissensgebiet mit neuem Sauerteige zu durchdringen, dass er vielmehr sein Christentum auf das weite Feld des damaligen Wissens aufbaute — wobei er freilich nicht verhüten konnte, dass die dünne Decke, die ihm zur Grundlage diente, sehr oft unter ihm zusammenbrach, um es in den weichen Boden philosophischer Denkungsart einsinken zu lassen.

Sehen wir so die Spekulation des Clemens auf intellektuellem Gebiete ganz auf der Bahn der Philosophie sich bewegen, so wird uns dies nicht minder klar, da wo Clemens die Ethik seines Gnostikers vorträgt.

Er erinnert sich nämlich immer wieder daran, dass der vollkommene Christ durch seine Taten sich zu bewähren habe. Zwei Wege, sagt er, führen zum Heile: *γνῶσις* und *ἔργα*. Oder noch prägnanter: die *γνῶσις* ist *τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσις καὶ ἐνέργεια ἀγαθή.*[1]) Er besinnt sich darauf, dass die Gnosis vor allem auch Einsicht in die sittlichen Grundfaktoren des Lebens ist: das Christentum ist ihm schon auf der ersten Stufe, besonders aber hier ein *σύστημα λογικῶν πράξεων*[2]) Und in diesem Zusammenhang macht er in richtigster Einsicht in die Herrlichkeit des Evangeliums mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass die Hauptsache die mit der Liebe zu Gott verbundene Freiheit von der Welt mit ihren Freuden und Schmerzen sei. *Χρώμενος τοίνυν τοῖς κτιστοῖς, ὁπότ' ἂν αἱρεῖ λόγος, εἰς ὅσον αἱρεῖ κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν κτίσαντα εὐχαριστίαν καὶ τῆς ἀπολαύσεως κύριον καθίσταται.* Allein auch hier fällt Clemens bald wieder auf die bloss sittliche Schätzung der ethischen Faktoren zurück. Der Umstand, dass sich sein Christentum nicht energisch in das Leben des Evangeliums hineingearbeitet hat, treibt gerade in unserm Zusammenhange verhängnisvolle Früchte. Clemens weiss schliesslich jene spezifische Stellung zu Gott, die er dem Gnostiker angedeihen lässt, nicht anders zu verwerten, als so, dass er das philosophische Ideal des Weisen in die Ethik seines Christentums hineinzeichnet. Es kommt hier schliesslich doch nur darauf an, in der Askese und der sittlichen Vollkommenheit, in der Apathie und Reizlosigkeit allen Genüssen gegenüber zu wachsen, überhaupt ein möglichst vollkommener Mensch zu werden, während die spezifische Reichsstellung des Christen in seinem Verhältnis zu Gott und zur Welt, namentlich aber eine irgendwie gliedliche Auffassung der einzelnen

[1]) Strom. IV, 6, p. 1249 C. [2]) Pädag. I, 13, p. 376 A.

Digitized by Google

Christen zu einander und zum ganzen Organismus der Gemeinde — eine für die Apostel so wichtige Betrachtung, dass sie die individuelle Ethik gegenüber den Aufgaben der Gemeinde stark in den Hintergrund treten lassen — durchaus unbekannte Dinge sind. Das Ideal des Clemens ist in ethischer Hinsicht schliesslich nicht über das stoische hinausgekommen, das Cristentum nimmt auch hier nur *die* Stellung ein, dass es vollkommener und sicherer erreicht, was die Philosophie anstrebt, als diese selbst. Im ganzen und grossen ist des Clemens Darstellung ein seltsames Gemisch von christlichen Gesichtspunkten, die auch hier allenthalben den straffen Zusammenhang durchbrechen, mit philosophischen Moralprinzipien beherrscht von der Idee der individuellen, stufenweisen Vervollkommnung der Menschen. Mag er nun diese ganze Welt noch so energisch auf den Impuls Gottes zuzurückführen, wie er an Stellen, wie z. B. der folgenden, tut: Die Tugend ist *θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη* freilich *οὐκ ἄνευ νοῦ. Θεόσδοτος ἡ σοφία, δύναμις οὖσα τοῦ πατρὸς*, mag er auch völlig christlich das Walten des heiligen Geistes auffassen, so wenn er sagt: das Christentum ist nicht etwas unfertiges, sondern ein neuer Mensch im h. Geiste — eben dies, dass er die Wirkung Gottes nur als Impuls, den h. Geist nur als Mittel zur Erreichung der sittlichen Ideale begreift, beweist auch wieder, dass Clemens die wesentliche Position des Christentums, welche in den evangelischen Offenbarungen selber ruht, nicht in blossen Wirkungen derselben, zu Gunsten einer philosophischen Doktrin abgeschwächt hat, in welcher das menschliche Element sich der göttlichen Faktoren als blosser Mittel und Werkzeuge zur Pflanzung seiner eigenen Zwecke bedient. Dem Clemens kommt es nur darauf an, den göttlichen Ursprung seiner christlichen Ethik und ihre göttlichen Hülfskräfte namhaft gemacht zu haben; ist er damit fertig, so lässt er dieselben sich ganz selbständig an dem Massstabe sittlicher Wertschätzung entwickeln. Das sehen wir, wie bei andern, so auch bei ihm an dem spitzfindigen Abwägen, welche Aufgaben der göttlichen Gnade und welche dem menschlichen Willen zuzuschreiben seien, Fragen, die gerade durch sich selbst das verschiedene Interesse des Evangeliums und des Clemens dokumentiren. Das Evangelium wägt deshalb nicht zwischen beiden Faktoren ab, weil es die Orientirung dierselben an einem erst noch zu erreichenden Ziele gar nicht kennt, sondern sich anheischig macht, mit seinem Dasein selbst alle Ziele in der Vollkommenheit des Besitzes Gottes auszulöschen.

Ganz schlimm ist es nun, dass Clemens den Vorzug der Stellung des Gnostikers vor der des Pistikers noch darin er-

Digitized by Google

kennt, dass jener sich einer Geheimlehre erfreut, welche diesem gänzlich abgeht. Dem Gnostiker allein *κεκνήκασιν αἱ γραφαί*,[1]) während der Pistiker am Buchstaben hängen bleibt. Diese Geheimlehre, d. h. nichts anderes als das richtige Verständnis der h. Schrift, innerhalb des künstlichen Lehrverbandes überliefert erhalten zu haben, ist das unterscheidende Merkmal, das den Gnostiker von dem gewöhnlichen Christen trennt. Sie sehen, welche heillose Umwandlung innerhalb der christlichen Kirche sich schon hier in den Schriften des Clemens ankündigt. Aus solchen Anschauungen heraus erwuchs schliesslich die Praxis der christlichen Priester, die sich als die Vollkommenen den Laien gegenüber abschlossen, der Gemeinde den eigentlichen Nerv des christlichen Lebens, die eigene gewissenhafte Prüfung der in der Schrift vorhandenen Überlieferung des Christentums vorenthielten, und sie mit blossen Ceremonien und dem blinden Glauben an die Autorität der Dogmen abfanden. Das leitet uns nun noch schliesslich auf die Stellung, welche Clemens als Gnostiker, der er ja unzweifelhaft auch sein wollte, zu der Schrift einnahm.

Seine Schriftstellerei macht es auf den ersten Blick klar, dass er von irgend einer selbständigen, ursprünglichen Stellung des Christen zu seinem Glauben, wie sie noch bei den apostolischen Vätern vorgeherrscht hatte, durchaus nichts mehr weiss. Zwar ist sein Christentum im Unterchied von der spätern Gebundenheit der kirchlichen Väter mit dem Elemente evangelischer Selbständigkeit durchweg verschmolzen; was er sagt und schreibt, ist selbständig erworbenes Gut. Immer wieder bricht der Jubel seines Herzens zwischen den Zeilen seiner weitschweifigen Erörterungen durch. Aber doch ist zu sagen, dass er eine bewusste Unterordnung unter die h. Schrift nicht nur als Notwendigkeit der momentanen Sachlage, sondern als die absolute Bedingung jeglicher Gotteserkenntnis geltend gemacht hat. Die Schrift steht ihm als abgeschlossene Grösse in unantastbarer Höhe. Aber eben deshalb ist es ihm so wenig wie den späteren darum zu tun, ein Christentum der Schrift vorzuleben, sondern vor allen Dingen um das an der Abgeschlossenheit einer fertigen Erkenntnisquelle orientirte Bestreben, aus der Schrift heraus sich erst noch sein Christentum zu konstruiren. Eben hierin erkennen wir im letzten Grund seine wesentlich philosophische Tendenz, die uns in den Hauptpunkten seines Christentums entgegengetreten ist. Die Schrift ist ihm der heidnischen Vernunft gegenüber Erkenntnisquelle der christlichen *Lehre* geworden. Er spricht

---

[1]) Strom. VII, 16.

Digitized by Google

von einer christlichen Lehre, weil er die Schrift als Quelle derselben und nur in dieser Hinsicht kennt.

Zum Schlusse bin ich Ihnen noch die Antwort schuldig auf die Frage, von welcher wir ausgegangen sind, wieso das Christentum der modernen Zeit seine Grundlage weit eher bei einem Clemens finde, als im neuen Testamente. Da wir schon im Verlaufe der Arbeit Stellung zu den einzelnen Positionen des Clemens genommen haben, so erlaube ich mir statt einer ausführlichen Auseinandersetzung seiner Abweichungen vom Urchristentum in kurzen Thesen folgende Schlussbemerkungen aufzustellen:

1) Clemens versteht das Christentum im Wesentlichen als individuelle Vervollkommnung des Menschen. Das ist aber im Unterschiede von der apostolischen Auffassung von der Auswirkung des Heiles Gottes innerhalb der Gemeinde im Grossen und Ganzen auch die Position der modernen Richtungen innerhalb des christlichen Glaubens.

2) Clemens ordnet eben deshalb die eigentlichen Heilstatsachen, wie Tod und Auferstehung Jesu, dem sittlichen Prozesse des Individuums als blosse Träger desselben unter, während die Apostel in der christlichen Sittlichkeit nur die stets erneute Entgegensetzung dieser Heilstatsachen gegen die Versuchungen der Welt von Seiten der Gläubigen sehen. Auch hierin steht aber die moderne Anschauung des Christentums, die die Heilstatsachen irgendwie sittlich zurechtzulegen bestrebt ist, dem Clemens näher als den Aposteln.

3) Die Tendenz des Clemens, das christliche Leben als einen Aufstieg zu Gott zu beschreiben, ist vor dem Forum des Evangeliums, welches von einem Besitze Gottes in Jesu Christo spricht, nicht zu rechtfertigen. Trotzdem stehen die modernen Darstellungen des Christentums dieser Tendenz entschieden näher, als der Position des Christentums.

4) Das Bestreben des Clemens, die christliche Gedankenwelt mit der heidnischen in Einklang zu bringen, hat seine sprechenden Analogien in dem Bestreben unserer Tage, das Christentum als die geläuterte Vernunft herauszustellen, findet aber in dem *σκάνδαλον* des Evangeliums seinen schärfsten Widerspruch.

5) Das Evangelium will kein theoretischer Glaubensbesitz sein, in welchen der tiefere Denker stufenweise immer weiter vordringen könne, sondern das Leben Gottes selbst in den Herzen aller Gläubigen. Clemens dagegen sieht in ihm die Zusammenfassung aller theoretischen und praktischen Wahrheit, eine Ansicht, die wesentlich auch von der Neuzeit geteilt wird.

6) Zusammenfassend ist zu sagen, dass bei Clemens wie bei dem modernen Christentum das Interesse an den menschlichen Faktoren im christlichen Heilsprozesse gegenüber den göttlichen vorwiegt.

Formale Grundsätze der Textwahl.

Von *H. Schachenmann*, Pfarrer in Benken (Kt. Zürich).

In meinen Mussestunden habe ich mich diesen Sommer über mit einigen Lehrbüchern der Pastoraltheologie abgegeben, mit ältern und neuern. Eine Frucht dieser Beschäftigung ist diese kleine Arbeit. Wenn auch von vornherein auf neue, überraschende Gesichtspunkte verzichtet werden muss, wenn meine Tätigkeit im wesentlichen darauf gerichtet ist, schon gegebenes in vielleicht neuer Gruppirung aufzuzeigen, schon gesagtes nur noch zu vertiefen, so berührt doch die vorliegende Arbeit eine unserer, wenn nicht wichtigsten, so doch häufigsten Tätigkeiten, die uns sozusagen nie in Ruhe lässt. Ja, ich möchte geradezu zeigen, wie sie auch eine der wichtigsten ist, deren Vernachlässigung sich bitter zu rächen pflegt.

In der Überschrift liegen drei Voraussetzungen, über deren Richtigkeit ich hierzulande das Protokoll für geschlossen erachte. Die erste, dass wir überhaupt über einen bestimmten Text predigen. Dem guten alten Harms will es zwar vorkommen, als ob das Predigen nach Texten nicht allein die Ausbildung der Predigtkunst, sondern ebenfalls die christliche Erkenntnis und selbst, was noch viel mehr sagen will, das christliche Leben sehr gehemmt habe, dass es weit besser in der Kirche und um die Kirche stände, wenn den Predigern die Fessel des Textes nimmer wäre angelegt worden. Aber ein paar Zeilen weiter meint er inkonsequent: über Texte soll gepredigt werden, über Texte wird gepredigt. Hat er aber damit vielleicht, ohne von seiner prinzipiellen Stellung im geringsten zu weichen, nur dem damaligen kirchlichen Brauch ein Opfer gebracht, so lesen wir an anderer Stelle: Nur ausnahmsweise möchte ich selber dies passiren lassen (d. h. *ohne* einen biblischen Text zu predigen), ausser andern Gründen aus diesem pastoral-theologischen: die Gemeinde verliert die Gewähr, oder was sie für eine Gewähr hält, dass eine solche Predigt wirklich Gotteswort sei. Damit gibt Harms doch Alfr. Krauss, Hagenbach u. a. recht, dass die allgemeine Notwendigkeit eines Textes für die gottesdienstliche Predigt feststeht. Der

Text ist der formelle Ausdruck für den Unterschied der gottesdienstlichen Predigt von der Rede des Missionars einerseits und von der allgemein religiösen, aber nicht spezifisch kirchlich-biblischen Rede anderseits (Kr. I, 284). Ohne Text fehlt der Gemeinde die Legitimation, dass sie eine Predigt über Gottes Wort zu hören bekomme, mit ihm bekommt sie ein Mass in die Hand, die Christlichkeit der ihr gebotenen Rede richtig zu erkennen und abzuwägen.

Die zweite Voraussetzung ist die, dass der Text aus der Bibel stamme. Nicht sowohl, weil 2. Petri 4, 11 steht: Wenn Jemand redet, so rede er es als Gottes Aussprüche, sondern aus den soeben besprochenen Gründen. Niemand wird heute mit dem alten Realismus so weit gehen, Texte aus Schiller und Shakespeare zu wählen.

In der Überschrift liegt endlich drittens, dass ich den Perikopenzwang verwerfe. Über seine Vorteile und Nachteile ist sehr viel geschrieben worden. Jedenfalls ist der Grund, den Harms als Nachteil anführt, das Volk sei im Grunde unzufrieden mit den freien Texten, schon längst nicht mehr wahr. Luther selbst hielt die Freigebung des Textes für das Bessere, wenn nur mehr geistreiche Prediger sich fänden. Ohne uns lange auf das Für und Wider einzulassen, halten wir's in dieser Frage mit Krauss, der (I, 270) sagt: Wir stellen mit aller Bestimmtheit den Satz auf, dass die Regel nur die *freie* Texteswahl sein dürfe. Mir scheint das Perikopensystem, auch da, wo man eine evangelische, epistolische und dann noch einige freie Perikopenreihen hat, stets das reine Prokrustesbett zu sein, denn die Stimmung des Predigers, welche die Mutter jeder wahrhaft guten Predigt ist, das spontane, intuitive Erfassen eines Zusammenhanges lässt sich nicht kommandiren. Der Geist Gottes — und ohne ihn wird keine Predigt gut sein — weht wie der Wind, wo er will. Man kann ihn nicht rufen wie im „Freischütz“: Samiel, erscheine!

Damit ist nun auch die hohe Wichtigkeit der Textwahl nachgewiesen. Die Fähigkeit, sagt derselbe Krauss, sich die richtigen Texte in der Bibel selber auszuwählen, ist eine fundamentale Eigenschaft für jeden Menschen, welcher mit dem Anspruch auftritt, als Leiter eines wenn auch noch so kleinen kirchlichen Gemeinwesens bestellt und mit der Führung eines Pfarramtes betraut zu werden. Nicht jeder Text, sondern nur ein gut gewählter ist schon eine halbe Predigt wert. Schon mit dessen Verlesung sieht sich der Zuhörer mitten in den Gedankenzusammenhang hineingestellt, der nun vor ihm aufgerollt wird. Nur einem richtig ausgewählten Text wohnt die Eigenschaft

Digitized by Google

inne, die Hörer willenlos in seinen Bann zu ziehen. Palmer sagt (Homil. 320): Es ist etwas Schönes, etwas Herrliches, wenn es dem Prediger gelingt, schon mit dem Text die rechte Saite anzuschlagen. Das wirkt oft wie elektrisch auf die Versammlung, die sogleich empfindet, das sei es, was heute gesprochen werden müsse. Palmer bezieht dies zwar nur auf Kasualien, sollte es nicht auch ohne Abzug von den übrigen Predigten gelten?

Man sollte es denken. Nur von diesen gewöhnlichen sonntäglichen Predigten und den dazu gehörenden Texten soll heute geredet werden. Von sämtlichen Kasualpredigten (Trau-, Leichen-, Taufreden und was noch alles dazu gehört) wollen wir absehen. Bei Kasualien ist freilich die Textwahl oft sehr schwer. Wer von uns hat da nicht etwa schon stundenlang gesucht und doch nichts entsprechendes gefunden? Und wer hat dann nicht wieder mit dem Ästhetiker Vischer gesagt: Wer nicht sucht, der findet? Jedenfalls steht beides in engem Zusammenhang und es wird wohl so sein, wie unser bereits genannter Strassburger Professor der praktischen Theologie sagt (Kr. I, 270): Sollte der Mann das Auffinden der entsprechenden und passenden Texte für die Predigten an den gewöhnlichen Sonntagen nie lernen, so ist mit völligster Sicherheit anzunehmen, dass er sich auch in der Wahl der Bibelworte für die Kasualien vergreifen wird. Welch trauriger Mietling!

Auch die Serienpredigten sollen uns hier, wo wir von den Grundsätzen bei der Wahl eines einzelnen Textes, nicht einer ganzen Textreihe reden, nicht weiter beschäftigen. Und endlich sehen wir ganz ab von dem, was in Bezug auf den Inhalt der Predigt dem reinen Takt der Prediger anheimzugeben ist. In dieser Beziehung bedarf es nach Krauss (I, 269) um gut, d. h. zweckmässig zu predigen, des Zusammentreffens zweier Umstände: erstlich muss der Gegenstand im augenblicklichen Bedürfniskreis der Gemeinde und zweitens muss er im augenblicklichen besondern Interessenkreis des Predigers liegen. Palmer sagt, dass unter 100 Textwahlen 99 rein persönlich bedingt seien, daher man den Mann auch an seinen Texten erkenne. Also ohne die Notwendigkeit, die Bedürfnisse seiner Gemeinde recht zu erkennen, sein Taktgefühl zu bilden und zu klären und sich in stete Selbstzucht zu nehmen, wird niemand seiner Gemeinde ins Herz predigen können. An einem Sylvesterabend hat in meiner Gemeinde ein von einem Lehrer geleiteter Chor bei schneidender Kälte das Lied angestimmt: Der Lenz ist angekommen, habt ihr es nicht vernommen? Das war ein Vergehen gegen den *Takt*. Und bei weitem mehr ein Vergehen gegen den Takt, als ein notwendiger Ausfluss

ihrer dogmatischen Richtung ist es, wenn rationalistische Prediger auf Grund von Matth. 6, 12 (Vergieb uns unsere Schulden etc.) über das Schlimme des Schuldenmachens, an Ostern über Erkennungszeichen des Scheintodes, an Weihnachten über den Nutzen der Stallfütterung predigten. Es wäre wahrhaftig nicht mehr zu früh, jene Sünden nicht mehr, wie es so oft heute noch geschieht, der kritischen Richtung innerhalb der Theologie in die Schuhe zu schieben; diese letztere nicht mehr in *einen* Topf mit jenen zu werfen, von denen sie doch ein Schleiermacher und eine Tübingerschule trennt. Übrigens berichtet uns Vinet von einem offenbar nicht rationalistischen Prediger, der in Act. 28, 30: Paulus blieb zwei ganze Jahre in einem eigenen gemieteten Hause: eine Predigt über die gegenseitigen Pflichten der Eigentümer und Mietleute fand. So viel zur reinlichen Abgrenzung des Themas.

Die Frage, die uns beschäftigt, heisst: Was für formale Grundsätze sollen uns bei der Wahl eines Textes leiten? Machen wir zuerst einen Umweg und gehen wir etwas den gebräuchlichsten *Fehlern* nach, die wir in der Aufstellung solcher Grundsätze zu entdecken vermögen.

Am bequemsten ist es ohne Zweifel, wie es da und dort, doch wohl selten geschehen mag, sich mit solchem grundsätzlichen Ballast gar nicht abzugeben, sondern ohne Grundsätze frisch, fröhlich, frei in See zu stechen, sich den Eingebungen des Augenblicks zu überlassen. Dieses Tun scheint sogar einer biblischen Begründung nicht zu entbehren. Es ist ein Wort des Herrn: Sorget nicht, wenn sie euch überliefern, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch zu derselben Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Nun aber bezieht sich das auf eine Verteidigungsrede, nicht auf eine Predigt. Auf solche Art mag eine mehr oder weniger gehaltvolle, mehr oder weniger geistreiche Plauderei zu Stande kommen, nur keine Predigt. Hagenbach hat sicher recht, wenn er fordert: In betreff dieser Fragen der Texteswahl bedarf es leitender Grundsätze; denn hier soll der Zufall so wenig entscheiden als die Laune. Auch Krauss redet von bestimmten Grundsätzen, nach denen an diesem Sonntag diese Schriftstelle, an jenem jene zur Behandlung auszuwählen sei. Wer die Wahl hat, hat die Qual, heisst es zwar. Aber ein gewissenhafter Prediger wird sich am wenigsten der Qual dieser Wahl entziehen. Also wir machen es uns zur Gewohnheit, den Text zu suchen. Sollte er uns, was ja auch geschieht, und oft unter Umständen, da wir das Recht haben, von einer freundlichen

Digitized by Google

Fügung Gottes zu reden, gleichsam als eine reife Frucht in den Schoss fallen, so sagen wir dankbar:

Wir nehmen hier von deiner Hand
Den Boten, den du uns gesandt:
Herr, segne sein Geschäfte!

Aber für gewöhnlich gehen wir auf die Suche nach einem Text, wie der Kaufmann auf die nach der köstlichen Perle. Aber es entsteht sofort die Frage: Soll der Text *post* factam sermonis dispositionem gesucht werden oder antea? Natürlich *vorher*, bevor das ganze Gebäude der Predigt in seinen hauptsächlichsten Umrissen vor unserm innern Auge steht. Das gegenteilige Verfahren ist ein Fehler, der dadurch nicht geringer wird, dass man ihm ziemlich oft begegnet und dass auch Harms ihn teilt, wenn er I, 74 sagt: Freie Texte setzen voraus, dass man zu dem Thema seiner Predigt den Text gesucht habe. Das *Gegenteil* ist richtig. *Zuerst* muss man den Text und *nachher* das Thema suchen. Das ist allein das normale Verfahren. Sonst klebt der Text so zufällig am Ganzen der Predigt, wie ein neuer unpassender Erker an einem alten Haus, wie ein Schwalbennest am Gebälke. Sonst wird der Text rein nebensächlich, sekundär, während ihm doch in der zeitlichen Aufeinanderfolge der verschiedenen Predigtteile, in der Art, wie er das Zustandekommen der Predigt beeinflusst und dirigirt, in seiner ganzen Stellung innerhalb des Gottesdienstes eine sehr primäre Bedeutung zukommt. Sucht man den Text nachträglich zu dem Thema hinzu, das bereits eine Gestalt erlangt hat, die nicht mehr abgeändert werden kann, so reisst man auseinander, was eine lückenlose Einheit sein sollte. Denn nur in sehr seltenen Fällen deckt sich ein nachträglich gesuchter Text mit der Predigt ganz. Das pflegen wirklich glückliche Zufälle im Studium eines Geistlichen zu sein. So wird der Text nur ein lose mit dem Folgenden zusammenhängender, nur zufällig durch irgend eine Wortverbindung an das Thema der Predigt erinnernder, ganz unberechtigterweise an die Spitze gestellter Gedanke (viel richtiger gehörte alsdann das Thema an die Spitze!). So wird der Text zum Motto. Auch dieser Fehler wird nicht kleiner dadurch, dass er haufenweise in den Predigten berühmter Prediger alter und neuer Zeit und jeder Richtung zu finden ist. In der Vorrede zu den Predigten von Bitzius steht zu lesen, dass die Art, wie er seine Bibeltexte behandelte, namentlich dem Nachdenken jüngerer Pfarrer empfohlen werde. Alle Achtung vor seinen Predigten, aber das, was dann weiter dort zu lesen ist, dass ihm seine Predigttexte manchmal bloss Mottos waren, dass es ihm unmöglich gewesen sei, einen Text breit zu

Digitized by Google

treten, wie es manche Prediger als richtige Schriftgelehrte täten, das scheint mir eher einen Nach-, als einen Vorteil zu involviren.

Also beginnen wir zu allervörderst damit, unsern Text zu suchen. Noch aber sind gar verschiedene Fragen nicht erledigt. Woher soll ich ihn nehmen? Aus dem alten oder dem neuen Testament? Es gibt Prediger und Hörer, die das alte bevorzugen, vielleicht seines handgreiflicheren Monotheismus wegen. In der reformirten Kirche hat überhaupt, besonders früher, eine entschiedene Vorliebe für das alte Testament geherrscht. Auf jeden Fall ist das unrecht. Soll eines bevorzugt werden, so kann es nur das neue sein. Denn wir sind ja Diener der *christlichen* Kirche. Am besten ist es, das eine tun und das andere nicht lassen und beide Testamente benützen. Jeder Schriftgelehrte, der für das Reich der Himmel unterrichtet ist, gleicht einem Hausvater, der aus seinem Schatze neues und altes hervorgibt. Es ist keineswegs ausser Acht zu lassen, dass novum testam. in vetere patet und infolge dessen es geradezu voraussetzt. — Sollen auch Texte aus den Apokryphen genommen werden? Harms sagt: Ein Text aus den Apokryphen widerspricht auch aller Idee von einem Text, und auch Vinet spricht sich entschieden dagegen aus. Doch gestehe ich vor einigen Jahren einmal, allerdings nach einigem Schwanken, einer Predigt den Text Weish. 2, 23: Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen, gegeben zu haben. Er gefiel mir wegen des in ihm liegenden Gesetzes des Kontrastes, worüber später noch eine Bemerkung folgen soll. Im neuen Testament — soll man da die Texte vorzüglich aus den Evangelien oder den Episteln wählen, und unter den letztern aus den Briefen Petri oder Pauli, Jakobi oder Johannis? Wir werden Gott danken, dass wir beide haben und von beiden Gebrauch machen. Die Bibel hat ja hier wie dort eine erstaunliche Fülle von Ewigkeitsgedanken, sie ist nicht so arm, dass wer ernsthaft sucht, nicht auch in ihr etwas fände. Mit offenbarer begreiflicher und berechtigter Vorliebe kehrt man heutzutage zu den eigentlichen Herrenworten zurück. Da ist das Wasser des Lebens noch am ungetrübtesten, kräftigsten. Als Kuriosum möchte ich zu dieser Vorliebe ein Wort von Harms stellen (I, 65), das uns zeigen mag, auf welche Irrwege auch helle Geister durch eine Betrachtung der Bibel wesentlich vom Standpunkt des Dogmas aus kommen können. Harms findet den grössten Nachteil darin: Bei den Evangelien wird das Evangelium nicht gepredigt. Wie sollte auch das Evangelium aus ihnen heraus gepredigt werden? Es ist ja nicht darin — und belegt das mit der Erklärung Spangenbergs: Die *Episteln* sollten eigentlich das Evangelium

Digitized by Google

Jesu Christi, die Evangelien aber die *Geschichte* Jesu heissen, weil von dem Kern des Evangelii, dem Tod und Blute Jesu, des erwürgten Gotteslammes, und allem, was daher fliesset und daran hängt, in den Evangelien nicht so viel zu finden, als z. B. in den Episteln Pauli; kurz gesagt: weil man über ein Evangelium predigen könne, ohne ein einziges christliches Dogma zu berühren. hic Rhodus, hic salta!

Aber es kann einer seine Texte aus der Bibel nehmen, wo er sie findet und dennoch von falschen Voraussetzungen sich leiten lassen. Knüpfen wir an den soeben berührten Punkt an. Mancher sucht absichtlich nur solche Texte heraus, die dicta probantia seiner Dogmatik sind, der orthodoxen oder der freisinnigen oder der vermittelnden. Seine Dogmatik der Gemeinde als wahr zu erweisen, aus dem h. Bibelbuch als wahr zu erweisen, das ist ihm die Hauptsache. Aber wir sind schwerlich dazu angestellt zum Dienst an unsern Gemeinden und daraufhin verpflichtet worden, unser dogmatisches System zu predigen, sondern das Wort der h. Schrift. Im Sinne des Apostels: ich wollte nichts anderes unter euch wissen, als nur Jesum Christum und zwar den Gekreuzigten, und: meine Predigt bestand nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft. (1. Kor. 2, 2 u. 4.)

Wieder ein anderer sucht nur Texte, die seine Forderung zu belegen scheinen: Weg mit der Dogmatik! Ethik, Humanität, praktisches Christentum, der Kultus der werktätigen Nächstenliebe, das und nur das sei die Quintessenz des Christentums und mit deutlicher Beziehung darauf seien die Texte auszuwählen. Wer Sonntag für Sonntag nichts zu predigen weiss, als das Gleichnis vom barmherzigen Samaritter, als (um mit Harms zu reden) nicht das Herr Herr sagen bringe ins Himmelreich, sondern das Tun, die Tugend, die Berufstreue, die Pflichterfüllung, die Gemeinnützigkeit, man müsse Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, Gott wohne nicht in Tempeln von Menschenhänden gemacht, der Kirchgang sei ein nutzloses Werk u. s. w., der muss sich nicht wundern, wenn er die Leute so tun sieht und seine Kirche darum immer leerer wird. Der erweckt in seinen Hörern den Gedanken, als sei die Bibel ein Handbuch der Kasuistik oder ein Lehrbuch des guten Tons in allen Lebenslagen. Suchen wir vielmehr Texte, die „Christum treiben“, wie Luther sagte, und wir haben Religion *und* Moral in Einem verbunden. So sagt auch Krauss (I, 203): Es ist dem Prediger direkt geboten, seine Neigungen als Landwirt, Politiker oder was es sonst sein mag (sagen wir etwa noch: als Dogmatiker, Philosoph, Sozialreformer, Hi-

Digitized by Google

storiker) gehen zu lassen und sich auf der Kanzel an das allein zu halten, wozu die Kanzel da ist, an die Besprechung der religiösen Beziehungen, d. h. der Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott, und an die der sittlichen Beziehungen, d. h. der Beziehungen zwischen dem Menschen als solchem und der ihn umgebenden Welt.

Es ist ja freilich weit bequemer, anstatt den Schriftgehalt möglichst zu seinem Recht kommen zu lassen, solchen speziellen Liebhabereien zu fröhnen. Aber die Gefahr, sich auszupredigen, die so wie so für den Prediger nicht die kleinste ist und der er nur durch stetes, regelmässiges Schriftstudium, durch treu geübte Seelsorge innerhalb seiner Gemeinde und durch fleissiges Lesen einigermassen begegnet, wird auf diese Weise schwerlich vermieden. Und ein Pfarrer, der sich ausgepredigt hat, gleicht dem Instrument des Stabstrompeters vor Gravelotte im bekannten Freiligrathschen Gedichte.

Wieder andere endlich suchen mit Vorliebe Texte auf, die sie möglichst wenig binden, die ihrer Phantasie jede Abschweifung erlauben und ihnen gestatten, vom Hundertsten aufs Tausendste zu kommen.. Würde nicht ihre Leiblichkeit und physische Konstitution sie an das Wort erinnern: est modus in rebus, sie kämen auch aufs Hunderttausendste. Es ist bei Anfängern begreiflich, wenn sie es für eine homiletische Meisterschaft halten, in einer Predigt möglichst alles zu sagen, was sie wissen. Aber genug Pfarrer, die über die Anfänge so ziemlich hinaus sind, haben noch immer den Brauch, aus jeder Predigt, der Text laute fast wie er wolle, ihre ganze Glaubenslehre, die Theologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie hervorzuzaubern. Die Zeiten, da man darin eine besondere Tugend sah, über jeden Text jede Predigt über jedes Thema halten zu können, (um mit Palmer 307 zu reden) sind glücklicherweise lange vorbei. Man verlangt heute vom Prediger Zucht und Mass und — Grundsätze, richtige Grundsätze.

In den bisher genannten Grundsätzen, die Texte auszuwählen, haben wir überall den nämlichen *Fehler* konstatiren können, man ist ausgegangen von Voraussetzungen, die der Sache selber durchaus fremd sind. Die richtigen Grundsätze, nach denen man die Textauswahl trifft, müssen *im Begriff der Predigt selbst* liegen, Auf die Predigt müssen wir darum greifen, um zu richtigen Grundsätzen zu kommen. Ein anderer Weg wäre wenigstens möglich. Man könnte diese Grundsätze heraussuchen aus der Unzahl von Predigten, die gedruckt worden sind und gehalten werden. Würde man da in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang zwischen

Digitized by Google

Predigt und Text kritisch untersuchen, die Resultate dann nach einheitlichen Gesichtspunkten zusammenstellen und ordnen, die hauptsächlichsten, wohl auch die richtigen Grundsätze, nach denen man einen Text wählt, müssten evident werden. Nur befürchte ich, der Weg hiezu möchte etwas gar zu umständlich sein und am Ende uns zu tausend verschiedenen Grundsätzen führen. Wollen wir darum auf dem kürzesten Wege zu richtigen Grundsätzen für die Textwahl kommen, so müssen wir den Begriff der Predigt untersuchen. Denn in ihm liegen sie.

Die erste Anforderung, die man an die Predigt stellt, ist die, dass sie *schriftgemäss* sei. Sie hat auf anderweitiges, was weder ausgeführt noch in nuce im Texte liegt, sich gar nicht einzulassen, aber auch nichts in ihm liegendes liegen zu lassen. Texttreue und Texterschöpfung sind die beiden Erfordernisse. Es ist aber nur möglich, dieser doppelten Forderung zu entsprechen, wenn die Wahl des Textes die primäre Funktion ist. Sonst ist die Schriftmässigkeit der Predigt nur Zufall. Auch Vinet (120 ff.) nennt dies den häufigsten Fall, die natürlichste Stellung des Predigers. „Man ist alsdann — so fährt er weiter fort — im Dienste seines Textes, jedoch nicht mit sklavischem Sinne, mit Kleinlichkeitsgeist und Hängen an kindischer Exegese; er ist für uns gleichsam eine mystische Frucht, aus der wir allen Saft auspressen und dessen ganzen Duft wir bewahren wollen. Man entwickelt mit aller Ehrfurcht nicht gerade die Wörter und zufälligen Einzelheiten, sondern die Gedanken selber. Da indessen Gedanke und Form immer vereinigt sind, und zwar nirgends so enge wie in der Bibel, so nimmt die Rede die Form des Textes an. Sie hat infolge dessen nichts abstraktes, sie ist konkret wie eine Tatsache, wie eine Geschichte. Die Behauptung des heiligen Schriftstellers ist gleichsam ein Faktum, worüber man Bericht erstattet.“

Suchen wir also einen Text, von dem wir überzeugt sind, dass er sich so behandeln lasse. Treten wir an die Bibel heran. Gibt es nun aber nicht Mittel, uns die Mühe des Suchens etwas zu erleichtern? Und eine grosse Erleichterung wäre es für uns, wenn uns die Propheten, Jesus und die Apostel deutlich zeigen könnten, nach welchen Grundsätzen *sie* gepredigt haben, nach welchen Grundsätzen sie ihre Texte auswählten. Aber schon indem wir dies sagen, sehen wir ein, dass von dieser Seite in Bezug auf die Textwahl keine wesentliche Hülfe zu erwarten ist. Wir finden ja eine ganze Anzahl von Predigten in der Bibel; ganz abgesehen von den Busspredigten der Propheten, die Bergpredigt Jesu, seine Strafpredigt gegen die Pharisäer (Matth. 23),

Digitized by Google

die Abschiedspredigt Pauli vor den Ältesten von Ephesus in Milet (Act. 20), seine Predigt über den unbekannten und doch bekannten Gott vor den Athenern (Act. 17), aber Predigten im schulgemässen Sinn sind es keine, am wenigsten die Bergpredigt. Es sind didaktische, religiöse und zum Teil auch blosse Gelegenheitsreden. Darum werden wir auch vergeblich darin nach Texten suchen, noch vergeblicher nach den Grundsätzen, die wir haben möchten. — Doch ist nicht die Bibel auch ohne schulgemässe Predigten für den christlichen Bibelleser (und das sollte der Pfarrer *κατ' ἐξοχην* sein) ein wahrer embarras de richesse an Texten? Ohne Zweifel. Aber es ist doch eigentümlich, dass wir oft stundenlang suchen (mir ist das wenigstens schon passirt) und suchen und kaum einen Text finden, der „einschlägt". Woher kommt das? Ein gut Teil fällt dem zur Last, was wir oben das im augenblicklichen besonderen Interessenkreis des Predigers liegende genannt haben. Anderes kommt auf Rechnung unserer Schwerfälligkeit, unserer Bibelunkenntnis und unserer temporären Geistesarmut. Wieder anderes aber — und das darf man sagen bei aller Ehrfurcht vor dem Buch der Bücher — kommt auf Rechnung der Bibel selbst. Sie enthält ja wohl eine überwältigende Fülle religiöser Gedanken, innerer Erfahrungen und sittlicher Bilder, aber viel weniger Texte, die unmittelbar geeignet sind, einer Predigt zu Grunde gelegt zu werden, als man meint. Ich habe einmal mit den Psalmen eine ernsthafte diesbezügliche Probe gemacht und bin über zweierlei überrascht gewesen: einmal darüber, in welch unzähligen, einander ähnlichen, einander überbietenden Wendungen und Ausdrücken ein einzelner Gedanke (z. B. Seelenangst in Verfolgung) immer wieder, zuletzt bis zur Ermüdung erscheint und sodann darüber, wie lange nicht so viele ihrer Worte als man etwa meint, unmittelbar zum Predigen einladen. Man sieht daraus, wie recht Harms hat, wenn er sagt: die Bibel ist überhaupt nicht geschrieben, darnach zu predigen, sondern darnach zu leben. Auch Vinet sagt einmal in seiner Homiletik: Nicht jeder Text enthält ein Thema. Also *den* Schluss ziehen *wir* daraus, also nicht jede Stelle, die man gemeiniglich Text nennt, ist für eine Predigt geeignet.

Damit sind wir nun um nicht viel weiter gekommen. Nun kommt aber ein zweites hinzu: An die Predigt stellt man die Anforderung, dass sie *Einheit* besitze: die Predigt besitzt Einheit, wenn der Predigtstoff so abgegränzt ist, und so in sich selber zusammenstimmt, dass nicht bloss alle einzelnen Teile auf denselben Gegenstand sich beziehen, sondern auch zur Hervorbringung des einen und selben Gesamteindrucks mitwirken (Krauss

Digitized by Google

I. 279). Die Predigt soll ein Organismus sein und das Wesen eines solchen besteht ja darin, dass im Keime des Ganzen die einzelnen Teile mitenthalten sind (Kr. 290). Nun ist der Keim, aus dem die einzelnen Teile zu einem in sich einheitlichen Predigtganzen hervorwachsen, der Text. Die Predigt soll streng und folgerichtig auf ihrem Texte aufgebaut sein.

Was ergeben sich nun daraus für Grundsätze inbezug auf die Textwahl?

Man wähle womöglich Texte, die einen in sich geschlossenen Gedankengang schon haben oder aus denen er ungezwungen und leicht zu finden ist. Das sind die besten Texte, aus denen die Predigt gleichsam schon fix und fertig herausspringt wie in der griechischen Mythologie die Athene gepanzert und gewappnet aus dem Haupte des Zeus. Z. B. Röm. 1, 16: Ich schäme mich des Evangeliums Christi nicht. Röm. 8, 28: Wir wissen, dass denen, die Gott lieben etc. Matth. 16, 26: Was nützte es dem Menschen etc. Einem Anfänger gibt Hagenbach in der theolog. Encyklop. den Rat: er wähle einen Text, den er bewältigen kann, der ihm durchsichtig und objektiv geworden ist und den er zu handhaben weiss. Hier ist sogar ein überwiegend moralisches Thema zu empfehlen. — In der unmittelbaren Qualifikation um eine Stufe niedriger, und in der Schwierigkeit der Behandlung um eine Stufe höher stehen *die* Texte, in denen die geschlossene Gedankenreihe nur dadurch zu Stande kommt, dass man auch den *Context* herbeizieht, d. h. den allgemeinen Zusammenhang, in dem er steht, die Veranlassung, die zum Text den Anstoss gegeben hat. — Sodann hat man darauf zu achten, dass die Gedankenreihe des Textes *reich* ist, dass sie genügenden, ausgiebigen Stoff enthält, um auf ihr eine, vielleicht sogar zwei und mehr Predigten aufzubauen. Der Text soll fruchtbar sein, verlangt auch Vinet. Wenn, Kasualpredigten immer ausgenommen, die hauptsächlichsten Gedankengänge einer Predigt rein ausserhalb des Textes liegen und dem die Predigt ausarbeitenden Geistlichen ganz unabhängig von ihm zuströmen, so mag eine ganz gute Rede das Licht der Welt erblicken, aber schwerlich eine Predigt. Mit andern Worten: der Text ist so zu wählen, dass man ihn *aus*legen kann. Bekannt ist der Spott Gœthes über die Prediger seiner Zeit: Legt ihr nicht aus, legt ihr doch unter! Wie manche Predigt kommt zu stande dadurch, dass man in den Text hineinlegt, was nicht darin liegt und dann nachher wieder aus dem Text herausholt. Das gleicht dem bekannten Zauberkunststück, aus einem Hute Bälle, Seidenbänder, Eier und was die Herrschaften sonst noch verlangen, hervorzuzaubern. Wie mancher

Digitized by Google

Gedanke ist doch einem Text nicht schon unterlegt worden, der ihn niemals als sein Kind anerkannt hätte! Was wird da nicht alles aus einem Texte heraussymbolisirt und allegorisirt! Was zieht man da nicht alles an den Haaren herbei! Die Daumenschraube ist in zivilisirten Staaten ausser Gebrauch gekommen. Bei uns in der Kirche ist sie noch immer an der Arbeit. und der arme, bedauernswerte Delinquent, aus dem man Dinge herauspresst, mit denen er gar keine Verwandtschaft hat, ist der Text. Vinet (Hom. 135) klagt darüber: Es scheine, als habe man mit der Bibel um so mehr gespielt, je ehrwürdiger sie gewesen sei und kein menschliches Buch sei in dieser Beziehung so gequält und geneckt worden, wie die h. Schrift. An einem andern Orte (pg. 106) nennt er dieses Ein- und Unterlegen eine in aller Form vollzogene Opferung des Wortes Gottes.

Weiter soll man womöglich solche Texte zuerst berücksichtigen, die die Einteilung quasi in sich selber tragen. Je zwangloser und ungequälter sich die Disposition aus dem Text schon ergibt, um so besser wird die Predigt sein. Gequälte Dispositionen, erkünstelte Einteilungen hinterlassen nie beim Zuhörer den Eindruck des Harmonischen. Nur wo der Text mit spezieller Betonung dieser Forderung ausgewählt worden ist, kann die Predigt ihm treu bleiben, ihn erschöpfen, ohne gegen ein anderes homiletisches Gesetz sich zu verfehlen. Man muss dem Wort Hagenbachs beistimmen: Die beste Einteilung wird übrigens die immer sein, wo die Gliederung des Textes auch die Gliederung der Predigt bedingt, wo diese gleichsam aus dem Text herauswächst. Der Text soll im Thema gipfeln, das Thema sich auf den Text stützen, nicht so irgendwo in der Luft schweben. Text und Thema dürfen nicht zwei parallele Linien sein, sondern, wenn ein anderes geometrisches Bild zu brauchen erlaubt ist, zwei ähnliche Dreiecke.

Noch ein dritter der Predigt immanenter Begriff ist es, von dem aus wir ein Licht gewinnen auf unsere Grundsätze. Palmer überschreibt ein Kapitel seiner Homiletik: Die Predigt als *Kunstwerk.* Sie fällt als ein Teil des Kultus unter das allem Kultus wesentliche Gesetz des Schönen. Die Kunst, vor der Gemeinde zu predigen, hat sich geschichtlich entwickelt und eine glänzende kunstvolle Rhetorik, zu Zeiten analog der blühendsten klassischen Rhetorik der Griechen und Römer, ist aus dieser geschichtlichen Entwicklung herausgewachsen. Diese Kunst prägt sich für den Kenner aus in einer besondern Sprache, dem Kanzelstil, in der Einteilung, in der Art der Ausführung, im Schluss einer Predigt, kurz in der ganzen Art und Weise des strengen „Sich in Zucht

Digitized by Google

nehmens", worin die Alten uns glänzende Vorbilder sind. Wir geraten heute leichter in die andere Gefahr, zuchtlos, trivial, banausisch zu reden. Das sind die weniger gern gesehenen Folgen der Individualität und ihres Vorherrschens auch hier. Dass die Predigt ein Kunstwerk sein müsse, ist *nicht* ihr *oberster* Zweck, aber in allewege einer ihrer vornehmsten. Das streitet nicht gegen 1. Kor. 2, 1 ich kam nicht mit hohen Worten oder hoher Weisheit, euch das Zeugnis Gottes zu verkündigen — so wenig Würde notwendig gegen Wahrheit kämpfen muss. Diese Forderung macht sich nun auch bei der Textwahl geltend. Denn zur Predigt als Kunstwerk gehört selbstverständlich auch der Text.

Folgende Forderungen scheinen mir begründet zu sein.

Man hüte sich, im sonntäglichen Gottesdienst zwei oder noch mehr Texte zu lesen, obwohl das uns von den berühmtesten Predigern berichtet wird. Zwei Texte wirken immer unkünstlerisch; sie gefährden die Einheit und müssen schon sehr gut ausgewählt sein, um diese Klippe zu vermeiden. Es wird doch wohl richtig sein, was Palmer hiezu bemerkt (pg. 306): Ein Zusammennehmen zweier Texte kann oft fruchtbar sein. Aber neben alledem liegt es doch im Begriff des Textes, dass er wesentlich nur *einer* ist. Das rechte Verhältnis von Text und Predigt ist sonst eigentlich umgekehrt. Statt dass du den Text auslegst, muss vielmehr der Text deine Gedanken auslegen helfen und weil dazu *eine* Bibelstelle nicht ausreicht, nimmst du als Vorspann eine andre dazu. In England soll es häufig vorkommen, dass zwei Texte gewählt werden, ein alttestamentlicher der Weissagung und ein neutestamentlicher der Erfüllung oder dass man einen Evangelientext mit einem entsprechenden Episteltext verbindet. Das ist ganz sinnig gedacht. Aber es erfordert gewiss keine kleine Kunst, daraus ein einheitliches Ganzes herauszubringen. In der Kinderlehre hingegen über zwei und mehr Texte zu reden, das geht ganz wohl an, weil da ganz andere Gesetze gelten.

Sodann möchte ich raten, einen kurzen prägnanten Text einem langen vorzuziehen. Das ist namentlich Sitte in der französisch-reformirten Kirche. Zu der Bemerkung von Cl. Harms (I, 74): ein längerer Text wird der Gemeinde weniger missfallen, als ein kurzer, möchte ich ein Fragezeichen setzen. Es ist ebenfalls eine Forderung, die die Predigt als Kunstwerk stellt, dass die Einleitung (und in diesem Sinn gehört der Text mit zur Einleitung) die Spannung der Hörer erhöhe, ihre Aufmerksamkeit steigere, ihr Interesse fessele. Das tun nun unstreitig kürzere Texte, die länger und leichter im Ohr liegen bleiben, besser als lange. Gewöhnlich krystallisirt sich ja der Gedankengang irgend

Digitized by Google

eines längern Textes in einem einzelnen Vers. Den hebe man doch lieber heraus, wie gesagt, eines rein künstlerischen Gesetzes wegen. Wer der Predigt die Aufgabe zumutet, die Gemeinde mit dem Ganzen des Schriftwortes nach und nach bekannt zu machen und von dieser Voraussetzung aus seine Texte wählt, verwechselt den sonntäglichen Gottesdienst mit der Bibelstunde. Da sind Texte, aus halben und ganzen Kapiteln bestehend, am Platze.

Was ist zu machen, wenn man aber zwei Texte von fast gleicher Eignung findet? Da nehme ich gerne den unbekannteren anstatt des bekannten, um, wie Vinet meint, nicht eine Art traditionelle Eintönigkeit in die Textwahl sich einschleichen zu lassen. Er nennt es auffallend, gewisse Texte immer wieder zu finden, als hätten sich die meisten Prediger für verpflichtet gehalten, sie zu behandeln. Ich nehme gern den prägnanteren statt des weitschweifigeren (Luc. 6, 20: Selig seid ihr Armen — anstatt Mth. 5, 3: Selig sind die Armen im Geiste); den apostrophirenden Text, d. h. den, welcher die Hörer direkt anredet, lieber als den in der dritten Person erzählenden, weil die Gläubigen dann die Anwendung auf sich nicht lange suchen müssen, sondern sie sofort heraushören. Ich nehme gemäss dem Gesetze des Kontrastes den in schrofferen Gegensätzen, lebhafteren Kontrasten sich bewegenden Text lieber, als den, der die Gegensätze (ich denke da nur an rein formale Gegensätze, nicht an solche des Inhalts natürlich) abschwächt und die scharfen Spitzen abbiegt; um ein Beispiel zu nennen: als *Predigt*text würde ich Luc. 14,26: Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und Mutter und Weib u. s. w. hasset, der kann nicht mein Jünger sein, lieber wählen als den gleichen Sinnes Matth. 10, 37: Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert — obwohl rein als Bibelstelle betrachtet, die mildere Form gewiss jedem die liebere sein wird. Ich ziehe den positiv behauptenden Text dem in negativer Form auftretenden vor, z. B. 1. Tim. 2, 4: Gott will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, ziehe ich vor dem ähnlichen 2. Petr. 3, 9: Gott will nicht, dass jemand verloren gehe u. s. w. Vielleicht werden Sie diese Beispiele lediglich auf Rechnung des persönlichen Geschmackes setzen und nicht als allgemein gültige Grundsätze ansehen. Aber ich decke mich einmal mit der Autorität Vinets. Er sagt p. 167: „Eine andere ebenso wichtige als vernachlässigte Regel ist die, dass die Texte individuell seien. Von zwei in allen übrigen Beziehungen ganz gleichen Texten wird derjenige, welcher am meisten Verwandtschaft mit unserer Individualität hat, bei weitem der bessere sein.“ — Und anderseits

Digitized by Google

nehme ich das Recht, so zu tun, aus dem Begriff der Predigt selbst, dass sie ein Kunstwerk sei; aus dem nämlichen Grunde, aus dem ich meine Predigt immer auf einen bestimmten, durchaus beabsichtigten Effekt hin ausarbeite. Ich möchte nicht nach Effekt haschen, noch Wirkungen erzielen, die lediglich den äusseren, von meiner Subjektivität herzugebrachten Mitteln zuzuschreiben wäre. Aber eine Predigt, die nicht im guten, *künstlerischen* Sinn effektvoll aufgebaut ist, wird nie eine tiefere Wirkung auf die Hörer hervorbringen. So viel künstlerische Absicht darf nicht nur, sie soll geradezu bei der Ausarbeitung der Predigt obwalten. Man tut damit der Predigt keinen Abbruch, im Gegenteil. Nur masslos eitle Prediger, wie ich solche allerdings kenne, können ihren Sermon als Gottes Wort, als *θεοπνευστος* ansehen, dem gegenüber jede Kritik von Menschen schlechterdings unstatthaft sei. Die Predigt ist allerdings auf dem Wort Gottes aufgebaut, sie soll es auslegen, sie soll von ihm zeugen. Aber sie ist durch und durch Menschenwerk. Eine Vergleichung mit dem Drama ist erlaubt, hat ja schon Vinet, dem gewiss niemand Herabwürdigung weder des Gotteswortes noch der Predigt vorwerfen will, es ausgesprochen: le discours oratoire est un drame. Auch das Drama ist auf einen bestimmten Effekt hin ausgearbeitet, man denke an die ganz vortrefflichen Aktschlüsse bei Freitag und Ibsen. Nun liegt ja wol der Effekt der Predigt wesentlich in dem, *was* sie sagt. Aber es ist nicht gleichgültig, *wie* sie es sagt. Nein, durchaus nicht. Sie kann damit die beste Wirkung nach und nach ersticken, sie kann aber auch die Wirkung mächtig steigern. Diese künstlerische Intention tritt nun allerdings hauptsächlich in der Predigt zu Tage. Aber schon in der Textwahl, in allen Äusserlichkeiten soll sie sich zeigen. Man soll mit allen erlaubten Mitteln planmässig darauf hinarbeiten, dass die Hörer geistig Anteil nehmen *müssen*, ob sie wollen oder nicht, dass sie sich dem Bann des gesprochenen Wortes nicht entziehen können, dass sie dem Zauber der geistigen Persönlichkeit erliegen. Und diesen Zauber denke ich mir so real, so wirklich, wie man ihn im Zeitalter der hypnotischen und Suggestionsversuche zu denken hat. Mit dem Verlesen des Textes muss gleichsam eine heilige Neugierde, eine innere Spannung in die Seele der Hörer einziehen: Wie kommt's jetzt? Es ist etwas Schönes, sagt Palmer, etwas Herrliches, wenn es dem Prediger gelungen ist, schon mit dem Text die rechte Saite anzuschlagen, das wirkt oft wie elektrisch auf die Versammlung. — Dass hiebei schon auf die Art und Weise der *Textverlesung* viel ankommt, ist selbstverständlich. Überhaupt haben hier die scheinbar unwichtigsten

Dinge ihre volle Bedeutung. „Diejenigen versündigen sich freventlich, die ihren Text gleichgültig herleiern“, meint Palmer, „oder in den Bart murmeln, als ob es erst der Mühe wert wäre, die Stimme zu erheben, wenn ihre eigene Weisheit zum Worte kommt. Vielmehr wird die Verlesung desselben, wenn sie würdig, mit Ausdruck und Nachdruck, aber nicht als Deklamationsübung geschieht, an sich selbst schon einen Genuss, eine Erbauung geben, die durch die Predigt nur zu einer bewussteren und reichhaltigeren wird. Beides hängt aufs engste zusammen: wer schlecht predigt, wird schon den Text schlecht lesen und wer ihn schlecht liest, wird durch die beststudirte Predigt wenig Segen schaffen.“

Noch eine Frage haben wir zu behandeln: Welche *Bibelübersetzung* haben wir der Vorlesung des Textes zu Grunde zu legen? Die Antwort heisst: Diejenige, welche wir in den Händen der Zuhörer wissen. Schlecht übersetzte Texte berichtige man sofort nach dem Grundtext. Ich würde es heutzutage für ein testimonium paupertatis einer Gemeinde und für eine sträfliche Vernachlässigung der Pflicht des an ihr angestellten Pfarrers halten, wenn bei diesem Verfahren die Gefahr eintreten würde, von der Harms redet (I, 76): „Man nimmt dem Volke viel, wenn man ihm den Glauben an die Richtigkeit der Übersetzung nimmt und es sprechen lehrt: Ist das nicht richtig und das nicht richtig, so ist wohl alles falsch.“ Es stünde wahrlich schlimm um die Sicherheit des Bibelwortes, wenn es abhängig wäre von einer mehr oder minder gelungenen Übersetzung! Auch haben unsere Gemeinden schon viel stärkere vermeintliche Stützen des Gotteswortes als bloss eine menschliche Übertragung brechen sehen, ohne deswegen unchristlich und irreligiös zu werden.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass meine Sympathien der sogenannten *analytischen* Predigt zugetan sind, die Krauss I, 287 folgendermassen definirt: Wenn der Prediger sich nicht bloss in seinen Gedanken, sondern auch in deren formaler Darstellung so an den Text bindet, dass dessen Gedankengang, wie innerlich, so äusserlich die Entwicklung des Ganzen beherrscht, so entsteht die analytische Predigt. Man nennt sie wohl auch Homilie im engern Sinn des Wortes. Doch lege ich wenig Wert auf diese wissenschaftliche Unterscheidung. Wer gute Texte wählt, ihnen folgt und Gedanken hat, der *kann* nicht schlecht predigen, wenn er auch kein Jota von analytischer und synthetischer Predigtform wüsste. Immerhin halte ich die sog. *synthetische* Predigt, so wenig ich ihre Existenzberechtigung leugne, entschieden für die

Digitized by Google

weniger vollkommene Predigtform. Sie entsteht, wenn wir (Krauss a. a. O.) die Anforderungen der Rhetorik höher stellen, als das Vorbild des Textes und dem Bibelwort nur das Recht gestatten, uns einen Gedanken an die Hand zu geben, den wir dann, ohne uns formal irgendwie durch den Text gebunden zu fühlen, lediglich nach den in ihm selbst liegenden logischen Verhältnissen und nach oratorischer Zweckmässigkeit behandeln. Ich bestrebe mich wenigstens immer mehr, mich *unter* den sonntäglichen Text zu stellen, nicht von vornherein *über* ihn, was bei der synthetischen Predigt eben die Regel ist. Man kommt auch mit der analytischen Predigtform im sonntäglichen Gottesdienste aus (die Kasualien, bei denen synthetische, d. h. Mottopredigten allerdings unerlässlich sind, haben wir ja von vornherein ausgenommen), abgesehen von Gleichnissen und Erzählungen, die sich hiefür naturgemäss weniger eignen, aber oft bei rechter Mühewaltung Grundlagen zu prächtigen analytischen Predigten geben, ohne dass die Gefahr eintritt, von der Krauss redet (I, 288): dass selten bei solchem Texte die rein analytische Methode sich über eine blosse Bibelstunde erheben und selten sogar eine schlechte Allegorisirung vermeiden dürfte. Die analytische Predigt ist ja doch die alte Homilie nicht mehr, nicht mehr das sklavische Gebundensein an den Text, also dass man ihn unbedingt Gedanke für Gedanke, Satz für Satz, ja wo möglich Wort für Wort behandeln müsste. Von ihr, aus der die christliche Predigt ja überhaupt entstanden ist, mag cum grano salis gelten, was Harms in unbegründeter Abneigung ihr angedichtet hat: Sie mache voll, aber nicht satt; sie sei ein Ruhepolster für träge und geistesarme Pfarrherren. Aber abgesehen davon, dass die *reformirte* Kirche sich von jeher mehr der analytischen Predigtweise zuneigte (Kr. I, 287), ist sie durch die geschichtliche Entwicklung im Laufe der Zeit das geworden und zwar, wie mir scheint, von sich aus, ohne bei der synthetischen zu borgen, was Krauss I, 290 die vollkommenste Predigtform, nämlich die Vereinigung beider, die analytisch-synthetische Methode nennt; d. h. eine Rede, welche sich ihren Gegenstand von dem den ganzen Text beherrschenden Gedanken geben lässt und denselben zwar nicht in sklavischer Anlehnung an die Struktur des Textes, wol aber unter treuer Benutzung sämtlicher durch denselben dargebotenen Gedanken und Gedankengänge ausführt, so dass nicht bloss eine wahrhaftige Texterklärung in höherem Sinne, sondern auch eine einheitliche Rede entsteht.

Ich muss leider darauf verzichten, meine Aufstellungen durch weitere Beispiele zu erhärten. Das gäbe allein eine zweite Ar-

Digitized by Google

beit für sich. Vielleicht findet sich einmal Gelegenheit, später nachzusehen, nach wasfür Grundsätzen die berühmtesten Meister der Predigtkunst die Wahl ihrer Texte getroffen haben und ob diese Grundsätze mit den hier vorgebrachten übereinstimmen. Eine Reihe von Predigten der in meiner Bibliothek vorhandenen Predigtsammlungen sind allerdings durchgangen worden. Ich habe nun ganz einfach Rechenschaft gegeben von den Grundsätzen, nach denen ich meine Texte zu wählen pflege. Sie sind wesentlich *formaler* Natur. Das mögen *die* nicht vergessen, denen diese Grundsätze zu sehr an Enge, Künstlichkeit und Schablone zu leiden scheinen. Ich erblicke gegenüber der Willkür, mit der viele den Text behandeln, um doch fast jeden Sonntag unter der Deckung des Textes auf ihrem ausgepredigten Lieblingsthema zu landen, eine eigentliche Rettung in der oben erwähnten Unterordnung unter einen gut gewählten Text. Diese Bindung an den Text schliest nicht aus, dass in der Ausarbeitung des Inhaltes der Predigt der ganze Reichtum der christlichen Beziehungen in Vergangenheit und Gegenwart zu seinem Rechte kommen wird. Es wäre nötig gewesen, noch bedeutend weiter auszuholen, wenn ich auch noch die Rechenschaft über die inhaltlichen, *materiellen* Grundsätze der Textwahl hätte in den Bereich dieser Betrachtung ziehen wollen. Das würde dann tief in das Gebiet des persönlichsten Glaubens, der eigenen religiösen Überzeugung hineingegriffen haben.

Immerhin hat diese Arbeit wol die Wichtigkeit einer gewissenhaften und treuen Textauswahl uns von neuem ans Herz gelegt. Die Textwahl ist nicht nur zeitlich, sondern auch inhaltlich inbezug auf die Predigt von fundamentaler Bedeutung. Sie erfordert immer wieder stetes Nachdenken, fortgesetztes Bibelstudium, Aufmerken auf Gottes Offenbarungen und ein reiches Mass von Selbstzucht. Aber gerade deswegen wollen wir ihr keine geringere Aufmerksamkeit zuwenden als der Ausarbeitung der Predigt selbst. Aus einem schlecht gewählten Text kann auch der Beste keine wirklich gute Predigt machen. Ein gut gewählter Text aber ladet förmlich dazu ein, ihn zu behandeln, lockt förmlich, in seine Tiefen einzudringen, und verrät in der Schale einen köstlichen Kern. Und endlich wiegt er durch die Freude, die man über seinem Studium empfindet, durch den reichen Genuss, den wir aus ihm schöpfen, durch die Erbauung, die er uns zu Teil werden lässt, die Mühe, die wir uns bei seiner Auswahl und seiner Bearbeitung gegeben haben, reichlich auf. Ich schliesse mit Gœthes Worten im Faust:

Digitized by Google

Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt . . . .
Und nie ihr werdet Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es euch nicht von Herzen geht!

Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu.

(Nach einem im theologischen Verein in Zürich gehaltenen Vortrag.)

Von Dr. *Oskar Pfister*, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

(Fortsetzung statt Schluss.)

II.

Das antimoderne Christentum, dem wir uns in zweiter Linie zuzuwenden haben, ist der direkte Gegensatz zur eben gekennzeichneten Geistesrichtung, aber durchaus nicht, oder doch nur in seltenen Fällen als eine Reaktion auf den antichristlichen Radikalismus aufzufassen. Vielmehr ist das gesamte moderne Geistesleben, die kulturelle Grundstimmung, das vorherrschende öffentliche Gemeingefühl der Gegenwart die Felsklippe, von welcher die Bootsmänner des antimodernen Christentums so entrüstet abstossen. Mögen die Feinde des christlichen Glaubens mit ihren lauten Drohungen die Flüchtlinge immerhin erschreckt und ihre Flucht beschleunigt haben, die Auswanderung aus der modernen Welt nach einer einsamen Insel wäre auch ohnedies erfolgt.

Da die verschiedenen Nuancen der Antimodernen, wie wir die Anhänger des antimodernen Christentums kurzweg nennen wollen, weniger in den Resultaten, als im allgemeinen Tenor und den subjektiven Entstehungsbedingungen auseinandergehen, so erhielten wir wohl das anschaulichste Bild, wenn wir unsere Darstellung nach psychologischen Gesichtspunkten ordneten. Dazu forderte besonders auch die psychologische Differenz der für uns in Betracht kommenden Hauptvertreter des antimodernen Christentums auf. Wille, Gefühl, Intellekt treten bei je einem von ihnen hervor: Einem ursprünglich machtvollen Voluntarismus begegneten wir bei dem herrlichen Dänen *Sören Kierkegaard*, dem tiefsinnigen Ankläger der Christenheit, dessen Flammenauge aus jeder Zeile den Leser in heiliger Trauer anblickt, dem kühnen

Digitized by Google

Wahrheitszeugen mit der Geissel lodernder Zornesreden und den Skorpionen beissender Satyre. Wir müssten sodann in *Robert Kübel* den Standpunkt pietistischer, quietistischer Gefühlsseligkeit und endlich in den Propositionen *Erich Försters* die Physiognomie des antimodernen Intellektualismus schildern. Doch dient es der Übersichtlichkeit und inneren Geschlossenheit, wenn wir von einer Parallele mit dem modernen Antichristentum ausgehen.

Bildete die Unverträglichkeit von Christentum und moderner *Kultur* ein Hauptärgernis des kulturseligen Antichristentums, so findet die Anklage die wärmste Bestätigung der christlichen Antipoden. *Kierkegaard* erklärt das Christentum für den tiefsten, unheilbarsten Bruch mit der Welt, für absterben, freiwillig entsagen, sich selbst hassen, für eitel Qual, Jammer, Elend.[1]) *Kübel* ruft: „Fremdlinge und Pilgrime auf Erden haben eine andere Ethik als die, die daheim sind auf Erden, und die auch als Christen eben die Erde zu ihrem, wenn auch christlich verklärten Daheim zu machen bestrebt sind.“[2]) „Das, was die modernen Kulturträger Kultur nennen, kann die Religion des Kreuzes nicht geben. Ein Kreuz, ein Schandpfahl für Verbrecher, kann nie und nimmer Schibboleth der Welt und der Weltmenschen sein.“[3]) „Das Ziel und die Hoffnung des echten Christen ist somit lediglich treue Pflichterfüllung im Gehorsam gegen Gott und Liebe zu allen Menschen, warten und beten als Stille im Lande.“[4]) „Ohne Pakt mit der Welt und Weltkultur wollen wir in Verfolgung des himmlischen, des Ewigkeitsberufes feststehen und das Herz nur da haben, wo unser Einer Schatz ist, in der obern und künftig auf die Erde herabkommenden Gottesstadt Jerusalem, die unser aller Mutter ist.“[5]) Diese Thesen bedeuten offenkundig eine Absage an das Streben, die Welt mit geistigen Potenzen zu durchdringen, durch intensivste Arbeit dem Menschen untertan zu machen.

Analog gestaltet sich das Verhältnis dieser christlichen Gruppe zur *Wissenschaft,* weil diese rückhaltslos die Geheimnisse alles Seienden zu erforschen trachtet und nicht einmal vor dem ehernen Buchstaben der heiligen Schrift Halt macht. Da aber schliesslich kein anderes Gebahren von einer religionslosen Gelehrsamkeit zu hoffen war, konzentrirt sich aller Groll auf diejenige neuere Theologie, welche die Prinzipien des allgemeinen Wissenschaftsbetriebes kurzweg auf die Tatsachen und Urkunden der

---

[1]) Sören Kierkegaard, agitator. Schr. u. Aufs., übers. von Dorner u. Schrempf 1896. S. 92, 122, 128, 143, 147, 241, 260, 324 u. o. [2]) Christl. Bedenken eines Sorgenvollen“. Anonym. 2. Aufl. 1889. S. 56. [3]) 89. [4]) 146. [5]) 147.

Digitized by Google

Heilsgeschichte anzuwenden wagt. Die Entrüstung des christlichen Gewissens macht dabei jede wissenschaftliche Argumentation vermeintlich überflüssig. Sehr bedauerlich ist dabei der Umstand, dass der Gegner mit den ungerechtesten Anschuldigungen überhäuft und schliesslich als „Neugläubiger“ abgetan wird. Der Absagebrief Kübels an die neuere Theologie lautet z. B.: „Wer nicht glaubt, dass ich auf Gott mit Gebet einwirken kann, für wen Gott *bloss*, ausschliesslich der liebe, gute Vater ist, den für einen über die Sünde zürnenden, die Sünde strafenden zu halten die grösste Torheit, ja Sünde ist, wer die Angst vor der ira dei verbannen will, wer Weltverklärung und Weltherrschaft für die eine Aufgabe des Christentums hält, von dem sind wir religiös-ethisch geschieden.“ [1]) Auch *Kierkegaard* weiss nichts von biblischer und dogmatischer Kritik, die absurdesten Konsequenzen hindern ihn keineswegs an wörtlicher Schriftauslegung. — Finden wir in *Kierkegaard* und *Kübel* die Intensität der religiösen Vorstellungsmassen ausreichend, um den wissenschaftlichen Anforderungen und Ergebnissen unerschüttert Stand zu halten, so befinden sich die beiden geistigen Komplexe bei *Erich Förster* in der Schwebe. Einerseits empfindet nämlich *Förster* die Stellung des Apostels Paulus zum erhöhten Christus als absolut normativ und gewiss auch als reale Beziehung seines eigenen Subjektes zu Jesus, anderseits vermag er dieses Verhältnis angesichts der Befunde des neutestamentlichen Forschens nicht mehr zu rechtfertigen. So entsteht eine äusserst peinliche, auf die Dauer unerträgliche Zwitterstellung, von deren Tragik die letzten Partieen seines Buches ein betrübendes Zeugnis ablegen. Überall hat sich laut *Förster* nach moderner Anschauung Glauben und Wissen auszugleichen und zu einigen. Doch ist es unrecht und unbescheiden, die allgemein anerkannten historischen Erfahrungssätze auch auf die Geschichte Jesu anzuwenden. Es ist zwar eine herrliche Thatsache, dass die moderne Theologie, d. h. die Theologie *Albrecht Ritschls*, neben welcher alles, was sonst noch theologisirt (sic!), nur noch eine künstlich gefristete und absehbare Zukunft hat, ihre Lehre von Gott, von der Sünde u. s. f. an Christus orientirt. [2]) Allein tatsächlich ist dieser Kanon hinfällig geworden, denn *Bousset* und *Johannes Weiss* durchforschten das Leben Jesu mit wissenschaftlich geschärften Instrumenten, und was ist übrig geblieben? Nach *Joh. Weiss* kann das, wofür Jesu Seele glüht, durchaus nicht als höchstes Gut anerkannt

[1]) 55 f. [2]) Erich Förster, die Möglichkeit des Chr. in der mod. Welt. 1898. S. 46, 48 f.

Digitized by Google

werden, seine ethischen Gebote fussen auf Vorstellungen, die wir durchaus nicht teilen können, sein Messiasbewusstsein ist höchstens in einzelnen Momenten der Ekstase vorhanden.[1]) Wie kann man da noch eine mit Jesus gemeinsame Lebensrichtung behaupten? Es ist ein Traum, dabei die apostolische Schätzung Jesu und das alte Verhältnis zu Christus festhalten zu können! Was nun? Der wissenschaftlichen Methode kann und darf man nicht ein Halt zurufen. „So ist denn also gerade das der furchtbare Ernst der Lage, dass es unmöglich ist, dem Gedränge, in das der Glaube geraten ist, Einhalt zu tun.“ Damit schliessen *Försters* Ausführungen — eine schrille Dissonanz klingt im Ohre des Lesers fort und findet keine Auflösung. Psychologisch ist diese Position, aber auch ihre Unhaltbarkeit sehr leicht erklärlich: Die Ritschl'sche Territorialsperre zwischen Profangeschichte und Heilsgeschichte fand als Präservativ gegen kritische Befeindung des Glaubensbestandes freudige Aufnahme, allein das wissenschaftliche Ethos drängte unaufhaltsam über die ihm gesetzten Schranken hinaus und zersprengte den von *Ritschl* proklamirten Dualismus eines natürlichen und eines übernatürlichen Kausalnexus. Der Zwiespalt der vermeintlich absoluten, über historische Bedingtheit erhabenen Heilserfahrung und des gleichfalls sittlich-religiösen Charakter beanspruchenden wissenschaftlichen Denkens *musste* in einer theoretisch und religiös annähernd gleich beanlagten Individualität die vorliegende schmerzvolle Zerrissenheit hervorbringen. Die Krisis ist nichts anderes, als das natürliche Erzeugnis eines Konfliktes zwischen moderner und antimodern-christlicher Denkweise: Modern ist die Zulassung freier Forschung, antimodern der Ausschluss eines Spezialgebietes von den allgemeinen Forschungsmethoden; die Unfähigkeit zur postulirten Scheidung bedingte den Bankrott des Systems.

So entscheidet sich also das antimoderne Christentum in seinen lucidesten Formeln gegen moderne Lebensgestaltung und einheitlichen Wissenschaftsbetrieb, für extreme Jenseitsethik und konsequenten Supranaturalismus. Wohin diese Tendenz notwendig führen muss, werden wir an späterer Stelle zu untersuchen haben. Vorerst beschäftigt uns die Stellung der asketischen Partei zum modernen *Pessimismus*, überhaupt ihre Wertung der Welt und des Lebens. Schon aus den Prämissen der antimodernen Kulturablehnung ergibt sich eine pessimistische Beurteilung, denn könnte die Durchgeistigung der Welt missachtet werden, wenn der Lebensbetätigung an diesem Stoffe ein wirklicher

[1]) S. 65.

Wert zukäme? In der Tat erinnert *Kierkegaards* Lehre von der Qual des Christentums ganz an *Schopenhauers* Gericht über den Wert des menschlichen Daseins, seine Theologie nähert sich an tragischer Energie derjenigen *Hartmanns*, verlegt sie doch wie diese die tiefsten kosmischen und ethischen Konflikte ins Innere der Gottheit. So sagt er: Gott ist die Liebe; aber eben deswegen muss er den Menschen mit fürchterlichen Plagen heimsuchen. „Es ist aus Liebe; du hast keine Ahnung, wie er leidet." [1]) Die schrecklichsten Massregeln musste Gott ergreifen, um den Menschen zu retten, der eigene Sohn musste sterben, sonst wäre das ganze Geschlecht der Sterblichen unrettbar verloren. Damit ist eine ungeheuer ernste Ethik gesetzt. Die göttliche Tragödie muss jeden Christen aus der natürlichen Behaglichkeit, besonders auch der *religiösen* Gemütlichkeit, herausreissen. Vergnügtes Stillleben ist Maskerade, kein Christentum, wie man von offizieller Seite her ausstreut. *Kierkegaard* verspottet unbarmherzig das Leben der heutigen „Christen": „Es könnte ja einem Komponisten von Variationen einfallen, einem Trauermarsch das Motiv zu einem lustigen Galopp zu entnehmen; so hat das offizielle Christentum dem neuen Testament (dieser Lehre von Kreuz und Qual und Schrecken und Beben vor der Ewigkeit) das Motiv zu einem anmutigen Idyll entnommen mit Kinderzeugen und Hopsassa, wo alles so vergnügt, so vergnügt, so äusserst vergnügt zugeht, wo der Pfarrer, dieser Kirchweihgeiger, fürs Geld das Christentum (diese Lehre vom Absterben) bei Hochzeiten und Kindstaufen Musik machen lässt und alles so voll Freude und Jubel über diese (das Christentum sagt: über diese Strafanstalt, dieses Jammertal) — über diese herrliche Welt ist, mit der die Herrlichkeit erst noch nicht aus ist, da sie (ja nach dem Neuen Testament ist sie die Zeit der Prüfung, worauf Verantwortung und Gericht folgt) nur ein Vorschmack ist der noch weit vergnügteren Ewigkeit, für die der Pfarrer allen Familien einsteht, die Sinn für die Ewigkeit zeigen, indem sie ihn zum Beichtvater wählen." [2]) In solchen Äusserungen stimmt *Kierkegaard* mit dem Antichristentum völlig überein, und zwar sowohl hinsichtlich seiner Anschauung vom wahren Christentum, als hinsichtlich seines Werturteils über die Welt. Nur ist des dänischen Theologer Weltpessimismus weder erstes noch letztes, weder Ausgangspunkt noch höchste Norm. Vielmehr ist er das Produkt einer trappistischen Erziehung und natürlicher Schwermut, welche unter dem Drucke des Sündendogmas in stille Verzweiflung ausarten

[1]) 342. [2]) 266.

Digitized by Google

musste, durch die Erlösungslehre aber in Freude und rührende Dankbarkeit ausmündete. Von hier aus kann der Weltpessimismus nur noch die Bedeutung eines Instrumentes beibehalten, wie er genetisch nur als das Correlat einer religiösen Anschauung, somit als sekundäre Erscheinung zu verstehen ist.[1]) „Wie der Mensch von Natur aus nach dem verlangt, was ihm die Lebenslust erhalten und beleben kann, so bedarf einer, um für die Ewigkeit zu leben, beständig einer Dosis Weltschmerz, damit er sich nicht in diese Welt vergaffe, vielmehr einen rechten Verdruss und Widerwillen an der Torheit und Verlogenheit dieser elenden Welt lerne.“[2]) So verschieden infolge der christlichen Eschatologie die Bedeutung des Weltschmerzes im antichristlichen und antimodern-christlichen Lager ist, so genaue Harmonie verrät die Gestalt der Weltbeurteilung an und für sich.

Ebenso bietet das antimoderne Christentum trotz prinzipieller Divergenz manche Ähnlichkeit mit der *Philosophie des Übermenschen.* Insbesondere *Kierkegaard* und *Nietzsche* weisen eine grosse Zahl von überraschenden Parallelen auf.[3]) Die bedeutendsten sind ein gesteigertes Grössengefühl und der prononcirte Individualismus. *Nietzsche* ringt nach absoluten *Werten*, *Kierkegaard* nach höchsten *Grössen*, darum bekämpfen beide nichts so leidenschaftlich, wie das Philistertum in Schlafrock und Kutte (vergl. Magister Strauss und Bischof Mynster). Die Wissenschaft unseres Zeitalters scheint ihnen blöde und unzuverlässig, die eigenen Inspirationen gelten ihnen unendlich mehr. Das Ich leuchtet in höherem Nimbus, dem Heerdentier, dem bezahlten Beamten begegnen sie mit fanatischem Ingrimm. Ein mystischer Zug ist ihnen gemeinsam. Beide fühlen sich durch innere Notwendigkeit zu ihren Handlungen getrieben, beiden ist ihr Werk

---

[1]) 358. [2]) Die angeborene Disposition zu Trübsinn adoptirte infolge hervorragender religiöser Begabung die Tragödie Jesu Christi zur Dominante, fasste infolge dessen das Los der Märtyrer als Mikrohistorie und orientirte seine ganze Theologie ziemlich ausschliesslich an dem paulinisch interpretirten schrecklichen Ende Jesu. [3]) Merkwürdigerweise erstreckt sich die Übereinstimmung sogar auf den äussern Lebensgang: Hier wie dort fehlt eigentliche Jugendfröhlichkeit, der Schatten ernsten Grübelsinns lagert auf ihrer Kinderseele und raubt ihnen die Vorrechte des Lebensfrühlings. Hier wie dort abgöttische Verehrung gegen einen Menschen (Richard Wagner, der Vater Kierkegaard); hier wie dort Zusammenbruch dieses menschförmigen Ideals. Beide tragen den Dorn der Kränklichkeit in ihrem Fleische. Beiden bleibt ein eigenes Familienleben versagt. Keinem kann eine amtliche Stellung genügen. In ökonomischer Hinsicht lassen sich beide nur von ihren z. T. sehr luxuriösen Bedürfnissen leiten und stehen zuletzt vor dem finanziellen Ruin etc.

Digitized by Google

ein Verhängnis. — So verwandt die subjektive Beanlagung beider Denker auch scheint, tatsächlich sind ihre Entwicklungsgänge ganz verschieden. *Kierkegaards* Grössengefühl ist religiös, *Nietzsche* ist eine ursprünglich ästhetische Natur. Jener findet auf geradem Wege die volle Genüge, indem die Welt des Glaubens ihm als objektive Realität eingeht, dieser wird bald hier, bald dort angezogen und hierauf in immer ödere Einsamkeit hinausgestossen, bis er endlich, an der Objektivität verzweifelnd, in der Selbstvergötterung Schiffbruch leidet. Beide Lebensanschauungen mussten zuletzt diametral auseinandergehen. So ist denn das ganze antimoderne Christentum seiner Gesamtrichtung nach trotz der vielfachen Berührungen der Philosophie Nietzsches entgegengesetzt. *Kierkegaard* schränkt seinen Individualismus ein, sofern er die Schriftautorität unbedingt anerkennt und die Kritik ferne hält, *Kübels* Konfessionalismus bedeutet den Tod der freien religiösen Überzeugung, *Försters* Aufstellung der apostolischen oder vielmehr paulinischen Glaubensgestaltung als Norm christlicher Frömmigkeit lässt durch ihre, von Förster als selbstverständlich betrachteten, dogmatischen Voraussetzungen gleichfalls nur einen Rest von individueller Freiheit übrig. Dass gleichzeitig der Wert des phänomenalen Eigenlebens sinken muss, braucht wohl kaum noch betont zu werden, und so dürfte denn der moderne Zeitgeist mit seinem einseitigen Realismus, Pessimismus und Subjektivismus auf der ganzen Linie sein extremes Gegenstück gefunden haben.

Am Ende unserer knappen Charakteristik des antimodernen Christentums angelangt, fragen wir nun zuerst: Kann es den zuerst geschilderten Ansprüchen der modernen Welt genügen? Vermag es die schlimmen Zustände der Gegenwart aus eigener Kraft zu saniren? Wird es unsere ganze Zeit glücklicher, edler machen? Solch hohen Hoffnungen gibt sich das antimoderne Christentum selber am allerwenigsten hin. *Kierkegaard* betont, dass ein Christ noch viel seltener sei als ein Genie, seine Forderungen sind so ungeheuer schwierig, dass zuerst ein völliger Umsturz unserer Gesellschaftsordnung erfolgen müsste, ehe an ein allgemeines Christentum gedacht werden dürfte. *Kübel* redet von vorneherein nur für eine kleine Heerde Auserwählter; im alten Testament traten ja Propheten in grösserer Zahl nur zu Zeiten des Niedergangs auf, ein Christentum, dem die Massen zufallen sollen, wird möglichst seelisch, ja sinnlich, dem natürlichen Menschen behagend sein![1]) Die Stillen im Lande aber,

[1]) Bedenken, S. 14.

Digitized by Google

können sie in ihrer Abgeschiedenheit den Riesenstrom der Kultur sich assimiliren? Auch *Förster* ist sich wohl bewusst, welch gewaltigem Gegner er in der modernen Theologie gegenübersteht, ein leises Ahnen sagt ihm, dass Gott nicht aufgehört habe, Geschichte zu machen, und auch in der rastlosen Forschung etwas vom Hauch seines Geistes wehen lasse. Die Ehrfurcht vor diesem Göttlichen ist es wohl, die ihm den Kampf gegen die neuere Theologie so entschieden verbietet, nicht Kleinglaube.

Das antimoderne Christentum kann weder die Realität der modernen Bedürfnisse verstehen, noch will es die ganze Menschheit retten. Folglich ist es nicht von ferne befähigt, die Gegenwart im Sinne des Evangeliums neu zu beleben. Der grosse Gedanke einer Universalität des Heils ist ihm fremd geblieben, jene herrliche Weihnachtsbotschaft von der grossen Freude, die *allem* Volke widerfahren soll, ist ihm umsonst erklungen, versuchen wir daher unsere Aufgabe gegenüber den christusfeindlichen Strömungen auf anderm Wege zu bestimmen.

III.

Wir haben die Riesenheere des Unglaubens gemustert und die Tagesbefehle seiner Feldherrn vernommen. Die Stimmen vereinzelter antimoderner Christen klangen dagegen wie das Weinen einer Kindergruppe, die sich in die Reihen einer Armee verirrt hat und vor den bösen fremden Männern bangt, oder besser, wie die Klage einer Mutter, die bei steigendem Eisgang ihre Hütte wanken sieht und für ihre Liebsten zittert, ohnmächtig, hülflos.

Die Frage, was nun das Evangelium Jesu von seinen Dienern fordere, ist für denjenigen selbstverständlich gelöst, der das antimoderne Christentum für das verbum ipsissimum Christi hält, für alle die überhaupt nicht zu beantworten, welche den Geist der Frohbotschaft für eine historisch unzugängliche, oder doch ungesicherte Grösse halten. Uns will jedoch scheinen, dass trotz der Lückenhaftigkeit der geschichtlichen Quellen, ja sogar trotz unserer noch immer so bedauerlich geringen Kenntnis der Gesetze ideeller Entwicklung in wesentlichen Punkten eine Einigung der Anschauungen konstatirt werden darf. [1]) Wir wollen im

---

[1]) Auch die Vertreter der die Eschatologie Jesu betonenden Schule müsssen sich dieser These anschliessen, sobald sie die Zukunftserwartungen Jesu gemäss den allgemeinen Prinzipien geistiger Evolution in ihrer geschichtlichen Herkunft betrachten. Alsbald ergibt sich, dass der Gedanke einer zeitlich nahen Umwandlung aller Dinge nur als notwendige Auswirkung der

Digitized by Google

Folgenden namentlich solche evangelische Forderungen herbeiziehen, deren Übereinstimmung mit dem Geiste Jesu wenig bestritten werden.

Wir fragen zunächst, zu welcher Stellungnahme gegenüber *dem modernen Antichristentum* das Evangelium Jesu uns veranlasst. Ist denn wirklich alles, was die Feinde der christlichen Kirche vorbringen, in globo unchristlich? *Leonhard Ragaz* hat in seinen bereits angeführten Erörterungen dargetan, dass dies für die antichristlich sein wollende Ethik keineswegs der Fall ist. Unsere Skizze, die sich an den Rahmen der Moral nicht gebunden hat, wird dieses Ergebnis nur bestätigen. Die verschiedenen antichristlichen Systeme widersprechen ja einander auf jedem Punkte. Müssen bei dieser Vielgestaltigkeit nicht von vorneherein Annäherungen an das Christentum vermutet werden?

Man könnte nun einwerfen, gerade diese Konfusion im gegnerischen Lager enthebe von der Verpflichtung zur Apologie. Gewiss ist es ja richtig, dass heute mit weit grösserem Recht von einer Selbstzersetzung des modernen Geistes und seiner Tochter, des Antichristentums, geredet werden kann, als vor 25 Jahren von einer Selbstzersetzung des Christentums. Die denkenden Antichristen reiben einander auf: *Dühring* nennt den Pessimismus eine metaphysische Verleumdung des Lebens, einen Vervollständiger der Korruption,[1] *Hartmann* wiederum verurteilt Dührings wohlfeilen Entrüstungspessimismus, der die Menschen bloss unzufrieden mit den gegenwärtigen Zuständen mache, sie blende gegen das Vernünftige, das in ihnen liege,[2] und *Nietzsche* nennt Dühring geradezu einen Menschen, der durch sich selber von seiner Denkweise abschreckt und als ewig kläffender und beisslustiger Kettenhund vor seine Philosophie sich hingelegt hat. „Niemand wünscht sich eine solche geifervolle Seele.“[3] Nicht besser kommen Hartmann und Nietzsche bei ihren Gegnern weg. Es herrscht die gründlichste Unordnung im Lager der Antichristen. Was der eine erhebt, ist den andern ein Greuel, nichts, aber auch gar nichts positives findet alleitige Zustimmung. — Trotzdem können wir dem Gamalielsrat, die Angreifer zu ignoriren, nicht beipflichten, ist doch nach unsern Schilderungen die Gefahr weiterer

---

lebendigsten religiösen Erfahrung von Gottes verklärender, siegender Herrlichkeit auf dem Boden der Zeitgeschichte zu verstehen ist. Von der metaphysischen Transscendenz der gegenwärtigen religiösen Erfahrung zur raumzeitlichen Transscendenz der Parusiehoffnung war nur ein Schritt. Jedenfalls ist die Eschatologie Jesu nicht primär im religiösen Sinne.

[1]) Dühring, W. d. L. 37. [2]) Hartmann, Z. Gesch. u. Begr. d. Pess. 86. [3]) Nietzsche, Böse Weisheit. W. W. XII, 372, vergl. 421.

Digitized by Google

antichristlicher Erfolge nur allzugross. Und überdies ruft aus dem Elend des zerrissenen, unstäten Zeitgeistes eine verborgene Stimme: Kommt herüber und helft uns!

Zu gegenseitiger Verständigung fehlt es nicht an einer Reihe von wertvollen Anknüpfungspunkten. Unsere Zeit hat trotz ihrer grossen Mängel doch mehr hervorgebracht, was dem Evangelium Jesu entspricht, als viele religiös intensivere und einmütigere Perioden. Was der moderne Staat für die Erziehung der Jugend, für den Kampf mit der Armut, für den Schutz des Arbeiters, für die Humanisirung des Krieges u. s. w. getan hat, muss jeden, auch den antimodernen Christen, mit dankbarer Anerkennung erfüllen.

All diese Errungenschaften sind nicht Zufall, sondern sie hängen aufs innigste mit den modernen Strömungen zusammen. Zugleich aber wirkte christlicher Geist mit. Die modernen Kräfte sind kein blosses Korrekiv, sie waren die Gelegenheitsursachen, welche das Christentum an seine Pflicht mahnten.

Versuchen wir nun, die *berechtigten* Momente der gegnerischen Stellungen nachzuweisen. Der moderne Realismus begnügte sich nicht mit Worten und Idealen, er wollte *Taten* sehen. Für die Kirche ergab dies die Forderung, die Religion als praktische Grösse auszuweisen, das Evangelium Jesu in alle Lebensverhältnisse hineinzutragen. Dass die sozialen Zustände, die Stellung der Frau, die Rechte und Pflichten des Arbeitgebers und des Proletariers, kurz, dass die gesamte Situation den Geist des Herrn und Meisters atme, das ist doch selbstverständlich. Aber sonderbar! Gerade diejenigen, welche die prinzipielle Abschaffung der Sklaverei, die Besserstellung des Kindes und des weiblichen Geschlechtes als Grosstaten des Christentums priesen, nennen es Verweltlichung und Veräusserlichung, wenn einmal die sittliche Gefahr der kapitalistischen Zuspitzung, die Not des vierten Standes u. s. f. mit christlichen Augen betrachtet werden! Und dennoch hat die Gegenwart ein Recht, auch die praktischen Erfolge des Christentums zu prüfen. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“ — Wir werden somit einem Dühring, Hartmann und Nietzsche gewiss Recht geben müssen, dass die christliche Kirche vielfach zu wenig sittlich gewirkt hat. Sie verpuffte ihre Kraft in dogmatischen Geplänkeln, sie artete zuweilen in blosse Kultusgemeinschaft aus. Den Vorwurf eines grossen Quantums von ungesunder Asketik, aber auch unfruchtbarer Rationalistik können wir nicht von der Vergangenheit und Gegenwart der Christenheit abschütteln. Allein wir werden auch nachweisen können, dass

Digitized by Google

Christenheit und Christentum nicht identisch sind, dass vielmehr wahres Christentum eine vollkommene Lebensbetätigung zumal nach evangelisch-reformirter Lehre involvirt. Ferner sind wir in der glücklichen Lage, nachweisen zu können, dass gerade christliche Geister, ja sogar Theologen es waren, welche eine Menge moderner Institutionen und Postulate vorwegnahmen, und zwar kraft des Christentums, welches sie als rein und wahr erkannten. Ein *Amos Comenius* im 17. Jahrhundert mit seiner Forderung der Schule als allgemeine Jugenderziehungsanstalt,[1]) seinem Achtstundentag,[2]) seiner Bejahung des Frauenstudiums[3]) muss auch dem eingefleischten Sozialisten imponiren. Ein *August Hermann Franke* oder *Georg Müller* mit seinen Waisenhäusern, ein *Wichern* und *von Bodelschwingh* sind die beste Widerlegung des quietistisch gescholtenen Christentums. Ebenso werden wir aufdecken, wie der Realismus notwendig versandet oder degenerirt, indem er die edelste Seite des menschlichen Geistes darben lässt. Es geht ein so grosser Hunger nach idealen, ewigen Werten durch unsere Zeit, dass gerade der verarmte Realismus diesem Argumente sehr zugänglich sein wird. Selbst bei dem sonst so cynischen Eugen Dühring sind appercipirende Religionsrudimente unverkennbar. Die Moral ist ihm ungenügend,[4]) die Kulturvergötterung eines David Strauss erscheint ihm, wie übrigens auch einem Hartmann und Nietzsche, als fades Geschwätz. Als Basis des Handelns fordert er einen umfassenden Weltbegriff. Von Jesus redet er mit grösster Achtung.[5]) *Hartmann* widmet der Religion eines seiner Hauptwerke und arbeitet sich mit erstaunlichem Fleiss in die moderne Dogmengeschichte und Dogmatik ein. Selbst in *Nietzsche* kämpft ein ungeheurer religiöser Drang nach Befreiung. Das Problem Nietzsche ist ein religiöses Problem, in der Brust dieses Denkers ringen der Heros und die Bestie — ein keuchend eng verschlungen Ringerpaar, wie C. F. Meyer sagen würde. Der Heros strebt empor zum Urgrund der Macht, die Bestie reisst ihn hinunter zum Abscheu der Menschheit. *Nietzsche stirbt an unglücklicher Liebe zum Absoluten, er ist ein Märtyrer des Unglaubens.* Was soll angesichts solch energischer Reaktionen des Religionsbedürfnisses der nackte Realismus der Gegenwart? Welch klägliche Rolle spielt er doch! Sollte das Christentum die berechtigten Momente des Gegners nicht gerne aufnehmen und sich assimiliren wollen?

Dazu gehörte aber nicht allein die Richtung auf's Praktische,

---

[1]) Comenius, Grosse Unterrichtslehre. 4. Aufl. 53. [2]) S. 89. [3]) S. 57.
[4]) Dühring, W. d. L. S. 288. [5]) S. 4, 6.

Digitized by Google

sondern mindestens ebenso sehr die rückhaltslose Anerkennung der von einer unabhängigen Wissenschaft gewonnenen Resultate. Es ist erfreulich, welch tiefsittlicher Drang nach Wahrheit der modernen Forschung zu Grunde liegt. Die neuere Wissenschaft anerkennt keine Tradition oder andere heteronome Autorität, sie sucht nur Wahrheit um jeden Preis. Mag sie fehlgreifen, mag sie in jugendlichem Ungestüm den wahren Gehalt veralteter Weisheit verkennen, sie will es immer noch lieber, als die Bleigewichte antiquirter Vorstellungen auf dem Herzen tragen, den berechtigten Tadel aller Wahrheitsdurstigen anhören und ein böses, feiges Gewissen in sich spüren müssen. Das muss sich jeder Theologe, jeder aufrichtige und wohlmeinende Kirchenmann gesagt sein lassen. Beachtenswert sagt *Arthur Drews* in seinem grossen Werke über die deutsche Spekulation seit Kant: „Die Kirche sollte es doch endlich aufgeben, wieder und immer wieder ihrer bessern Einsicht und aller Vernünftigkeit zum Trotz Vorstellungen aufrecht erhalten zu wollen, die vor dem Richterstuhl des fortgeschrittenen Denkens längst verurteilt, als inadäquat anerkannt worden sind, und zwar dies nur mit Rücksicht auf eingewurzelte Vorurteile und auf die alte Gewohnheit der denkfaulen Masse. Sie beklagt sich über die Glaubenslosigkeit der Gebildeten, aber sie selbst nimmt in allen ihren Voraussetzungen nur Rücksicht auf die geringe Denkfähigkeit der „Armen im Geiste.“ Diese besitzen jedoch eine viel zu hohe Meinung von dem Werte und den Vorzügen einer höheren Geistesbildung, um sich nicht doch mehr oder weniger den Anschauungen der kulturtragenden Minorität zu unterwerfen und lieber den Worten eines Gebildeten zu glauben, als denen eines Priesters . . . So kommt es, dass die Anschauungen der Gebildeten immer tiefer in die untern Schichten der Bevölkerung hinabsickern und hier, entweder missverstanden und zur Karrikatur entstellt, das grösste Unheil in charakterologischer und sozialer Beziehung anrichten, oder aber die Masse in ihrer Glaubenslosigkeit bestärken, wenn sie sieht, dass jene andern scheinbar ohne Glauben ganz gut auskommen. Die Kirche muss vor allem jene kulturtragende Minorität wieder für sich zu gewinnen suchen, wenn sie ihren segensreichen Einfluss auf die Massen nicht einbüssen will.“ [1]) Diese Sätze enthalten ja gewiss viel irrtümliches, für die Inertie der religiösen Formen und die enge Verquickung von Form und Materie zeigen sie kein Verständnis, aber sie sind doch ernst gemeint und schildern vortrefflich, wie der gebildeten ausserchristlichen Welt die kirchliche

[1]) Drews, II. 193.

Digitized by Google

Stellung zur Wissenschaft erscheint. Es mag ja gewiss ein Entschuldigungsgrund für die Kirche sein, dass die Wissenschaft mit ihrer Unsicherheit, ihrem fortwährenden Hypothesen- und Theorienwechsel nicht gerade zu unbedingter Hingabe an sie einlade, dass sie mit ihrem kärglichen Materialismus und oberflächlichen Positivismus von den pleniores haustus weit entfernt sei. Allein es handelt sich ja um eine Prinzipienfrage. Sollen wir überhaupt die Ergebnisse der Wissenschaft als inkompetent gegenüber der kirchlichen Tradition erklären? Lange genug hat die Kirche diesen Standpunkt eingenommen — und musste doch immer nachgeben. Lange genug ist die kirchliche Dogmatik als scheltende Gouvernante hinter ihrem Pflegling, der Wissenschaft, hergekeucht. Sie hat gerufen, gedroht, gelockt, Steine nachgeworfen' das Kind lief in jauchzendem Freiheitsdrang seiner Wege, weil es sich mündig wusste. Es ist ein gutes Zeichen, dass in unserer Heimat die meisten den Forderungen der Wissenschaft, auch der wissenschaftlichen Theologie, in weitgehendem Masse Gehör schenken. Gegenüber der altehrwürdigen Tradition sind wir in dogmaticis alle Sünder. Allein, ist es denn so schrecklich, von der evangelischen Freiheit da einen Gebrauch zu machen, wo die Sittlichkeit des ehrlichen, in Gott sich gewurzelt wissenden Forschens es notwendig macht? Wie sagt doch *Augustin* so schön: „Wehe dir, Strom der menschlichen Gewohnheit! Wie lange noch wirst du die Söhne Evas hinaustreiben in das grosse furchtbare Meer?“[1]) Gewiss ist die Wahrheit über der Gewohnheit Die Kirche hat viel gelernt. Sie hat keinen weiten Magen mehr, wills Gott aber mehr und mehr ein weites Herz, das in Liebe jeden ernstlich Gott Suchenden und in Jesu Evangelium ihn Findenden aufnimmt. Jesus wollte keine Heuchler zu Jüngern. Er hat den Vernunftbesitz, der uns *κατ' εἰκόνα θεοῦ* verliehen worden ist, nicht für sündlich gehalten, er will kein sacrificium intellectus, wenn der Intellekt nur selbst keinen höhern Drang kennt, als die Liebe zur Wahrheit in Gott und dem, den er gesandt hat.

(Schluss folgt.)

Kirchen-Chronik.

Wäre katholisch gleichbedeutend mit christlich-religiös, so hätten wir gegenwärtig, wenigstens in den obersten Kreisen, recht wenig über Irreligiosität zu klagen.

In Frankreich sind es die Monarchisten, welche neben den dynastischen zugleich die jesuitischen Traditionen aufrecht erhalten und es ergibt sich zur Stunde die eigentümliche Erscheinung,

[1]) Augustin, Bekenntnisse I. 16.

Digitized by Google

dass die Generalstäbler weit lieber, als für die Republik für Rom mobil machen würden.

In **England** sind es die vornehmsten Kreise, welche wieder zu Messe und Kruzifix zurückkehren, während gerade der bessere Mittelstand jene starke Mittelpartei in der Hochkirche schaffen hilft, die den Gang nach Canossa perhorreszirt.

In **Österreich** sind es einzig die regierenden Kreise, welche gegen die „Los von Rom"-Bewegung noch einen soliden Damm bilden und den Staatsanwalt gegen eine freie Religionsübung in Atem halten, die bis jetzt noch in keiner Weise den gesetzlichen Boden verlassen hat.

In **Deutschland**, dem Hort des Protestantismus, klagt offen Prof. Beischlag die obersten 10000 an, dass sie so lange den Ultramontanismus zu Ehren gezogen, bis er sich an höchster Stelle als zur Regierung unentbehrlich ausgewiesen hat.

Das leitet auf die Reflexion hin, ob es nicht der demokratischen Staatsform vorbehalten sei, einen Geisteskampf auszukämpfen, der, wie's scheint, nicht auf märkischem Sand und jedenfalls nun nicht von der preussischen Monarchie will ausgefochten werden. Auf alle Fälle ist es den Vorgängen in Deutschland gegenüber eine tröstliche Beobachtung, zu sehen, wie in Frankreich der Republikanismus sich mehr und mehr mit dem Antiklerikalismus identifizirt. Die weitgehende Schulgesetzgebung von *Jules Ferry* in der ersten Hälfte der 80er Jahre war bis in die Knochen hinein antiklerikal. Sie hat die Primarschule und die Ecole normal supérieure samt ihrem Personal von klerikalem Einfluss freigemacht und wird auch die Mittelschulen noch freimachen können, auf welche sich die Congregationen mit doppeltem Eifer geworfen, nachdem sie aus jenen andern Schulstufen hinausgedrängt wurden. Die Republik hat sich mit der von Ferry geschaffenen Schuleinrichtung solidarisch erklärt.

Bourrier, der Führer des unter den Priestern Frankreichs begonnenen Evangelisationswerkes, hält dafür, dass der vom Episkopat geknechtete niedere Klerus samt einer grossen Anzahl hervorragender Leiter theologischer Schulen und anderer Bildungsanstalten von einem Bedürfnis nach ernstem religiösem Leben beseelt sei. Der als sozial-politischer Wanderprediger aus Belgien ausgewiesene Abbé *Charbonnel* gehörte seiner Zeit durch seine umfassende Bildung und feurige Beredtsamkeit zu den bedeutendsten Mitgliedern des französischen Clerus, bis er die vollendete Aussichtslosigkeit seines anfänglichen Lebenszieles eingesehen, den Klerikalismus mit den demokratischen Ideen unserer Zeit in Einklang zu bringen. Er hatte einst der demokratischen Allüre Leo XIII. in der Encyklika rerum novarum sein ganzes Interesse entgegengebracht und, um ein besseres Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den übrigen religiösen Bekenntnissen herzustellen, den „Kongress der Religionen" erfunden.

In **Österreich** lässt doch alle in auch der starke Impuls aus dem Volke heraus eine Einschränkung der klerikalen Gewaltherrschaft hoffen. Der Staatsanwalt, der geschäftig nach evangelischen und altkatholischen Flugschriften fahndet, ist das Organ der dem Klerus gefügigen Regierung. Einen kleinen Lichtpunkt in diesem trostlosen Papalismus bildete es, dass in dem Prozess des wegen Prozessvergehen eingeklagten *Fraiss* der Richterstand noch Rückgrat zeigte gegenüber dem Klerikalismus. Das gilt besonders auch vom Verwaltungsgerichtshof. Der *Wiener* demokratische Gemeinderat *Lucian Brunner*, ein Jude, hatte gegen einen der in letzter Zeit vom Gemeinderat in unerhört hohen Beträgen (zuletzt waren einige Millio-

Digitized by Google

nen Gulden geplant) bewilligten Subventionen für katholische Kirchenbauten beim Verwaltungsgerichtshof Einspruch erhoben. Der Verwaltungsgerichtshof erklärte auch die Subvention als gesetzwidrig, weil sie alle Gemeindemitglieder, mithin auch die Nichtkatholiken belaste, während das Gesetz ausdrücklich verbietet, dass ein Staatsbürger für die Zwecke einer fremden Konfession beizutragen gezwungen werde, und anordnet, dass jede Kirche die Mittel zu ihrer Erhaltung nur von ihren ortsansässigen Kirchenmitgliedern, der sogenannten Pfarrgemeinde, beanspruchen dürfe. Dieses Urteil hat bei der, in ihrem Innersten klerikalen, christlichsozialen Partei einen wahren Sturm hervorgerufen.

Dass im **Tirol** selbst durch grosse Volksversammlungen pro und contra die Unantastbarkeit des klerikalen Regiments bestritten und verteidigt wird, lässt beurteilen, wie tief die Bewegung doch allerwärts Deutsch-Österreich ergriff. Eine etwas demonstrativ gehaltene Sonnenwendfeier in Innsbruck gab dem Brixner Fürstbischof Dr. S. Aichner zu einem Hirtenbrief und die noch demonstrativere Feier des 80jährigen Geburtstages von Adolf Pichler Veranlassung zu einem Massenaufgebot nach Innsbruck für alle die, welche noch des Glaubens leben, dass gut deutsch und gut katholisch keine unvereinbaren Begriffe seien, wie ja denn die Erzherzoge Karl und Johann, ein Andreas Hofer und Haspinger auch beides in einer Person gewesen seien (freilich ohne an der Seite der Slaven und Tschechen gegen ihre Stammesbrüder zu kämpfen). *Rosegger*, dessen „Heimgarten“ wegen eines auf Grund der Evangelien verarbeiteten Artikels über die „Persönlichkeit Jesu“ konfiszirt wurde, entschuldigt sich: „Man muss sich ja beeilen, das Evangelium zu benutzen, bevor es auf den Index gesetzt wird.“

Bücherschau.

M. Schian, Lic. Dr. *Wider die Perikopen.* Heft 29 zur *„Christlichen Welt“.* Leipzig, Paul Siebek, 8° 35 S. Preis 80 Rp.

Eine nicht erschöpfende, aber gut und populär geschriebene Auseinandersetzung mit den Freunden des Perikopenzwangs über seine Gefahren, an der uns nur wundert, dass solche Selbstverständlichkeiten noch immer gesagt werden müssen. Kann man sich in Deutschland noch immer nicht entschliessen, die freie Textwahl überall einzuführen, so könnte die Einführung von Serien- und namentlich von Katechismuspredigten nach *Sulze's* Vorgehen als Überleitung dienen, die wenigen Vorzüge der Perikopen beizubehalten und ihre vielen Schäden zu vermeiden. *H. Sch.*

Rud. Kögel, *die Vorbereitung der Predigt,* Separatabdruck aus *Dickmann-Lindemanns Pastor bibl.* Berlin, Hans Friedrich, 13 S. 8°.

Eine frische Causerie aus *Kögel's* Nachlass, mehr nicht. Hätte sie der beliebte Oberhofprediger in Berlin nicht gesprochen, sie wäre gewiss ungedruckt geblieben. Was ihr Leben verleiht, sind eine Reihe von interessanten, persönlichen Reminiscenzen. Mit der praktisch-theol. Studie von Dr. *Th. Schuster* in Hannover über denselben Gegenstand darf und will sie nicht verglichen werden. *H. Sch.*

„Das alte Zollikon. Kulturhistorisches Bild einer zürcherischen Landgemeinde“. Von Pfr. *A. Nüesch* und Dr. *H. Bruppacher.* Zürich, Zürcher & Furrer, 1899, 612 Seiten, broschirt Fr. 10; gebunden Fr. 12.

Die Vorliebe für Biographien, die Neigung sich in die Entwicklung

individuellen, persönlichen Lebens zu vertiefen, ist ein Charakterzug unserer Zeit — und nicht einer der schlimmsten. Denn in das Leben, den Geist und die Art vergangener Zeiten werden wir durch gute Biographien oft besser und gründlicher eingeführt als durch manche dickleibige Bände von Welt- und Kirchengeschichte. — Eine Biographie ganz eigener Art wird uns in dem vorliegenden Buche geboten: es ist die *Lebensgeschichte der Gemeinde Zollikon* am Zürichsee, erzählt von dem dortigen Pfarrherrn und einem gelehrten Bürger der Gemeinde (Redaktor am Schweiz. Idiotikon) zum 400-jährigen Jubiläum der Kirche. —

Vor allem wohltuend berührt die Liebe, mit der die beiden Verfasser Jahre lang die Quellen und Urkunden zur Geschichte ihrer Gemeinde gesammelt, geordnet und verarbeitet haben. Aber ihr Buch ist weit mehr als ein blosses Werk der Pietät, es hat auch nicht nur lokales Interesse, vielmehr ist's eine Urkundensammlung und Geschichtsdarstellung, die uns in den engen Grenzen einer Landgemeinde ein ordentliches Stück miterleben lässt von den grossen Ereignissen, von den politischen, religiösen, kulturellen und sozialen Umwälzungen, welche einst die Welt erschütterten und den Boden auf dem wir heute stehen, bereitet haben. Es enthält eine Menge Mitteilungen, welche für jeden Freund des Vaterlandes und der christlichen Kirche, der nicht alles geschichtlichen Sinnes bar ist, von hohem Intersein müssen.

Auf einem Bericht über den Kirchenbau und die Glocken folgt ein Gang durch die Geschichte der Gemeinde. Nur ganz wenig sei beispielsweise daraus hervorgehoben. Wir werden bis in die Zeiten der Karolinger zurückgeführt; im Jahre 887 begegnen wir dem Namen Zollikon zum ersten Mal in einer Urkunde, durch die eine Familie ihr ganzes Besitztum dem Kloster St. Gallen vermachte. Wir erfahren dann, dass schon um 950 in dieser Gegend Wein gebaut wurde. Eine ein Jahrhundert spätere Urkunde erzählt uns u. A. von dem durch die Äbtissin zu Fraumünster vermittelten Verkaufe eines Rebberg's bei Zollikon an einen Geistlichen, wofür dieser sich verpflichtete, wöchentlich eine Messe für die Äbtissin zu lesen. An einem drastischen Beispiel aus dem 14. Jahrhundert wird uns gezeigt, wie aus Spitznamen des Volkswitzes Familiennamen hervorzugehen pflegten. Von Interesse ist es ferner, zu sehen, wie zu H. Waldmanns Zeit der Kampf, den die Landgemeinden um ihre Freiheiten und Rechte gegen die mächtige Stadt führten, sich im Kleinen, im Verhalten der Bauern gegen die Dorfbehörden wiederholte. Das gerade macht die Biographie einer einzelnen Gemeinde so anziehend, dass sich hier die grossen Bewegungen der Zeit in kleinen Vorgängen eigentümlich wiederspiegeln. Aber bisweilen wird auch eine stille Landgemeinde zum Ausgangspunkt einer weite Kreise erfassenden Bewegung. So war es bekanntlich mit Zollikon zur Reformationszeit: es war der Mittelpunkt der *Wiedertäuferei* in der Schweiz, deren Geschichte in unserm Buche zwar nach einer älteren Darstellung erzählt wird, aber durch Beigabe mancher lokalen Züge, Mitteilungen über die einzelnen am Handel beteiligten Familien und Persönlichkeiten bedeutend an Interesse gewinnt. Ein Abschnitt über die Sitten jener Zeit lässt uns einen Blick tun in das patriarchalische Leben der Bauersame, zumal der Kleinbauern, „die oft Jahrhunderte lang nach Familien im gleichen Stande geblieben sind". Schreckliches wird uns in einem besonders gut geschriebenen Artikel über die Verheerungen der Pest im 16. und 17. Jahrh. berichtet. Wie tief musste doch das Jahr 1582 in das ganze Leben und alle

Verhältnisse der Gemeinde eingreifen, da innert eines Monats der dritte Teil der Einwohnerschaft dem Würgengel zum Opfer fiel! — „Die stärkst Mann in der Gemeind, gut, lieb Lüt", wie das Pfarrbuch bemerkt. Mit ähnlicher Heftigkeit trat das „Sterbent" 1611 wieder auf. Dann aber folgte für die Gemeinde ein verhältnismässig glückliches Stilleben von 150 Jahren. — Manche charakteristische Züge, die uns zur Vergleichung zwischen Gegenwart und Vergangenheit auffordern, und sowohl Ähnlichkeit als Abstand der Zeiten und Zustände beweisen, werden uns aus dem *kirchlichen Leben* der beiden letzten Jahrhunderte berichtet; die pfarramtlichen Rodel, die Sittenmandate, der sog. „Kirchenkalender", der ein instruktives Bild von den Obliegenheiten eines Parrers am Ende des 17. Jahrhunderts gibt und mancherlei private Quellen lieferten den Verfassern reichliches Material. Sollte es nicht den einten und andern Landpfarrer „anheimeln", wenn er aus den Jahren vor und nach 1700 von Streitigkeiten um die Kirchensitze, besonders um eine „Weiberbank" hört? Die Zeiten wünschen wir nicht mehr zurück, wo die Kirchensäumigen vor die Behörde zitirt wurden, — da mag der Kirchenschlaf florirt haben! Aber anderseits, wer fühlt sich nich beschämt durch jenen Zollikoner Bauer, der vom 75. bis zum 87. Jahre seines Lebens die Bibel jährlich einmal durchzulesen pflegte! — Zu Denken gibt dann, was uns aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. über den Verfall des Glaubenslebens und der Sittlichkeit, über Zunahme der Trunksucht, der ehelichen Zerwürfnisse, der illegitimen Geburten auch auf dem Lande berichtet wird. Auch in den Gemeinden am See müssen sich die Vorboten und Sturmvögel der grossen Revolution eingenistet haben. Wenigstens gab es schon um 1770 Leute, die eifrig Französisch lernten, um die Schriften Voltaire's und seiner Gesinnungsgenossen lesen zu können; und ein Familienvater soll damals der Mutter verboten haben, die Kinder das Vaterunser lernen zu lassen! — Ernstes und trauriges erzählt uns die Chronik aus der Wende des Jahrhunderts, da die Schweiz der Kriegsschauplatz fremder Heere war — dazwischen hinein aber auch heiteres, wie z. B. die Geschichte von jenem riesenstarken Manne, der 4 — 5 Franzosen, welche seine Frau belästigten, wie Buben zum Hause hinauswarf. In einem folgenden Abschnitte lässt uns das Werk einen Blick in's alte *Schulwesen* tun. Wohl kaum eine andere Landgemeinde darf sich einer auf so gründlichen Forschungen beruhenden Darstellung ihrer „Schulgeschichte" erfreuen, weshalb wir Lehrer und Pädagogen besonders auf diesen Abschnitt hinweisen. Wir hören hier u. A. von dem sog. Braut-Examen, das der Pfarrer mit den Verlobten vor der Eheverkündigung vorzunehmen pflegte, — ein Examen, das sich nicht etwa nur auf den Katechismus, sondern auch auf's Lesen und Schreiben erstreckte. Bemerkenswert ist ferner, dass sich in Zollikon der Schuldienst zwei Jahrhunderte hindurch fast ununterbrochen in *einer* Familie forterbte. Die Lehrer waren damals noch nicht so „unstet und flüchtig" wie heute. Aber auch die Pfarrherren nicht; denn innert 108 Jahren (im 18. Jahrh.) hatte die Gemeinde nur vier.

Es würde den Umfang einer Rezension weit überschreiten, wenn wir noch auf die übrigen Abschnitte des Buches eingehen wollten. Die beiden Verfasser führen uns in den Wald, auf Weide und Allmend, zu den Brunnen und in's Gemeindehaus; sie erzählen uns vom Schützenwesen in alter Zeit, von Landwirtschaft, Handwerk, Gewerbe und Kunst, vom Gesundheitswesen — wobei auch die Ärzte nicht vergessen werden —, von Unglücksfällen und Verbrechen; sie

Digitized by Google

besprechen die Orts- und Flurnamen, die Personennamen und Geschlechter, Wohltätigkeit, Legate und Liebessteuern, Pfarrbücher und Pfrundverhältnisse. Diese Abschitte enthalten eine Menge für die Kenntnis der Kultur- und Rechtsverhältnisse wertvolle Details. Die Verfasser verstehen es, so zu erzählen, dass sie nicht langweilig werden. Auch an Humoristischem fehlt es zur Abwechslung nicht; man lese z. B. die Sage von den „Lungensiedern“ (Spottname der Zollikoner). Von besonderm Interesse sind endlich die mit Fleiss und Pietät bearbeiteten „biographischen Skizzen der Geistlichen von der Reformation bis zur Gegenwart“, die uns mit einigen ebenso frommen und erleuchteten wie geistig hervoragendsten Männern bekannt machen, wie z. B. mit Josias Simmler, dem berühmten Historiker und Geographen der Schweiz und dem Urgrossvater Heinrich Pestalozzi's, dem gelehrten Polyhistor. Joh. Bapt. Ott. — Unter den Quellen, welche unsern beiden Chronikschreibern zu Gebote standen, verdienen besonders Erwähnung die Tagebücher des *Joh. Thomann* († 1805), eines Dichters und Denkers im Bauernkittel, wie ihn ein Dorf nicht alle 300 Jahre sieht, der in seiner Reimgewandtheit vielfach an H. Sachs erinnert. Nicht allen wäre es möglich gewesen, eine solche Masse von urkundlichem Material über ihre Gemenide zusammenzubringen, wie wir es in diesem Sammelwerke über Zollikons Vergangenheit besitzen — dank den reichlichen Aufzeichnungen seiner intelligenten Bürger und seiner sorgfältigen und gelehrten Pfarrer. Wie tüchtig die früheren Geistlichen den Herausgebern des „alten Zollikon“ vorgearbeitet haben, beweist am besten der instruktive Abschnitt über „d'e *Pfarrbücher*“. Diese — ich nenne in erster Linie das alte von Pfr. Hans Rud. Bullinger (dem Sohne des Reformators) angelegte Tauf- und Ehenbuch, das alte Totenbuch und den sog. „Kirchenkalender“ — enthalten eine solche Menge wertvoller Notizen, dass sie allein schon genügen würden, uns einen Einblick nicht nur in das religiöskirchliche Denken und Leben, sondern auch in die sittlichen und kulturellen Zustände der Gemeinde vom 16. bis ins 18. Jahrhundert zu gewähren. Die diesbezüglichen Mitteilungen sind uns zugleich ein Wink, einer freilich untergeordneten Seite unserer Amtstätigkeit — ich meine die Führung der Pfarrbücher — etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Wie manches für das innere oder äussere Leben einer Gemeinde Bedeutsame und Charakteristische verdiente, wenn nicht in die eigentlichen Rodel, so doch in ein pfarramtliches „Gemeindebuch“ aufgenommen zu werden. — Über das Alter und den hohen Wert dieser Pfarrbücher, über deren Ursprung und Datirung in den einzelnen Gemeinden des Kantons Zürich orientirt in trefflicher Weise Pfr. Nüesch, der mit Pfr. Farner in Stammheim im Urteil über den Wert dieser Register als wahrer Fundgruben kulturhistorischen Materials vollständig übereinstimmt. „Sie sind geradezu für die Schilderung der alten Kulturzustände unentbehrlich und unersetzlich“ und darum gibt er auch beachtenswerte Winke zur sorgsamen Aufbewahrung dieser historischen Schätze in den Gemeinden. (pag. 488), damit dieselben „noch rechtzeitig vor dem Untergang gerettet werden.“ Im letzterwähnten Abschnitte über die Geistlichen sind so viele Mitteilungen über Gang und Stand des äusseren und inneren Lebens mit eingeflochten, dass derselbe s. z. s. *die vollständige Kirchengeschichte einer zürcher. Landgemeinde* enthält. Wir freuen uns, dass es dem Verfasser dieser „Skizzen“ möglich war, neben seinen Amtsgeschäften diese tüchtige verdankenswerte Leistung darzubieten, wodurch die Chronik von „alt Zollikon“ vor ähnlichen Werken einen besonderen Vorzug

Digitized by Google

erlangt und sich verdient gemacht hat.

Das wenige, was wir hier mitgeteilt haben, wird wohl den einten und andern Leser ermutigen, das — nebenbei bemerkt — auch mit Illustrationen und poetischen Beigaben von *Joh. Nüesch* schön ausgestattete Buch selbst zur Hand zu nehmen, — er wird sich nicht enttäuscht finden. *L. K.*

Textbibel des Alten und Neuen Testaments herausgegeben von D. *E. Kautzsch. Das neue Testament* in der Uebersetzung von D. *C. Weizsäcker.* Ausgabe A. *mit* den Apokryphen des Alten Testaments: broschirt M. 10.50, in Bibeleinband gebunden M. 12.—. Ausgabe B *ohne* die Apokryphen des Alten Testaments, brochirt M. 9.—, in Bibeleinband gebunden M. 10.50. Die *Apokryphen* sind *nicht* einzeln käuflich. Das *Neue Testament (Grossoctaf-Ausgabe)* einzeln: broschirt M. 2.40, in Leinwand gebunden M. 3.—, in Leder gebunden M. 4.80. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen.

Die bekannte und anerkannte von Prof. *Kautzsch* herausgegebene Übersetzung des Alt. Test. und die Übersetzung des Neuen Test. von Prof. *Weizsäcker* finden sich in der Textbibel vereinigt. In derselben sind alle kritischen Zutaten (Häkchen, Klammern, Punkte, Randbuchstaben) und Anmerkungen weggeblieben. Diejenigen Apokryphen, welche Luther in die Bibel aufgenommen hat, sind in der Ausgabe A der Textbibel enthalten. Mit Rücksicht auf die Leser, welche die Apokryphen nicht in der Bibel wünschen, erscheint auch eine Ausgabe B *ohne* Apokryphen. Die *poetischen Stücke* wurden durchweg in Verszeilen gedruckt. Die Textbibel sucht den Inhalt des hebräischen und griechischen Textes in klarem Deutsch wiederzugeben und dem heutigen Leser in seiner Sprache möglichst genau das zu sagen, was der Grundtext vor Zeiten seinen ersten Lesern gesagt hat. *Damit ist nicht nur den Theologen von Fach, sondern auch dem Laien ein wertvoller Dienst geleistet.*

Auf gute Ausstattung wurde alle Sorgfalt verwendet.

Deutsches Protestantenblatt, unter Mitwirkung von Gesinnungsgenossen herausgegeben durch *O. Veeck* und *R. Emde*, Verlag von Karl Schürmann, Bremen, erscheint jeden Sonnabend, vierteljährlich 1 M. 50 Pf.

Dieses Organ für freies Christentum müht sich mit ebenso viel Eifer als Geschick, seine Leser auf dem Laufenden zu erhalten. Wie allseitig das geschieht, mag beispielsweise die Inhaltsangabe folgender zwei Nummern zeigen: Nummer 32 bringt neben einer erbaulichen Betrachtung von Pfarrer Munzinger, dem früheren Missionar des Allg. evang. prot. Missionsvereins, über die „Treue im Kleinen“ interessante Ausführungen von Chr. Schrempf über „Selig sind, die reinen Herzens sind“, in der tiefen klaren und offenen Weise, wie wir sie von diesem Verfasser gewohnt sind. Von dem sonstigen Inhalt ist noch besonders hervorzuheben der Aufsatz des Züricher Pfarrer Gsell „Krieg oder Frieden“ und die Darlegung der „kirchenpolitischen Bedeutung Oliver Cromwells“, dessen 300. Geburtstag in dieses Jahr gefallen ist. — Die Nummer vom 12. August bringt eine prinzipielle Würdigung der badischen Landessynode von 1899, einen Beitrag zum „Fall Weingart“, der die noch fortdauernden Treibereien der Hannoverschen Orthodoxen beleuchtet, und einen äusserst interessanten Überblick über das evangelische Kirchenwesen in Frankfurt a. M. von Pfarrer Teichmann daselbst, welcher die bisherigen grossen Schäden desselben und ihre in Aussicht stehende Heilung charakteristisch darstellt.

Digitized by Google

Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu.

(Nach einem im theologischen Verein in Zürich gehaltenen Vortrag.)

Von Dr. *Oskar Pfister*, Pfarrer in Wald, Kt. Zürich.

(Schluss.)

Wie wir prinzipiell eine petrefakte Dogmatik ablehnen und der freien Forschung einen Spielraum gewähren, soweit sie wirkliche Wissenschaft hervorbringt, so können wir auch dem *Pessimismus* des modernen Antichristentums nicht jegliche Berechtigung versagen. *Theodor Menzi* dürfte das Richtige treffen, wenn er erklärt: „Der Pessimismus hat Recht einem oberflächlichen, welt- und kulturseligen *Optimismus* gegenüber. Das Zorneswort des edlen englischen Denkers *Thomas Carlyle* ist nicht zu scharf: „Wenn mir jemand sagt, er sei glücklich, so bin ich bereit, ihm zuzurufen: Du Schurke, glaubst du, dass du nur dazu geschaffen bist, dich auf Sophas herumzuräkeln und dich zu amüsiren inmitten einer so traurigen Wirklichkeit, wie diese Welt ist?" Auch das Christentum versucht keineswegs, die Übel der Welt als unerheblich darzustellen; es weiss nichts von dem landläufigen Optimismus mit seiner Famulus-Eitelkeit: „Wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht haben."[1]) Ein Blick auf die Dogmatik und Ethik Jesu zeigt es, wie wenig die gemütliche Philisterfröhlichkeit dem Geiste des Evangeliums entspricht. Darum weisen wir den Vorwurf optimistischer Oberflächlichkeit vom Christentum ab. Es ist ja zu lächerlich: Dühring wirft dem Christentum vor, dass es von der Bejammerung der Welt und des Menschen lebe, Hartmann behauptet das direkte Gegenteil, Nietzsche neigt eher zu ersterer Annahme. Schon 1841 glaubte *Ludwig Feuerbach* sich gezwungen, „von dem feigen, charakterlosen, komfortabeln, belletristischen, coquetten, epikuräischen Christentum der modernen Welt zu abstrahiren, sich zurückzuversetzen in die Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heid-

---

[1]) Th. Menzi, Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft 1898, S. 210 f.

Digitized by Google

nischen Venus einflocht, um über den Anblick des leidenden Gottes nicht in Ohnmacht zu versinken."[1]) Dies Votum nähert sich wieder dem Hartmanns, und so geht es weiter. Man kann es niemand recht machen! Dem Geiste des Evangeliums entspricht wohl einzig jene Mittelstellung, die *Geibel* so schön empfiehlt:

„Wider den Schmerz dich zu vermauern,
Ist so verkehrt, wie masslos trauern.
Du sollst von ihm dich mahnen lassen,
In dir dein Höchstes doppelt fest zu fassen."[2])

Wenn der moderne Pessimismus manchem Christen den ungeheuern Ernst, den entsetzlichen Umfang und Grad des menschlichen Leidens bewusst macht, muss das nicht religiöse Vertiefung, innigeren Anschluss an die welt- und leidüberwindenden ewigen Mächte zur Folge haben? Das Evangelium ist ja zunächst den Mühseligen und Beladenen dargeboten worden. — Aber nicht das physische Leiden, sondern *die Sünde* ist es, wovon sie zu allererst erlöst werden müssen. Hier ist wieder ein Punkt, wo das Christentum sich durch entschiedenen Angriff zu verteidigen hat. Ich klage das Antichristentum an, dass es den Ernst der Sünde verkannt und die Bedeutung des physischen Übels überschätzt hat. „Nondum considerasti, quanti sit ponderis peccatum!" rufen wir ihm mit Anselm entgegen. Darum fehlt es ihm an der rechten *μετάνοια*, am ernsten Heiligungsstreben, am wirklichen Heilsbesitz. Hier ist die tiefste Kluft zwischen dem modernen Geist und dem Christentum, und letzeres kann keinen Finger breit entgegenkommen. Eine Theologie ohne die ira dei (im richtigen Sinne) müsste notwendig aller religiösen Erfahrung Hohn sprechen und ein armseliges Destillationsprodukt blöder Rationalisterei übrig lassen, eine „Heilwissenschaft" ohne Pathologie und Therapie. Das Christentum soll und muss sich in erster Linie als medicina sacra wissen. Gewiss hat mehr als eine Verkündigung des Evangeliums den schweren Vorwurf verdient, den Ernst der Sünde zu wenig betont zu haben. So aber dient sie der Gegenwart am schlechtesten. Das Christentum ist und bleibt Erlösungsreligion. Nur wenn es seine Aufgabe als solche mit vollem Verständnis erfüllt, kann es sich ohne sittlich-religiöse Gefahr Religion der Gotteskindschaft nennen. So weit der moderne Pessimismus ethisch sich betätigt, wird daher das Christentum auf seine Stimme zu achten haben.

---

[1]) Ludwig Feuerbach, Wesen d. Chr. S. VII. [2]) *Geibel*, Neue Gedichte. S. 120.

Digitized by Google

Auch die unerhörte *Verherrlichung des Willens zur Macht* durch *Friedrich Nietzsche* muss einem weibisch-süsslichen, gefühlsseligen Christentum gegenüber bis zu einem gewissen Grade begreiflich erscheinen. Der Fehler des Angreifers ist hier, wie an fast allen Punkten, die falsche Verallgemeinerung der Anklage und die Verkennung der psychologischen Motive. Allein was sollen denn die „kleinen Mucker“, von denen Nietzsche redet, mit der Übermenschlehre anfangen? Können sie auch nur zu einem halbwegs ordentlichen Material für die „Herrenmenschen“ Nietzsches herangebildet werden? Können sie nicht durch das Christentum zu Heroen des Duldens, der treuen, fleissigen Kleinarbeit, der entsagenden Hingabe für andere erhoben werden? Finden sich nicht die herrlichsten Charaktere unter ihnen? Allerdings ist es ein verhängnisvoller Fehlgriff, den „Stillen im Lande“ zum Einen grossen Ideal des Christentums stempeln zu wollen. Für viele Naturen ist es das höchste erreichbare Ideal, doch nimmermehr für eine ganze Zeit, wie die unsrige, in deren Schoss gigantische Wirklichkeitsprobleme ruhen. Paulus, Luther, Zwingli waren keine „Stillen im Lande“. Die zarte Schäfergestalt des guten Hirten, so wundersam sie in Sturmesnöten und Feierabendschweigen des Christen Seele ergreift, ist nicht der ganze Christus; das Flammenauge, der zürnende, das heuchlerische Muckertum der Pharisäer mit furchtbaren Worten verdammende Mund, der die Geissel schwingende Arm sind integrirende Bestandteile des Christusbildes.[1]) Wir können zu den glänzenden Ausführungen Ragaz' nichts hinzufügen. Nur darauf wollen wir nachdrücklich Gewicht legen: Wenn *Nietzsche* selber an einzelnen Stellen von Jesus mit rührenden Worten redet, so liegt der Grund zum guten Teil darin, dass er die revolutionäre, weltenschaffende Grösse unsers Herrn zu würdigen wusste. Er nennt ihn einmal den „heiligen Anarchisten“.[2]) Gut, nehmen wir den Ausdruck auf! Jesus *ist* die unabhängigste Persönlichkeit, die je gelebt hat, gleichsam die persönlichste Person. Aber was heisst das? Man redet so viel von Persönlichkeit, und Nietzsche ist mit Schuld daran, und doch geschieht es meist so unklar. Man verwechselt es mit „sittlicher Persönlichkeit“ und vergisst, dass „Persönlichkeit“ nur ein abstrakter Formalbegriff ist und daher über das Individuelle, Einzelne hinaus auf ein *Allgemeines* weist, welches der konstanten Willensrichtung des Individuums erst den Inhalt liefert, während die „sittliche Persönlichkeit“ als Brennpunkt und Substrat *allgemeiner*

---

[1]) Vergl. Ragaz S. 78. [2]) Antichrist W. W. VIII, 250.

sittlicher Energieen zu verstehen ist. Welche Kräfte in der Persönlichkeit zusammentreffen, darauf kommt aber eben alles an.[1]) In Jesus nun begegnen wir den edelsten Strebungen in der reinsten Harmonie; er ist eine unfassbar starke, seinem eigenen Wesen als Gottessohn folgende Natur, darum bleiben wir dabei: er ist in gewissem Sinne Anarchist. Ja, aber das Christentum ist Anarchie gegen den *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*! Damit ist unsere Stellung zu Nietzsche gegeben. Wir brauchen ein bestimmtes, *objektives* Moralprinzip, sonst ist der brutalste Massenkampf unter der Anführung einiger ihren natürlichen Instinkten gehorchender vornehmer Bestien unvermeidlich. In seiner ersten Periode hat *Nietzsche* ein sehr konkretes Moralprinzip gefordert. Die Idee des Menschen war ihm für ein solches viel zu weitmaschig. „In's Deutliche und Greifbare übertragen, heisst das (die Idee der Menschheit als Moralprinzip) nur: Lebe als Mensch und nicht als Seehund! Dieser Imperativ ist leider nur durchaus unhaltbar und kraftlos, weil unter dem Begriff Mensch das Mannigfaltigste zusammen im Joche geht, z. B. der Patagonier und der Magister Strauss, und weil niemand wagen wird, mit gleichem Rechte zu sagen: lebe als Patagonier! und: lebe als Magister Strauss!“ [2]) Nun denn, was vom Menschen gesagt wird, gilt auch vom Übermenschen. Jeder kleine Hallunke, der in der schmutzigen Schenke hinter seinem Glas schlechten Absynths brütet, jeder uomo delinquente, den Grössenwahn bis an die Schwelle des Irrenhauses führte, ein Richard III und Franz Moor, grosse Verbrecher und kleine Halbnarren, alle fühlen sich als Übermenschen und belächeln als Männer der Tat den antichambrirenden Scribenten von der Art eines Nietzsche. Und doch wird niemand wagen, mit demselben Rechte-zu sagen: Lebe als kleiner Hallunke! und: Lebe als Friedrich Nietzsche! — Darum taugt ein formales Moralprinzip wenig. Das Christentum will und hat gross angelegte Persönlichkeiten, die ihr Wesen in grossen Taten auswirken, ja, aber es ruft Werke hervor, die dem christlichen Gottesbegriff entsprechen, und nur in der gewollten Annäherung an den von Jesus Christus zum ersten male grundsätzlich gepredigten Willen des Vatergottes beruht der Wert des Handelns. Die Grösse des Ich besteht in der Kleinheit des Selbst, sofern die gesamten geistigen Energieen in den Dienst des Absoluten treten. Das wird den Christen davon abhalten, Gefühlsschwelgerei und

---

[1]) Abgesehen von dem Worte „Geschichte“ gibt es wohl kaum einen Terminus in der gegenwärtigen dogmatischen Diskussion, dessen naive Anwendung so viel Unklarheit verursacht, wie das Wort „Persönlichkeit“. [2]) W. W. I, 221.

Digitized by Google

Muckertum zu überschätzen, denn Gott ist ein Gott der Tat. Fern vom Egoismus, erhaben über den Altruismus, findet der Mensch nur in der unmittelbaren Hingabe an Gott als den himmlischen Vater und Schöpfer aller kosmischen Potenzen sein Lebensziel. Damit allein wird er zur sittlichen Persönlichkeit.

Somit weisen wir keine der im Antichristentum kulminirenden modernen Forderungen einfach ab: Wir anerkennen kraft unserer Auffassung des Evangeliums Jesu eine gewisse Berechtigung des Realismus, des Pessimismus und des Individualismus. Die genaue Fixirung der Grenzen ergibt sich aus dem christlichen Idealismus, welcher über der Welt und ihrer Lust ein Reich ewiger Werte anerkennt, aus dem christlichen Optimismus, dessen Grundlage der Glaube an einen heiligen, heilig liebenden, allmächtig schaffenden Gott bildet und aus dem christlichen Ethicismus, welcher ebensowohl das Individuum zu einer Krystallisation sittlicher Kräfte erheben, als die Individuen in ihrer Gesamtheit zur Bruderschaft, zum ethischen Organismus vereinigen will.

Noch haben wir uns in Kürze mit dem *antimodernen Christentum* auseinanderzusetzen. Es kann hier selbstverständlich von einer Untersuchung der Haltbarkeit seiner prinzipiellen Annahmen und seiner innern Widersprüche nicht die Rede sein. Aber vielleicht macht es schon etwas Eindruck auf diesen oder jenen, wenn wir die notwendigen und tatsächlich vorliegenden Konsequenzen hervorheben. Das antimoderne Christentum endigt jederzeit, wenn es genügende Energie entwickelt, im Katholizismus, oder doch unprotestantischen Anschauungen. So betrübend diese These klingen mag, so dürfen wir doch den Tatsachenbeweis nicht schuldig zu bleiben. *Kierkegaard* vertritt eine Reihe spezifisch katholischer Dogmen; seine Ethik hat einen vollständig römisch-katholischen Anstrich, ja sie geht über denselben manchmal noch hinaus. Christliches Familienleben erscheint ihm als eine Lüge (sic!), da die Ehe unchristlich sei.[1]) Cölibat sei Schriftlehre, die Ehelosigkeit daher für jeden wahren Christen selbstverständlich![2]) Durch Leiden kommt der Wahrheitszeuge in die erste Klasse.[3]) Ja einmal entfährt ihm die Formel: Der Protestantismus ist ganz einfach als Prinzip genommen, eine Unwahrheit, eine Unredlichkeit, eine Verfälschung der Welt- und

[1]) Kierkegaard a. a. O. S. 327. [2]) 267, 316 f. [3]) 94.

Lebensanschauung des Christentums![1]) Vielleicht noch mehr Katholizismen finden sich bei *Robert Kübel.* Oder ist die laute Klage, dass *Weltflucht* heute leider bei den Orthodoxen nicht mehr Sitte sei, nicht katholisirend?[2]) Wie stimmt dies zu dem stolzen Wort des sonst von Kübel als unbedingtes Orakel[3]) herbeigezogenen Luther: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan"? Passt die schroffe Zurückweisung des Laienelementes, welches für die verordneten Diener der Kirche eine verderbliche Gefahr bilde,[4]) zu der evangelischen Lehre vom allgemeinen Priestertum? Verträgt sich die Erklärung, dass „das Reich Christi, längst dastehend in den Lüften der unsichtbaren Welt, durch uns keineswegs gefördert werden könne"[5]), mit dem evangelischen Titel von Mitarbeitern Gottes? Wenn *Kübel* es einen „entsetzlichen Irrtum" nennt, zu meinen, die Prediger müssten ihren eigenen Glauben, ihre eigene Frömmigkeit predigen,[6]) ruft uns das nicht gewisse verpönte Sätze der jesuitischen Sittenlehre in die Erinnerung? Der Grundsatz: „Was Grundlehren der Kirche sind, hat nicht die moderne Theologie, sondern die Kirche zu bestimmen",[7]) trifft er in seiner Form und den gewalttätigen Konsequenzen nicht mit den Lieblingstheorien der Römlinge zusammen? Wohin soll der Rat führen, das Aufsichnehmen des Amtseides schwer zu machen und die Theologen „christlich" zu beaufsichtigen?[8]) Was soll ein Christ dazu sagen, wenn die Gewissheit nicht aus der Erfahrung hervorgehen soll, sondern aus dem: „Es steht geschrieben!"?[9]) — Wir wollen nicht fortfahren in der Aufzählung von Sätzen, welche den Prinzipien des reformirten Bekenntnisses Hohn sprechen. So schmerzlich uns der Abfall von der evangelischen Freiheit berührt, so entrüstet wir das neue papierne Joch abschütteln, welchem wir die Tyrannei eines mit uns lebenden und empfindenden Klerus weit vorziehen würden, müssen wir doch die verdienstvolle Kühnheit bewundern, welche ehrlich die sittlich-religiösen Ideale und politischen Ziele eines gewissen antimodernen Christentums ausspricht. Aber auch die mutmasslich bevorstehenden Resultate sind sehr wichtig. Schon vernahmen wir, dieses Christentum sei stets nur die Sache weniger Auserwählter. Kübel hat vollständige Klarheit darüber, dass die von ihm geforderte Ethik unmöglich die Überzeugung der Menschheit werden könne.[10]) Ja noch mehr: Er weiss, wie schlimm es mit der Anerkennung seiner Lehren in den Reihen der Theologen steht. Er bejammert

---

[1]) 142. [2]) Chr. Bedenken 10. [3]) S. 110 (!), 117 f., 120, 131. u. o. [4]) 28. [5]) 43. [6]) 50. [7]) 53. [8]) 65. [9]) 96. [10]) 142.

Digitized by Google

es, wie wenige Theologen noch die alte kirchliche Strafstellvertretungs-, Abendmahls- und Schriftlehre, wie wenig Hochgebildete den Glauben der Kirche festhalten.[1]) Er deutet nicht von ferne an, dass er mit Wissenschaft die moderne Theologie zu überwinden hoffe, oder dass diese sich selbst besinnen und hübsch gehorsam laudabiliter sich unterwerfen werde. Den modernen Hunger nach der Speise des Evangeliums kennt er wohl, doch er bringt ihm ein gründliches Misstrauen entgegen.[2]) So weiss er mit den verheissungsvollsten Anzahlungen der modernen Welt an das Christentum nichts anzufangen. Für den berechtigten Kern und die göttliche Ader des modernen Realismus, Pessimismus und Individualismus fehlt ihm der kleinste Funke von Verständnis. Sollten wir daher über die Schicksale des antimodernen Christentums im Unklaren sein? Jedenfallss stünde es schlimm um die Zukunft des christlichen Glaubens, wenn dieser mit dem antimodernen Christentum unauflöslich verknüpft wäre. Noch niemals, seit die Erde steht, hat es Stillstand gegeben: *Πάντα ῥεῖ*, auch die geistigen Erscheinungen sind als lebendige Grössen der Wandlung unterworfen, denn leben heisst, in Bewegung begriffen sich behaupten und durchsetzen. Indem das antimoderne Christentum die primitivsten biologischen Gesetze geistiger Evolution hartnäckig verkennt, hat es sich selbst auf den Aussterbetat gesetzt.

Dennoch müssen wir uns sorgfältig bemühen, seinen Leistungen und Forderungen gerecht zu werden. Daher heben wir vor allem das lebendige *religiöse Pathos* des antimodernen Christentums hervor. Wie blöde und seicht erscheint gegenüber dem leidenschaftlichen *Kierkegaard* und der Kraftgestalt eines *Kübel* jede begrifflich höher stehende Glaubensform, wenn sie nur als Dekoration herhalten muss, das Leben nur begleitet, nicht normirt! Aber hüten wir uns ebenso wie vor dem Amateurchristentum vor einer blossen Kultusreligion. „Es lebt mein Leib von meiner Seele, und meine Seele lebt von dir, o Gott!“ sagt Augustin. Gewiss ein tiefsinniges Wort! Nur darf es nicht vergessen, dass Gott wirkt und wir auch wirken sollen. So kommen wir zum rechten christlichen Idealismus.

Mit der pektoralen Intensität hängt der antimodern-christliche *Konservativismus* zusammen. Wir können es wohl verstehen, dass der Christ seinen Glauben nicht jedem Eintagsfündlein der Wissenschaft assimiliren will. Man kann seine Glaubensüberzeugung als Laie und als Mann der Wissenschaft nicht fortwährend

---

[1]) 56, 88. [2]) 14.

Digitized by Google

revidiren, wo bliebe sonst die Pietät? Man stelle sich die schönsten Psalmen und Gerhard'schen Lieder in moderner Bearbeitung vor! Doch mag uns eine Glaubensform noch so lieb geworden sein, wir sind unserer sittlichen Bestimmung verpflichtet, sie fallen zu lassen, wenn eine wissenschaftliche Tatsache uns zur Gewissheit geworden ist. Veritas vos liberabit! Wir glauben an den heiligen Geist, der uns in alle Wahrheit führe, sogar wenn wir . . . denken!

Mit Genugtuung begrüssen wir auch den antimodern-christlichen *Pessimismus* vom Standpunkte des Evangeliums Jesu aus. Wohl ist vieles an ihm nur Décadencestimmung, manches ungerecht, manches aus ohnmächtiger Rechthaberei und der Verbitterung über den Niedergang liebwerter Vorstellungen zu erklären, aber dennoch ist er in mancher Hinsicht erhaben und tiefsinnig, besonders als *ethischer* Pessimismus. Hüten wir uns aber vor selbstquälerischer und -verleumderischer Einseitigkeit, freuen wir uns ebensosehr über das Schöne und Gute im Menschenleben, damit nicht Schrecken und Zorn, sondern Liebe einzig und allein den Charakter unseres Glaubens bestimme!

Endlich können wir auch den *Widerstand gegenüber der subjektivistischen Willkür* unserer Zeit in religiösen Dingen gar wohl begreifen. Jeder Proletarier, der seine Anarchistenbibel in der schmutzigen Westentasche trägt, fühlt sich heutzutage als Autorität in Glaubenssachen, jeder Ignorant gerirt sich als Miniaturpäpstlein. Dem gegenüber ist das Hindrängen auf feste, objektive Normen sehr begreiflich. Selbst *Nietzsche* sagt einmal: „Die Art, mit der im Ganzen bisher die Ehrfurcht vor der Bibel in Europa aufrecht erhalten wird, ist vielleicht das beste Stück Zucht und Verfeinerung der Sitte, das Europa dem Christentum verdankt. Es ist viel erreicht, wenn der grossen Menge jenes Gefühl endlich angezüchtet ist, . . . dass es heilige Erlebnisse gibt, vor denen sie die Schuhe auszuziehen hat.“ [1]) Gerade der Name *Nietzsche* wird uns aber mahnen, dass nur schwache, feige Naturen sich entgegen ihrer wissenschaftlichen, sittlichen Überzeugung irgendwelchen Dokumenten schlechthin anvertrauen können. Allein die tiefste Ehrfurcht, die dankbarste Pietät vor Bibel und kirchlicher Tradition, dass werden wir dem antimodernen Christentum unbeschadet der evangelischen Freiheit ablernen können.

Was nun im Einzelnen zu tun sei, dies nachzuweisen, liegt nicht mehr im Rahmen der Untersuchung, die wir vornehmen wollten. Allein

[1]) Jenseits von Gut und Böse. S. 242.

Digitized by Google

das grosse Problem, welches das ganze 19. Jahrhundert durchzieht und wohl auch das kommende zu gewaltigen Anstrengungen nötigen wird, gestatten Sie mir auszusprechen: Als Christen möchten wir dem christlichen Glauben geben, was des Glaubens ist, als Kulturjünger der Kultur, was ihr zukommt. Der Christ will das Christentum rein und in seiner ganzen Intensität erhalten. Er weiss mit *Paulsen:* „Die Kraft einer Religion, sich Jünger zu erwerben, steht in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Neigung, Mischungen einzugehen.[1]) Er ruft mit *Nietzsche:* „Um alles in der Welt keinen Schritt zur Akkommodation! Man kann den grossen Erfolg nur haben, wenn man sich selbst treu bleibt!"[2]) Darum wahren wir das Christentum, indem wir ihm kein Jota von seiner wirklichen, substantiellen Eigenart rauben lassen. Der Kulturjünger aber fühlt sich sittlich verbunden, der freien Wissenschaft und Kunst unbeschränkten Spielraum zu schaffen, so viel ihnen zukommt. Als Menschen können wir einen Zwiespalt beider Gebiete unmöglich ohne ungeheure religiöse und ethische Schädigung auf die Dauer ertragen. Daher müssen wir notwendig Christentum und Kultur in harmonische Ausgleichung bringen. Die Einheit einer christlichen Kultur und eines kulturtragenden Christentums, das ist das grosse Problem. Wie sollen wir es lösen? Das Evangelium Jesu ist ein historisches Faktum, das mit den gegenwärtigen Mitteln wohl niemals aus dem Stadium der Wahrscheinlichkeit herausgehoben werden kann. Meiner Ansicht nach wird erst die Vervollkommnung der heuristischen Prinzipien auf Grund einer tieferen Erforschung der Gesetze geistiger Bewegung und Entwicklung den Wahrscheinlichkeitsgrad wesentlich erhöhen können. Ohne Zweifel wird hiebei unsere Begriffswelt tiefgehende Veränderungen erfahren. Bis dies geschieht, gibt es keine wissenschaftliche Formel für die Vereinigung von moderner Kultur und Christentum, keine zuverlässige theoretische Basis für ihre Aussöhnung, und niemals wird der Kampf mit rein objektiven Waffen ausgefochten werden können, so sehr die Wissenschaft das Gebiet der subjektiven Willkühr einengt. Wohl aber ahnt die christliche Hoffnung schon heute einen Kanon: Den Felsen, auf dem das Christentum ruht, und an dem die stolzen Wogen des Antichristentums sich legen: Es ist die schlichte Gestalt Jesu Christi, frei von dogmatischer Verschleierung und autoritätsbedürftiger Verpäpstlichung, in ihrer natürlich-übernatürlichen, zeitlos-ewigen Herrlichkeit. Je völliger und reiner wir

---

[1]) Fr. Paulsen, System der Ethik. 2. Aufl. S. 87. [2]) Elisab. Förster-Nietzsche, Biogr. II, 197 f.

Digitized by Google

ihn gewinnen, den im Herzen Jesu wohnenden Christus, dies tiefste Mysterium, diese höchste Lebensoffenbarung und Liebesmacht, desto rascher überwinden wir die antichristliche Hochflut und die versengende Dürre eines kulturfeindlichen Glaubens.

Themapredigten.

Von *Paul Pflüger*, Pfarrer in Zürich-Aussersihl.

Den Mittelpunkt des evang. Gottesdienstes bildet, wie jedermann weiss, die Predigt. Dass das Predigtwort Kraft und Salz habe, darauf soll das Hauptaugenmerk des evang. Geistlichen gerichtet sein, der ein Prediger und nicht ein Priester ist, und dass die Predigt ihre Wirkung auf die Herzen der Hörer nicht verfehle, ist die bekümmerte Sorge des Predigers. Aber ist es nicht eine allgemein anerkannte Tatsache, dass der kirchlichen Predigt sowol die Anziehungskraft auf die Massen als die durchschlagende Wirkung auf die Kirchgänger fehlt? Ist nicht im Begriff der Predigt bei unserem Volk die Vorstellung von etwas Langweiligem, Salzlosem mitenthalten? Und gehören nicht die Klagen über mangelhaften Kirchenbesuch zum ständigen Repertoir vieler Pfarrkonvente? Ich bin zur Überzeugung gekommen, dass mit der gäng und gäben Predigtweise Mängel verbunden sind, welche die Predigt zu keiner kraftvollen Wirkung gelangen lassen. Die Predigt des christlichen Gottesdienstes ist eine nach bestimmten Kunstregeln der Homiletik gebaute Rede, ein ästhetisch-rhetorisches Gebilde, das nicht urwüchsig bei den Stiftern und Heroen der Religion gewachsen ist, sondern in der Kirche, welche alles religiöse Leben in gewisse Formen und Schablonen gebracht hat, präparirt und gepflegt worden ist. Hauptmerkmal einer Predigt, wodurch dieselbe sich von jeder andern Redegattung spezifisch unterscheidet, ist der *Text*. Homiletisches Kardinalprinzip ist, dass die kirchliche Rede nicht bloss an ihre Spitze irgend einen Satz der kanonischen Schriften stelle, sondern dass sie in ihrem ganzen Verlaufe eine Explikation, eine Entfaltung, eine Erklärung, Auslegung und Anwendung des zu Grunde liegenden Bibelwortes darstelle. Diese Entwicklung der religiösen Rede zur Textpredigt hat nun einerseits gewiss eine Bereicherung des Predigtinhaltes zur Folge gehabt, anderseits aber auch eine gewisse Verkümmerung verschuldet, auf die ich kurz hinweisen möchte.

Die Durchführung der Predigt als Behandlung eines biblischen Satzes oder Abschnittes im Zusammenhang mit der Regel

Digitized by Google

gewordenen Dreiteilung (Partition) der Predigt hat zur Folge, dass nicht *ein* Grundgedanke die Predigt beherrscht, sondern dass mehrere (meist drei) ganz heterogene Gedankenreihen aneinandergefügt werden, die nur künstlich und äusserlich zusammengehalten sind durch den gemeinsamen Text, der häufig nicht nach seiner Grundidee, sondern nach seinen einzelnen Worten ins Auge gefasst wird. Die Beispiele hiefür sind in jeder Predigtsammlung zur Genüge vorhanden.

Indem die Textpredigt zu viel gibt, gibt sie zu wenig. Darauf kommt es an, in einem Male *eine* Wahrheit dem Hörer ans Herz zu legen und eindringlich zu machen. Indem die Textpredigt — von einzelnen Worten des Textes verführt — ganz verschiedene Dinge an einander reiht, kann kein Haupteindruck entstehen, der den Hörer ganz gefangen nimmt. So weiss man am Schluss der Predigt nicht, was der Prediger am Anfang gesagt hat, wie das der Fall ist bei den häufig gepriesenen Predigten Spurgeons, die ein geistreiches Feuerwerk sprühen lassen, aber keinen Gedanken durchführen. Wir postuliren als das naturgemässe, dass in jeder Predigt *eine* bestimmte Wahrheit beleuchtet wird, dass die Predigt *einen* Leitgedanken ausführe, mit andern Worten, dass ein einheitliches Thema der Predigt zu Grunde gelegt werde. Die Einteilung der Predigt soll erfolgen gemäss Erwägungen, die aus dem Thema selbst fliessen, nicht aber nach den zufälligen Redewendungen eines biblischen Zitates. An Stelle der Textpredigt stellen wir die Themapredigt. Das Thema, über das ich predigen will, ist das Primäre, der Text das Sekundäre, während es nach der üblichen Predigtweise sich umgekehrt verhält. Der Text ist das Sprungbrett, von dem aus wir ins Redethema einsetzen, der Text mag der Ausführung des Themas eine gewisse Färbung verleihen, aber der Text sei nicht mehr das leitende Prinzip der Predigt, sondern das Thema.

Diese Forderung ist so naturgemäss, dass sie ohne weiteres einleuchten sollte. Die Propheten, wie auch die Apostel haben Zitate nicht verschmäht, aber niemals haben sie überlieferte Sätze als Texte im Sinne der Homiletik verwendet. Wol aber liegen ihren Reden ganz bestimmte Situationen und daher auch ganz bestimmte Themata zu Grunde. Luther legte zwar Texte seinen Predigten zu Grunde, hatte aber eine prinzipielle Abneigung gegen die scholastische Kunstform und predigte wenigstens zu Anfang seiner Wirksamkeit ohne alle Redekunst, „wie es ihm Geist und Herz eingab.“ Bekannt ist sein Ausspruch: „Ich kann keine Rede tun noch machen nach der Kunst.“ Bei Zwingli sucht man ein bestimmtes Schriftwort als Text in den zum Druck gegebenen

Digitized by Google

Predigten vergebens. Seine Predigten sind meist Themapredigten, in denen er die auf die behandelte Frage bezüglichen Schriftstellen „der Reihe nach als die sichern „„Kundschaften““ zur Beantwortung aufführt.“ (Stähelin.)

Gewiss gibt es manche Worte der Bibel, die sehr passend an die Spitze einer religiösen Rede gestellt werden können. Aber die Homiletik und Predigtpraxis geht von der Annahme aus, dass so ziemlich jeder Vers der Bibel — eben weil es ein Bibelvers, ein Bestandteil der „heiligen Schrift“ ist — zum Mittelpunkt einer religiösen Rede gemacht werden könne. Man wird nicht verkennen, dass die Entstehung der Textpredigt mit dem Dogma von der Inspiration der h. Schrift, mit der Bibliolatrie zusammenhängt. Wie würden die Autoren der bibl. Bücher sich wundern, wenn sie wüssten, dass jedes Sätzlein, das sie geschrieben, in der christl. Kirche zur Grundlage von unzähligen festlichen Reden verwendet zu werden pflegt! Welches Unrecht tut man den Bibelstellen ganz im allgemeinen schon dadurch an, dass man sie aus ihrem Zusammenhang herausreisst, aus dem allein sie richtig zu verstehen sind. Wie sehr ist doch die Aussprache der neutestamentlichen Schriftstellen durch den konkreten Zweck ihres Schreibens, die individuellen Umstände seiner Entstehung bedingt. „Nicht ganz selten würde ja der gleiche Schriftsteller dieselbe Materie unter verschiedenen Umständen, für verschiedene Leser, bei verschiedener praktischer Tendenz in ganz verschiedener Weise, in einem fast entgegengesetzten Sinne behandeln.“ (Wrede.) Wie kann man da ohne weiteres jeden Satz zum Text einer Predigt statuiren wollen! Claus Harms schrieb: „Die Bibel ist nicht dazu da, darnach zu predigen, sondern danach zu tun.“

Ein weiterer Übelstand, der im Zusammenhang steht mit der kirchlichen Sitte der Textpredigten, besteht darin, dass ein grosser Teil wichtiger religiöser und sittlicher Wahrheiten beinahe nie in der Predigt zur Sprache kommt. Man behandelt die schönen, die markanten, populär gewordenen Worte Jesu und der Apostel und bekümmert sich nicht darum, wenn die *einen* Gedanken — die Lieblingsgedanken des Predigers — immer aufs Tapet kommen, während andere, ebenso wichtige Wahrheiten nie gestreift werden. Es ist aber ein Postulat, das für sich selbst spricht, dass in absehbarer Zeit der kirchlichen Gemeinde alle Hauptfragen des religiösen und sittlichen Lebens vorgeführt werden sollten. Es hat vor einigen Jahren der bekannte Dresdener Pfarrer Sulze unter andern Reformvorschlägen auch Katechismuspredigten in Vorschlag gebracht. Er verlangte, dass wie

Digitized by Google

im Katechismus, so sollten auch in der Predigt die Hauptstücke christlichen Glaubens und Lebens im Zusammenhang behandelt werden. Mit dieser Anregung erklären wir uns durchaus einverstanden. Was Sulze Katechismuspredigten nennt, das fällt einigermassen zusammen mit unsern Themapredigten. Es sollen die Hauptfragen des sittlich-religiösen Lebens, es sollen die Hauptprobleme des Lebens in der Predigt besprochen werden. Von solchen Predigten geht einerseits eine Wirkung aus auf die Hörer, solche Predigten üben aber auch eine Anziehungskraft aus auf das Volk, auch auf die modernen Menschen. Mit etwelcher Spannung sehen die Gemeindeglieder dem am folgenden Sonntag zur Sprache kommenden Thema entgegen, das im Zusammenhang steht mit dem Thema des letzten Sonntags und wieder ein bedeutungsvolles Problem des Einzellebens oder Gesellschaftslebens betrifft. Für Festpredigten allerdings, an denen die Stimmung des betreffenden Festes zum Ausdruck kommen soll, eignen sich Textpredigten, in denen kein einheitlicher Gedanke durchgeführt zu werden braucht.

Wir halten dafür, dass jeder Prediger ein Verzeichnis der während eines oder zwei Jahren zu behandelnden Themate für sich anlegen sollte. Ganz von selbst würde er dann die Hauptfragen der Religion und Moral berücksichtigen; seine Gemeinde sähe sich nicht in der Darbietung geistiger Speise verkümmert und verkürzt. Eine solche Aufstellung von Thematen für einen Zeitraum von 1 oder 2 Jahren würde dann auch den Prediger zu der heilsamen Selbstzucht nötigen, nicht bloss über Lieblingsgedanken zu predigen, sondern auch über Lebensfragen, in die sich gründlich zu versenken und die durchzuarbeiten eine unerlässliche Vorarbeit für den Prediger sein würde. Wenn neulich ein Prediger das Thema seiner Predigt formulirte: „dennoch“, so ist das natürlich kein Thema in unserm Sinn, sondern das Gegenteil davon.

Jede Zeit hat wieder ihre besondere Probleme und Fragen, die besonders tief die Menschheit ergreifen. Selbstredend hat der Prediger gerade auf die zeitgenössischen sittlichen und religiösen Fragen einzugehen, während die hergebrachten Textpredigten leicht verleiten, die Controversen und Glaubensfragen einer vergangenen Zeit zum Gegenstand der Predigt zu machen, als ob wir im ersten oder sechszehnten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung lebten. Fragen wie die Wiederkunft Christi, die Stellung zur jüdischen Thorah waren Kardinalfragen der ersten Christenheit, die uns fern liegen, während unsere Zeit von Fragen bewegt wird, die einer früheren Zeit unbekannt waren.

Digitized by Google

Bekannt ist der soziale und politische Charakter der Predigten Zwingli's. „Zwingli weiss sich dazu berufen, neben der Sünde des Einzelnen auch an die öffentlichen Schäden und Gebrechen den Masstab des göttlichen Willens und die bessernde Hand anzulegen und so die Predigt der Reformation nicht nur der Kirche, sondern auch derjenigen des staatlicheu und gesellschaftlichen Lebens dienstbar zu machen. Ja es scheint, dass er den strafenden Ernst derselben noch mehr und noch schärfer nach dieser sozialen als nach der individuellen Seite hin gewandt und noch nachdrücklicher auf die Notwendigkeit einer neuen Regelung des Volkslebens durch eine den Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe entsprechende Gesetzgebung gedrungen hat. Die Bestechung der Machthaber durch fürstliche Pensionen, der Übermut und die Bedrückung der Reichen, der Luxus und der Müssiggang — das waren nach dem Zeugnis des Mykonius in Zürich wie in Glarus die hauptsächlichsten Sünden, gegen welche seine Predigt ihre scharfen Angriffe zu richten pflegte" (Stähelin).

In der Vorrede zu den Predigten Robertsons über die Korintherbriefe heisst es: „So kam es, dass Themata aus der nationalen Politik, soweit sie den Einzelnen angeht, Fragen des sozialen Lebens, Fragen der Sittlichkeit, soweit diese mit dem täglichen Leben im Zusammenhang steht, zur Sprache kamen und mit unerschrockener Ehrlichkeit behandelt wurden.

„Einige hielten sich auf über die Einführung nach ihrer Meinung weltlicher Themata auf die Kanzel, aber der Redner wollte niemals in der Ausübung seines Predigtamtes diese schroffe Unterscheidung gelten lassen. Er sagte, dass das ganze Leben des Christen geheiligt sei; dass die gewöhnlichen, alltäglichen Pflichten, seien es die Pflichten im Geschäfte oder im Amte, seien es die Pflichten des Weibes im engen Kreise des Hauses, — dass diese eben der Kampfplatz seien, auf dem die Versuchung entstehe; und dass es daher des Predigers dringende Aufgabe sei, mit seinem Volke auf dieses Leben, wie es sich in der Arbeit des Berufes vollzieht, einzugehen und ihm zu helfen, dass es den tiefern Sinn dieses Lebens mit seinen Versuchungen, aber auch mit seinem Segen verstehe. Zwar ist hier nicht der Platz darzulegen, wie sehr diese Art zu lehren von der Gemeinde geschätzt wurde; aber das darf wol erwähnt werden, dass in jener Zeit Robertsons wunderbarer Einfluss auf die arbeitenden Klassen seinen Anfang nahm."

In folgendem haben wir ein Verzeichnis von 100 Thematen aufgestellt. Es sind hier Hauptgedankenkreise zu unterscheiden und Spezialisirung von Hauptgedanken. Unsere Meinung ist, dass

Digitized by Google

die zirka 30 Hauptfragen jedes Jahr wenigstens einmal zur Behandlung kommen. Die Glaubensfragen, die dogmatisch-religionsphilosophischen Probleme, nehmen einen Drittel, die Lebensfragen, die sittlichen Probleme, zwei Drittel in Anspruch. Die letzteren betreffen zur Hälfte das Gebiet der individuellen Sittlichkeit, zur Hälfte das Gebiet der sozialen Sittlichkeit. Die beigefügten Untertitel sollen eine Andeutung geben, wie die Hauptfrage in verschiedenen Malen variirt und spezialisirt werden kann, wobei selbstredend diese Themata als Beispiele aus unserer Praxis gewählt sind, die beliebig vermehrt und abgeändert werden können. Beispielsweise also sollte nach unserm Dafürhalten der Prediger jedes Jahr einmal wenigstens die Erziehungsfrage behandeln. Das eine Jahr spezialisirt er vielleicht das Thema: „Wie erziehen wir zu sozialem Fühlen?“ ein anderes Jahr redet er über „das Verhältnis von Schule und Haus“, ein drittes Jahr mag er reden über „Erziehung des Gemütes und des Willens“ u. s. w.

Man wird die Bemerkung machen, dass die angegebenen Themata mehr auf den Verstand als auf das Gefühl zu wirken geeignet seien. Und ich will nicht leugnen, dass bei den Themapredigten überhaupt die verstandesmässige Belehrung mehr zu Recht kommt als bei Textpredigten. Es dürfte eben auch gar nichts schaden, wenn in der kirchlichen Predigt dem Nachdenken des Hörers etwas mehr zugemutet wird, als es gemeiniglich der Fall zu sein pflegt. Stähelin sagt auch von Zwingli, seiner Predigt sei ein gewisser doktrinärer Zug aufgedrückt. „Solch doktrinäre Haltung findet sich auch in den Predigten Luther's mehr als wir es heutzutage gewohnt sind und denjenigen Zwingli's insonderheit bleibt die erbauliche Wirkung dadurch gewahrt, dass die in ihnen behandelten Fragen meistenteils praktischer, nicht dogmatischer Natur sind. Immerhin nahm Zwingli keinen Anstand, auch die letztern, wo es Not tat, ausführlich auf der Kanzel zu besprechen.“ Das Wichtigste ist aber bei der Predigt meines Erachtens weder die Bearbeitung des Verstandes, noch — was das Übliche — die Erweckung des Gefühls, sondern die Wirkung auf den *Willen:* darin besteht die wahre „Erbauung“. Aber gerade der Weg der Einwirkung auf den Willen geht bei den denkenden Menschen durch den Regress auf den Intellekt.

Man höhnt wol: „Was haben alte Frauen von Predigten, die Ansprüche machen an die Intelligenz und den Willen?“ — aber ich denke, es ist kein Gebot, dass die Predigten in erster Linie oder fast ausnahmslos von alten Frauen besucht seien, es

Digitized by Google

ist kein Schade, wenn die kirchliche Zuhörerschaft zum grossen Teil ein Männerpublikum ist. Zwingli sagte: „Es haben (wegen der Abschaffung der Messe) viel alter Mütterlein geweint. Dünkt euch das so übel? Wisst, sie weinen leichtlich!"

Einhundert Predigt-Themata für Thema-Predigten.

1. Dogmatisch-religionsphilosophische Themata.

1. Gott und Welt.
2. Religion
   - Wesen der Religion.
   - Entwicklung der Religion.
   - Religion und Moral.
   - Glauben und Wissen.
   - Religion des Geistes.
3. Wesen des Christentums
   - Leben, nicht Lehre.
   - Glauben an die Zukunft, nicht an die Vergangenheit.
   - Himmel auf Erden.
   - Solidarität und Freiheit („Gotteskinder").
4. Bedeutung Jesu
   - Nachfolge Jesu.
   - Idealmensch.
   - Jesus nicht Autorität, sondern Freund.
5. Protestantismus
   - Katholische und evangelische Kirche.
   - Ultramontanismus.
6. Kirche
   - Bibel.
   - Priestertum.
   - Religionsunterricht.
   - Kirche und Religion.
   - Kirche und Staat.
   - Mission.
7. Wert des Lebens
   - Das höchste Gut.
   - Glück.
   - Optimismus.
8. Leid und Schmerz
   - Pessimismus.
   - Segen der Trübsal (Weihe des Unglücks.)
   - Tod.
9. Naturgesetz und Geistesgesetz
   - Gesetz oder Wunder.
   - Freiheit und Notwendigkeit.
   - Gesetzmässigkeit des sittlichen und geistigen Lebens.
   - Statistik.
10. Entwicklung
    - Gibt es einen Fortschritt in der Menschheit?
    - Christentum und Entwicklungslehre (Darwinismus).

Digitized by Google

II. Ethische Themata.

1. Entstehung und Wesen der Moral
   - Grundlegung der Moral.
   - Entstehung des Gewissens.
   - Sitte und Sittlichkeit.
   - Moral und Glück.
   - Entwicklung und Moral.
   - Verantwortlichkeit.
2. Der Leib des Menschen
   - Hygiene.
   - Leib und Seele.
3. Erziehung
   - Schule und Haus.
   - Wie erziehen wir zu sozialem Fühlen?
   - Erziehung in den ersten Lebensjahren.
   - Erziehung des Gemüts und des Willens.
4. Selbsterziehung und Selbstzucht
   - Abstinenz.
   - Lektüre.
   - Mut.
   - Heiterkeit.
   - Wahrheitssinn.
   - Sein und Schein.
5. Liebe als Gerechtigkeit
   - nicht bloss Almosen, sondern Recht.
   - nicht bloss Elend lindern, sondern Elend vorbeugen.
6. Individualismus
   - Charakter.
   - Liebe und Kraft.
7. Das *neue* Leben
   - „Wiedergeburt“.
8. Prophetismus
   - Die Propheten Israels.
   - Begeisterung.
   - Idealismus.
9. Pharisäismus
   - Buchstabe und Geist.
   - Jesuitismus.
10. Sünde und Erlösung
    - Das Böse.
    - Idee der Vergeltung.
    - Idee der Versöhnung.
    - Erlösung durch Selbsthülfe und Gemeinschaftshülfe.

III. Soziale Themata.

1. Zusammenhang der wirtschaftlichen und ethischen Verhältnisse
   - In welcher Weise wirken ökonomische Verhältnisse auf die Moral ein?
   - Wohnungsfrage als sittliche Frage.
   - Alkoholismus und Armut.
2. Sozialismus
   - Individualismus und Sozialismus.
   - Was verdanken wir der Gemeinschaft?
   - Verantwortlichkeit der Gemeinschaft.
   - Christentum und soziale Frage.
   - Die natürlichen und künstlichen Unterschiede der Menschen.
3. Kinderschutz
   - Verwahrloste Kinder.
   - Ferienkolonien.

Digitized by Google

4. Frau { Töchterbildung. Stellung der Frauen. Ehe.

5. Volksbildung { Einfluss der Poesie auf die Menschheit. Presse. Bildung.

6. Kampf gegen das Elend { Armenwesen und Armenpflege. Arbeitslosigkeit. Krankenpflege.

7. Kampf gegen das Verbrechen { Gesellschaftliche Wurzeln des Verbrechens. Verhütung von Verbrechen. Reform des Strafrechts.

8. Ethik der Arbeit { Moral und Arbeit. Sittliche Gefahren und Übelstände der Arbeitsteilung. Besitz und Arbeit. Die heutige Tauschmoral.

9. Arbeiterschutz { Recht auf den Sonntag. Ferien für Alle. Dienstboten. Arbeiterschutzgesetzgebung. Welchen Nutzen haben Arbeiterorganisationen? Abkürzung der Arbeitszeit.

10. Staat und Recht { Aufgabe des Staates. Rechtspflege. Recht und Moral.

Agnes Smith Lewis und Margaret Dunlop Gibson.

Von Prof. Dr. *V. Ryssel.*

Wer die Namen zweier Damen an der Spitze dieses Aufsatzes sieht, fürchte nicht, dass ich in der „Schweizerischen theologischen Zeitschrift" die Frauenfrage aufrollen, eines der vielen dabei in Frage kommenden ethischen und sozialen Probleme erörtern oder für eine der mit mehr oder weniger Leidenschaft und Grazie verfochtenen Forderungen eine Lanze einlegen will. Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, besteht vielmehr darin, dass ich einmal im Zusammenhange zeigen möchte, was gerade die theologische Wissenschaft dem Forschungseifer und der unermüdlichen Arbeitslust zweier Damen verdankt, die zwar durch günstige äussere Verhältnisse in den Stand gesetzt worden sind, ihre höchst wertvollen literarischen Funde zu machen, deren nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst aber eben darin besteht, dass sie ihre reichen Mittel nicht dem äussern Glanze und dem

Digitized by Google

Wohlleben geopfert, sondern an die Erfüllung idealer Aufgaben gewendet und zugleich ihr ganzes geistiges Selbst in den Dienst ihres edlen Forschungstriebes gestellt haben. Ich tue dies um so lieber, weil mich die ernste Pflicht des Kritikers zu meinem eigenen lebhaften Bedauern zu verschiedentlichen Malen genötigt hat, man darf nicht etwa sagen, ungalant zu sein — denn dazu will die Lebensarbeit der Damen viel zu ernst genommen sein und wiegt auch zu schwer, als dass Galanterie ihnen gegenüber am Platze wäre —, wohl aber auf Unzulänglichkeiten aufmerksam zu machen, für die man bei der weiten Ausdehnung der von ihrer Arbeit berührten Wissensgebiete kaum die Damen selber verantwortlich machen darf. Immerhin wären die Mängel recht wohl durch die hingebende Mitarbeit geeigneter Fachmänner zu beseitigen gewesen, wenn die Damen solche Beihülfe für sich hätten gewinnen können. Denn dass es nicht, wie ja a priori auch denkbar wäre, an dem guten Willen der Damen, Mitarbeit anzunehmen, gefehlt hat, darf man wohl daraus schliessen, dass ihnen für die syrischen Texte schon von Anfang an Professor Nestle in Maulbronn, früher in Ulm, ein treuer Berater gewesen ist, und dass sie sich in dem letzten von ihnen herausgegebenen Hefte, einer Publikation arabischer Texte, der Beihülfe des ausgezeichneten Arabisten De Rieu erfreuen durften.

Zweifelsohne das Bedeutendste, was wir den beiden Damen[1]) verdanken, ist *die ältere syrische Übersetzung der vier Evangelien.* In dem Schriftchen: How the codex was found, a narrative of the visits to Sinai from Mrs. Lewis's journals 1892—93 by Margaret Dunlop Gibson (Cambridge 1893)[2]), wird fesselnd erzählt, wie es ihnen gelang, diesen wichtigen Schatz zu finden und zu heben. Auch Professor Adalbert Merx teilt in seinem sogleich zu erwähnenden Werke (S. 247 ff.) einen sehr ansprechenden Bericht über die Entdeckung und Herausgabe dieser ältesten

---

[1]) Der Vollständigkeit halber geben wir noch folgende Notizen über den „Zivilstand“ der beiden Damen: Mrs. Lewis und ihre Schwester Margaret Dunlop Gibson stammen aus Schottland. Die erstere war in kurzer Ehe mit Mr. Lewis von Corpus Christ College verheiratet und hat jetzt, ebenso wie ihre Schwester, ihren Aufenthalt in Cambridge. Schon vor ihrer ersten Reise nach dem Sinaikloster im Jahre 1892 war sie durch ihre Reisen in Griechenland, Palästina und Aegypten bekannt. In diesem Frühjahr wurde ihr von der philosophischen Fakultät derUniversität Halle wegen ihrer Verdienste um die Wissenschaft der Doktortitel honoris causa verliehen.

[2]) Vergl. auch das „How the Manuscript was discovered and transcribed“ überschriebene 1. Kapitel der Einleitung zu „A Translation of the Four Gospels from the Sinaitic palimpsest, by Agnes Smith Lewis, M. R. A. S. London 1894.

Digitized by Google

Evangelien-Übersetzung aus der Feder der Witwe des Cambridger Professor Robert Bensly, der bei der Entzifferung das Hauptwerk geleistet hat, mit.[1])

Im Februar 1892 war es, als die Schwestern zum ersten male die Reise nach dem Sinai antraten, um in der dortigen Klosterbibliothek nach literarischen Schätzen zu suchen und zu diesem Zwecke die Handschriften derselben zu durchforschen. Das berühmte Kloster der h. Katharina, das in einer Höhe von etwa 1600 Metern in einer engen Bergschlucht auf der Schulter des Berges Sinai liegt, war im 6. Jahrhundert von Kaiser Justinian zu einer uneinnehmbaren Festung gemacht worden und hat sich darum seinen Besitz an handschriftlichen Werken trotz der steten Unsicherheit der Verhältnisse unzerstört und ungeplündert bis heute erhalten. In ihm fand Tischendorf 1844 den berühmten Codex Sinaiticus, und die 1223 griechischen Codices der Klosterbibliothek sind jüngst von Gardthausen katalogisirt worden. Aber ausser dieser Unzahl an griechischen Handschriften sollte die Bibliothek nach der vorläufigen Katalogisirung durch die Mönche selber, die aber im wesentlichen nur in einer Ordnung und Zählung der Handschriften bestanden hatte, noch einen Schatz von etwa 629 arabischen, 267 syrischen und 100 iberischen Codices bergen. Diese orientalischen Handschriften erfuhren eine erste Prüfung durch Rendel Harris im Jahre 1889, welcher damals den syrischen Text der Apologie des Aristides entdeckte. Da er nur 15 Tage verweilen konnte, also die vielen Handschriften nur flüchtig hatte mustern können, so liessen sich die Schwestern durch die Aussicht auf weitere wichtige Entdeckungen bestimmen, ihre erste Entdeckungsreise anzutreten. Sie fanden damals den grösseren Teil der Handschriften in Kisten vor; die Handschriften aber, die den Einband verloren hatten, waren in Körbe getan worden, wie denn auch schon Tischendorf in einem solchen Korbe den griechischen Codex Sinaiticus entdeckte. Da ihnen ein syrisches Palimpsest als besonders ehrwürdig auffiel, so photographierten sie mit grossem Fleisse etwa 150 Blätter desselben. Im Sommer 1892 nach Cambridge zurückgekehrt, zeigte Mrs. Agnes Smith Lewis die Photographien dortigen Gelehrten, welche die Schrift als alt erkannten, ihr aber keinen *besondern* Wert beilegten. Erst Professor Bensly erkannte bei einer genauen Unter-

[1]) Auch Frau Agnes Bensly hat eine Beschreibung der Reise nach dem Sinaikloster und der Arbeit dort unter dem Titel: Our journey to Sinai, a visit to the convent of St. Catarina by Mrs. R. L. Bensly, herausgegeben (London 1896).

Digitized by Google

suchung der Photographien, die er im Juli desselben Jahres mit seinem Freunde und Schüler Mr. Burkitt vornahm, den Wert des Textes. Da sich aber aus den Photographien *viel* nicht herauslesen liess, so unternahmen die Schwestern behufs Entzifferung des Palimpsestes Anfang 1893 einen zweiten Ausflug nach dem Sinaikloster und arbeiteten 40 Tage lang unter ausserhalb des Klosters aufgeschlagenen Zelten, unterstützt von dem seitdem, leider wohl infolge der Anstrengungen der Reise und des Aufenthaltes am Sinai verstorbenen Professor Bensly und seinem Freunde Mr. F. C. Burkitt, sowie von Dr. Rendel Harris[1]). Seitdem sind sie, im Jahre 1895 und 1897, noch ein drittes und viertes mal dagewesen und haben teils neue Texte abgeschrieben und photographirt, teils die Ergebnisse der frühern Reisen nochmals mit den Handschriften revidirt.

Der Text der altsyrischen Übersetzung der Evangelien selber erschien 1894 unter dem Titel: The Four Gospels in the old Syriac Version, transcribed from the Palimpsest in the Convent of St. Katharine on Mount Sinai, by R. L. Bensly, M. A., late Lord Almoner's Professor of Arabic, J. Rendel Harris, Litt. D., Fellow of Clare College and University Lecturer in Paleography, and F. C. Burkitt, M. A., Trinity College; with an Introduction by Agnes Smith Lewis (geb. 25 s., geh. 21 d.). Dazu gehört als nötige Ergänzung folgendes andere Werk, welches als Ergebnis der dritten Reise in den Monaten Februar und März 1895 eine mit grossen Ergänzungen versehene Neuherausgabe von 98 Seiten samt einer bereicherten und berichtigten englischen Übersetzung enthält und den Titel trägt: Some Pages of the Four Gospels retranscribed from the Sinaitic Palimpsest, with a Translation of the whole Text by Agnes Smith Lewis, 1896 (geb. 12 s., geh. 10 s. 6 d.); das Ganze auch in zwei separaten Teilen: Syriac Text (geh. 8 s. 6 d.) und Translation (geh. 6 s. 6 d.). Seitdem hat nun auch der hervorragende Bibelforscher und Semitist Pro-

[1]) Frau Bensly konstatirt ausdrücklich (bei Merx S. 248), dass Dr. Rendel Harris zwar beim Abschreiben und der Herausgabe der syrischen Palimpsest-Handschrift der vier Evangelien mit beteiligt war, dass er aber mit dem Funde und der *ersten* Entzifferung der Photographien durchaus nichts zu tun hatte, — obgleich in deutschen und englischen Zeitungen erschienene Aufsätze ihn als Entdecker und Kopisten erscheinen lassen, mit Hintansetzung, sogar mit Auslassung von Bensly und Burkitt. Und über das Verdienst von Mrs. Lewis urteilt sie: War ihr erster Fund der Handschrift ein Glücksfall, so hat sie sich durch ihre spätere Tätigkeit, besonders durch die dritte Reise dieses Glückes wahrhaft würdig bewiesen: ohne *ihre* Hingebung und Energie, Gelehrsamkeit und Kunst wäre der Schatz nicht gehoben worden.

Digitized by Google

fessor Adalbert Merx in Heidelberg angefangen, die textkritischen Ergebnisse dieses altehrwürdigen Textes auf Grund eingehendster kritischer Erwägungen zusammenzustellen und hat zu diesem Zwecke zunächst eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes erscheinen lassen, welche deutlich hervortreten lässt, was wörtliche Wiedergabe des syrischen Wortlautes ist und was entsprechend den Gesetzen der deutschen Sprache oder zur Verdeutlichung hinzugefügt werden musste. Ein zweiter Band, der hoffentlich recht bald erscheint, soll dann die textkritischen Resultate selber bringen.

Nicht nur über das Ganze der altsyrischen Übersetzung, sondern auch über einzelne Stellen, wie über die merkwürdige Stelle Matth. 1, 16, wo der syrische Text lautet: „Joseph, dem Mariam die Jungfrau verlobt war, erzeugte den Jesu', der Messias genannt wird," deren Entstehung man auf die mannigfachste Weise zuerklären versucht hat[1]), ist bereits eine ganze Literatur erschienen, was zugleich der beste Beweis dafür ist, dass durch den neuen Fund mancherlei neue und wichtige Fragen angeregt worden sind.

---

[1]) Wir geben im Folgenden einen kurz referirenden Überblick über die verschiedenen Erklärungsversuche, indem wir das Endurteil den Fachgelehrten überlassen. Da der oben angeführte Vers einen unerträglichen Widerspruch enthält, sofern darin das Gegenteil von dem steht, was in V. 18 und 20 berichtet wird, so bleibt nur die Wahl zwischen drei möglichen Fällen: entweder wurde in V. 16 der Text absichtlich gefälscht, oder es liegt eine verderbte Lesart vor, oder es kann die Stelle so, wie sie lautet, mit dem folgenden Bericht in Einklang gebracht werden. Jede dieser Meinungen hat schon ihre Vertreter gefunden. Eine absichtliche und häretische — ebionitische oder adoptianistische — Fassung des Textes in V. 16 haben R. Harris u. a. angenommen. Doch widerspricht dieser Annahme die einfache Erwägung, dass eine Fälschung dieser einzigen Stelle (incl. Joh. 1, 34) in Anbetracht des gesamten übrigen Inhalts der evangelischen Berichte völlig zwecklos und vernunftwidrig erscheint, wesshalb sie nicht ernstlich in Betracht kommen kann und auch von allen Autoritäten, die sich hierüber geäussert haben (Conybeare, Wellhausen, Zahn u. s. w.), als unannehmbar abgelehnt worden ist. Eine weitere Möglichkeit bietet die Annahme einer zufälligen, unbeabsichtigten, und zwar durch fehlerhaftes Abschreiben der richtigen (syrischen) Vorlage herbeigeführten Korruption dieser Textstelle, indem insbesondere Zahn als vorauszusetzenden griechischen Text folgenden Wortlaut annimmt: *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα Μαρία ἡ παρθένος ἐγέννησε Ἰησοῦν Χριστόν*, welchen Text der sinaitische Syrer nur zu dem Zwecke, um den ihm vorliegenden ungefügen griechischen Text flüssiger zu machen, dadurch verändert habe, dass er hinter dem Akkusativ *Ἰωσήφ* ein zweites *Ἰωσήφ* einschob, welches nun ein Subjekt zu dem zweiten *ἐγέννησε* ergab (welche Textgestalt übrigens wirklich in der Minuskel 346 nachgewiesen worden ist). Doch ist hiergegen einzuwenden, dass die Stelle einerseits richtig ent-

Digitized by Google

Kaum minder wichtig ist ein anderer glücklicher Fund, ein *syrisch-palästinensisches Lektionar alt- und neutestamentlicher Stücke,* und zwar einerseits gleichfalls für die biblische Textkritik, zugleich aber auch für die Kenntnis eines aramäischen Dialektes, den zwar nur verhältnismässig wenige sprachen, der aber eine besondere Bedeutung für uns Christen dadurch hat, dass die ersten Christen und mit ihnen auch der Herr selber dieses Idiom redeten. Dieser Dialekt der palästinischen Christen, der dem der palästinischen Juden nahe verwandt ist, war uns bisher ausser durch das vom Grafen Miniscalchi Erizzo und später auch von de Lagarde herausgegebene Evangelienlektionar, von dem noch weiter die Rede sein wird, nur durch vereinzelte Bruchstücke bekannt, die der Übersetzung des alten und neuen Testamentes entstammten und z. t. schon vor 1893 bekannt waren, z. t. erst in den Jahren 1896 und 1897 entdeckt wurden. Dieses Material wurde nun durch die Publikation des von der Herausgeberin Agnes Smith Lewis im Jahre 1895 in Kairo erworbenen Lektionars (herausgegeben 1897 als 6. Heft der Studia Sinaitica) auf das

---

ziffert und ohne Anzeichen einer Korrektur des allerdings gerade hier schon in sehr früher Zeit in Unordnung geratenen Wortlautes befunden worden ist, und dass sie andererseits, buchstäblich genommen, einen guten Sinn angibt, was nicht leicht als Ergebnis des Zufalls angenommen werden kann. Die dritte Möglichkeit, den Inhalt von V. 16 mit dem Folgenden in Einklang zu bringen, besteht aber darin, dass man annimmt, das Wort „zeugen“ in V. 16 sei in einer andern Bedeutung, als in den vorhergehenden Versen, zu fassen und stehe hier im Sinne der bloss *legitimen* (d. h. vor dem Gesetz als solcher *geltenden*) Abstammung von Joseph -- David (Agnes Smith Lewis u. a.). Aber auch wenn man zugibt, dass der Autor der altsyrischen Übersetzung den stillschweigenden Wechsel der Bedeutung ein und desselben Wortes durch das beigefügte „Jungfrau“, sowie durch den ganzen folgenden Bericht für genügend beleuchtet und gerechtfertigt gehalten habe, so bleibt doch dem Leser des ganzen Berichtes eine gewisse Unebenheit und Härte fühlbar, die in der nachfolgenden Modifikation einer bereits vorgetragenen Thatsache wurzelt. Angesichts dieser und anderer Schwierigkeiten hat man schliesslich angenommen, dass das 1. Kapitel des Matthäus-Evangeliums im sinaitischen Syrer aus *zwei nicht homogenen* Stücken, der Genealogie von V. 1—17 und der Geschichte der wunderbaren Geburt von V. 18 an, bestehe (Holzhey). Natürlich setzt diese Annahme weiter voraus, dass dem Autor des Sinaiticus (oder eventuell seinem griechischen Vorgänger) ein Evangelium vorlag, das im Übrigen den korrekten Text bot, aber der Genealogie V. 1—17 entbehrte (welche Annahme an sich darum keine Schwierigkeit bietet, weil es thatsächlich Handschriften gibt, in denen V. 18 als Anfang des Matthäus-Evangelium bezeichnet ist), und dass er das fehlende Material (d. i. die Genealogie) sich aus einem Evangelium verschafft hat, das der Sachlage nach ein ebionitisches gewesen sein würde. Vgl. Dr. C. Holzhey, Der neu entdeckte Codex Syrus Sinaiticus (München, 1896), S. 52 ff.

Digitized by Google

glücklichste ergänzt und in ungeahnter Weise bereichert.[1] Aus dem Wortlaute der verschiedenen Stücke, welche erfreulicherweise doppelt vorhanden sind, können wir weiter dies eruiren, dass der Text der Lektionen nicht etwa aus einer vollständigen Bibelübersetzung entnommen, sondern dass jede Bibellektion für sich aus dem Griechischen übersetzt wurde. Dabei ist jedoch vom Übersetzer noch anderes textuelle Material berücksichtigt worden, sei es dass er die gemeinsyrische Übersetzung, die sogen. Peschitta, kannte, sei es, dass er den hebräischen Urtext gleichzeitig mit zu Rate zog.

Eine weitere handschriftliche Entdeckung hat die Veranlassung zu einer neuen Textausgabe des sog. *Evangeliarium Hierosolymitanum* gegeben, welches, wie eben erwähnt, bereits vom Grafen Miniscalchi Erizzo und sodann mit bekannter ausgezeichneter Akribie von Professor de Lagarde aus einer Handschrift der vatikanischen Bibliothek aus dem Jahre 1030 n. Chr. G. herausgegeben worden war. In dieser eben jetzt in glänzender Ausstattung erschienenen Edition geben die Schwestern innerhalb der

[1]) Bis zum Jahre 1893 waren von den anderen Büchern des A. und N. T. nur wenige Bruchstücke bekannt: Num. 4, 46 f. 49—5, 4. 6 8 Deut. 6, 4—16. 7, 25 f. 13, 6—17. Ps. 43, 12—27. 44—46. 48, 15 ff. 49, 1—9. 55, 7 ff. 56, 1—7. 77, 52—65. 81. 82, 1—10. 89. 90, 1—12. Spr. 9, 1—11. Jes. 11, 6—10. 14, 28—32. 15, 1—5. 40, 1—12. Hiob 21, 1—9; — Act. 14, 6—13. Gal. 2, 3—5. 12—14 3, 17 f. 24—28. Kol. 4, 12—18. 1. Thess. 1, 1—3. 4, 3—15. 2. Tim. 1, 10—2, 7. Tit. 1, 11—2, 8. Dazu kamen in den Jahren 1896 und 1897 noch verschiedene andere Bruchstücke: Gen. 2, 4—19. Ex. 28, 1—12. 2 Sam. 2, 19—22. 1 Kön. 2, 10—15. 9, 4 f. Hiob 22, 3—12. Weiheit Sal. 9, 8—11. 14—10, 2. Amos 9, 5—14; — Act. 16, 16—34. Wie bedeutend der Zuwachs durch die neu veröffentlichten Stücke des Lektionars ist, kann man leicht aus der folgenden Zusammenstellung seines Inhaltes ersehen: Gen. 1, 1—3, 24. 6, 9—9, 19. 18, 1—5. 18—19, 30. 22, 1—19. Ex. 8, 22—11, 10. Deut. 10, 12—11, 29. 12, 28—14, 3. Ps. 8, 2 f. 21, 2. 19. 22, 1. 5. 24, 1 f. 29, 2. 4. 30, 2. 6. 34, 1. 11. 37, 2. 18. 40, 2 (zweimal). 5. 7. 54, 2. 22. 64, 2. 6. 68, 2 f. 22. 76, 2. 21. 84, 2. 8. 85, 1. 15 f. 87, 2. 5—7. 18. 97, 1. 8 f. 101, 2 f. Spr. 1, 1—9 (zweimal). 10—19. 9, 1—11. Hiob 16, 1—17, 16. 21, 1—34. Jes. 3. 9—15. 7, 10—16. 8, 8—11 16. 12, 1—6. 25, 1—3. 35, 1—10. 40, 1—17 (davon V. 1—8 zweimal, sowie auch schon in den von Land herausgegebenen Stücken). 42, 5—10. 17—43, 14. 43, 10 bezw. 15—21 (zweimal). 44, 2—7. 50, 4—9. 52, 13—53, 12. 60, 1—22. 61, 1—11. 63, 1—7. Jer. 11, 18—20. Amos 8, 9—12. Mich. 5, 2—5. Joel 1, 24—2, 27. 3, 9—21. Jona (ganz). Sach. 9, 9—15. 11, 11—14 (zweimal); — Act. 1, 1—14. 2, 22—36. Röm. 1, 1—7. 3, 19—4, 12. 5, 1—11. 6, 3—11. 8, 2—11. 9, 30—10, 10. 12, 1—13, 5. 14, 14—15, 6. 1 Kor. 1, 18—25. 10, 1—4. 11, 23—32. 15, 1—11. 2 Kor. 5, 14—6, 10. Gal. 3, 24—4, 7. 6, 14—18. Eph. 1, 3—14. 17—2, 10. 13—22. 3, 14—21. Phil. 2, 5—11 (zweimal). 4, 4—9. Kol. 1, 12—20. 2, 8—15. 1 Thess. 4, 13—18. 1 Tim. 3, 14—16. 2 Tim. 1, 16—2, 10. Tit. 2, 11—15. Hebr. 1, 1—12. 2, 11—18 und 9, 11—15, sowie 10, 19—25 (alle drei Stücke zweimal). 32—38. 11, 32—40. Jak. 1, 1—12.

Digitized by Google

längeren Einleitung einen Bericht, wie sie in der Klosterbibliothek vom Sinai zwei weitere Handschriften dieses syrisch-palästinensischen Lektionars fanden, deren Text den der bereits edirten vatikanischen Handschrift aufs glücklichste ergänzt. Alle drei Texte sind in Kolummnen übersichtlich in der Weise zusammengestellt, dass der Text des Cod. B (d. i. der einen der Sinai-Handschriften) seinem ganzen Wortlaute nach wiedergegeben wird, während von den beiden andern Handschriften nur die Varianten rechts und links von der Hauptkolummne (mit dem Text des Cod. B) mitgeteilt werden. Mehr als fünf Jahre hat die schwierige Korrektur in Anspruch genommen, und um kein Mittel unbenutzt zu lassen, einen ganz korrekten Text herzustellen, haben die Schwestern die Korrekturbogen mehrmals an Ort und Stelle mit den sinaitischen Handschriften, Prof. Nestle aber mit der Ausgabe de Lagarde's verglichen.

In den Dienst der biblischen Textkritik stellt sich auch Heft II der Studia Sinaitica (1894) mit dem Titel: An Arabic version of the epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the epistle to the Ephesians from a 9th century ms. in the convent of St. Katharine on Mount Sinai (24 u. 112 S.). Die Handschrift, der die hier veröffentlichte *arabische Übersetzung paulinischer Briefe* entnommen ist, gehört dem Schriftcharakter nach dem 9. Jahrhundert an. Da die Übersetzung in der Hauptsache nach dem griechischen Urtexte angefertigt ist — wenngleich sich bisweilen auch engster Anschluss an die Peschitta findet —, so erhebt sich in erster Linie die Frage nach dem Texttypus, der durch die Übersetzung repräsentirt wird. Hierüber hat sich nun durch eine vorläufige Untersuchung Folgendes eruiren lassen: Der griechische Text, der dem Araber vorlag, entspricht den Handschriften KLP, dem Texte der Korrektoren Sin.^{c} und D^c und dem der orientalischen Übersetzungen, insbesondere der syrischen und der koptischen, trägt also deutlich die Kennzeichen des „syrischen“ Texttypus, der durch eine zielbewusste Revision geschaffen worden war, nur dass an einzelnen Stellen sich Reste des älteren alexandrinischen Texttypus erhalten haben. Somit ist die arabisehe Übersetzung, die wahrscheinlich den offiziellen Text einer Landeskirche wiedergibt, ein bedeutsamer Zeuge für den syrischen Texttypus, der ja an sich hinter den andern drei Typen, dem occidentalen, alexandrinischen und neutralen Texttypus, zurücksteht, aber andererseits durch die meisten Zeugen repräsentirt wird.

Mit dem Inhalte des 2. Heftes der Studia Sinaitica berührt sich am nächsten die *arabische Übersetzung der Apostelgeschichte*

Digitized by Google

und der sieben katholischen Briefe, die den Hauptteil des 7. Heftes ausmacht, das die Überschrift trägt: An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles from an eighth or ninth century ms. etc. (1899)[1]) Der Text dieser Bücher geht nun, im Unterschiede von den Texten des 2. Heftes, nicht direkt auf den griechischen Urtext zurück, sondern ist die arabische Wiedergabe von syrischen Versionen des Urtextes: der Text der Apostelgeschichte und der drei grossen Briefe (Jakobus, 1. Petrus und 1. Johannes) eine Wiedergabe des Peschitta-Textes, der der vier kleineren Briefe eine solche der nicht revidirten philoxenianischen syrischen Übersetzung. Man sieht, wie jeder neue Text auch neue Probleme mit sich bringt und neue Aufgaben stellt.

Schliesslich ist der Name der beiden Damen[2]) auch noch aufs engste verknüpft mit einem handschriftlichen Funde, der an Bedeutung hinter keinem der vielen andern Funde der letzten Jahrzehnte zurücksteht, wenngleich es sich nur um den Text einer apokryphen Schrift des alten Testamentes handelt: mit der Auffindung der Fragmente des hebräischen Originaltextes der „Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs". Unter verschiedenen Manuscriptfragmenten, die sie im südlichen Palästina erworben hatten, erkannte S. Schechter, Lektor des Talmudischen an der Universität Cambridge, ein Blatt als ein Fragment aus Sirach (39, 15 bis 40, 8) enthaltend, das er im Juli 1896 (Expositor IV, S. 1—15) veröffentlichte. Dass dann Cowley und Neubauer in einem fast gleichzeitig für die Bodleianische Bibliothek zu Oxford durch Professor Sayce erworbenen Bündel hebräischer Handschriften ein weiteres Stück desselben Sirachtextes von neun Blättern entdeckten, das sich an das „Lewis-Gibson-Blatt" anschliesst und von 40, 9 bis 49, 11 reicht, und dass S. Schechter im Sommer 1897 unter grossen Haufen von meist arg beschädigten Handschriften in der Synagoge zu Kairo noch weitere Fragmente derselben Handschrift der hebräischen „Weisheit des Ben Sira", die die Stücke 3, 6—, 7, 29, 11, 34—16, 26, 30, 11—31, 11, 32, 1—33, 2,

---

[1]) Eine anderweitige Ausgabe der arabischen Übersetzung der Antilegomena, d. h. des 2. Petrus-, 2. und 3. Johannes- und Judasbriefes, hat Professor Adalbert Merx nach der Abschrift von Mrs. Burkitt in der Zeitschrift für Assyriologie, Dezember 1897 und April und September 1898, veranstaltet.

[2]) R. Smend (Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1897, S. 1, Anm. 2) versichert uns, dass das Verdienst der Auffindung des Cambridger Blattes ebenso sehr der Mrs. Gibson wie der Mrs. Lewis gebührt.

Digitized by Google

35, 9—36, 21, 37, 27—38, 27 und 49, 11—51,30 enthalten, gefunden hat, sei hier nur beiläufig erwähnt.[1])

Damit sind die Bibeltexte erledigt. Wir wenden uns nun den andern arabischen und syrischen Texten zu, die teils ihrem ganzen Wortlaute nach in den Studia Sinaitica veröffentlicht, teils katalogisirt und kurz beschrieben worden sind. Es wird nicht überraschen, wenn wir hören, dass alle die Handschriften christlichen Ursprungs sind und dass auch ihr Inhalt sich auf die Bibel und die christliche Literatur beschränkt, was zugleich dem Kanon des berühmten syrischen Kirchenleiters Rabbula von Edessa entspricht: „Bücher, welche dem Glauben der Kirche nicht entsprechen, sollen nicht in den Klöstern vorhanden sein.“ Nur einige Stücke aus der klassischen Literatur in syrischer Übersetzung machen eine Ausnahme, jedenfalls aus dem Grunde, weil man sie, wie noch heutzutage die griechischen und römischen Klassiker in den Gymnasien, zu Lehrzwecken benutzte, vielleicht aber auch deshalb las, weil man sich eine starke moralische Einwirkung von ihnen versprach. Hierher gehören in erster Linie mehrere moralische Abhandlungen von Plutarch und Lucian, welche allesamt einer „Abhandlung von Pythagoras“ in derselben Handschrift stehen, welcher Rendel Harris den Text der Aristidesapologie entnommen hat. Die von Eb. Nestle besorgte Ausgabe der einen Abhandlung des Plutarch in syrischer Übersetzung samt einer englischen Übersetzung bildet den Inhalt des 4. Heftes der Studia Sinaitica. Natürlich hat auch diese Textausgabe der *syrischen Übersetzung des Traktats „De capienda ex inimicis utilitate“ von Plutarch* in erster Linie textkritischen Wert. Hierher gehört auch eine Sammlung von „Philosophensprüchen“ und eine philosophische Abhandlung über die Seele, welche, da sie ohne Überschrift und rein philosophischen Inhalts ist, für ein Werk klassischer Literatur angesehen werden musste, während es sich nachträglich herausgestellt hat, dass sie von dem christlichen Bischof Gregorius Thaumaturgos herstammt.[2])

---

[1]) Weiteres über diese Fragmente, über die Publikationen des darin enthaltenen Textes durch Cowley-Neubauer, Smend, Schechter u. a., über die neuerdings entbrannte Controverse betreffs der von Margoliouth aufgeworfenen Echtheitsfrage s. in Kautzsch's Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, B. I (S. 255 ff. und in der Einleitung), wo auch bereits eine Übersetzung des von 49, 10c bis 50, 22 reichenden Stückes des neugefundenen hebräischen Urtextes (S. 425—470) gegeben wird.

[2]) Eine deutsche Übersetzung des genannten Traktates von Plutarch und der Abhandlung über die Seele findet sich im Rheinischen Museum für Philologie. Neue Folge, B. LI, S. 4—20, unter der Überschrift: „Zwei neu aufgefundene Schriften der gräco-syrischen Literatur“ (S. 1 ff.). Ebenda S.

Digitized by Google

Über diese und alle sonstigen syrischen und arabischen Bücher der Klosterbibliothek geben die beiden *Kataloge der syrischen und der arabischen Handschriften des Sinai-Klosters*, die das 1. und 3. Heft der Studia Sinaitica (1894) ausmachen, nähere Auskunft. Wir haben oben erwähnt, dass die arabischen Handschriften nach der von Mönchen des Klosters selber vorgenommenen vorläufigen Ordnung und Zählung 629 Nummern, die der syrischen deren 267 umfassen sollten. Aber bei der Katalogisirung durch die beiden Damen fehlten von ihnen 54 arabische und 17 syrische Nummern. Immerhin boten die übrigbleibenden Handschriften, 575 arabische und 250 syrische, überreiche Arbeit, da es galt, diese in der Zeit von 40 Tagen zu Ende zu bringen. Dabei bot die Katalogisirung der arabischen Handschriften noch dadurch eine besondere Schwierigkeit, dass bei vielen das Titelblatt fehlte, was nach Ansicht von Mrs. Marg. D. Gibson nur auf einen groben Vertrauensbruch zurückgehen kann, den sich wohl ein europäischer Gelehrter hat zu Schulden kommen lassen. Aber wo sind die fehlenden Nummern ganzer Handschriften hingekommen? Der Orientale sagt in solchen Fällen: „Das weiss Gott!“ und damit müssen auch wir uns bescheiden. Schade nur, dass unter den verschwundenen Handschriften, die noch 1889 Rendel Harris sah, auch besonders Wichtiges vorhanden war, wie eine Handschrift mit der syrischen Übersetzung des 2. und 3. Makkabäerbuches. Wenn wir nun an der Hand der beiden Kataloge uns noch einen Überblick über den Inhalt der Handschriften verschaffen wollen, dürfen wir nicht verschweigen, dass diese Kataloge und zwar der arabische mehr als der syrische, ziemlich fehlerhaft sind und insbesondere die Namen der Heiligen in den Martyrologien und einzelnen Martyriumserzählungen vielfach grausam verstümmelt sind. Da ist aus einem heil. Cyriacus ein Keryx geworden, aus einem Antonius ein Eutychius, aus Pachomius ein Neemia und aus Paphnutius ein Neophytos. Ja aus dem „Martyrium des Hârit-Aretas in Nedschrân“ ist das „Martyrium des Gärtners Jeremias zu Chebran“ geworden, wobei der „Gärtner“ = γεωργός auf falsche Lesung des Eigennamens Hârit und „Jeremias“ auf Verkennung der arabischen Transkription der griechischen Wortform Aretas zurückgeht. Nun muss man freilich bedenken, dass für die zur An-

529—543 steht die Übersetzung der „neu aufgefundenen gräco-syrischen Philosophensprüche“. Ferner wird a. a. O. S. 318 ff. über die Auffindung des griechischen Originales der Abhandlung über die Seele Bericht erstattet. Vgl. hierzu noch den eben erschienenen 7. Band der 3. Auflage von Herzog's Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig, 1899), S. 158.

Digitized by Google

fertigung des ganzen Katalogs nötige Abschrift der Überschriften nur 40 Tage zur Verfügung standen; aber andererseits hätte doch auch bei nachträglicher Sorgfalt manches besser gelesen und eruirt werden können, besonders wenn sachkundige Beihülfe zu Rate gezogen worden wäre. Trotz aller dieser Mängel leisten uns die beiden Kataloge immerhin den schätzenswerten Dienst, dass wir den Befund der Handschriften kennen und bei etwaigen handschriftlichen Forschungen sogleich wissen, wo wir Hand anzulegen haben, da ja die gröbste vorbereitende Tätigkeit bereits getan ist. Erwähnt sei noch, dass beide Kataloge in neugriechischer Sprache, woneben nur im syrischen sich noch ein englischer Text findet, abgefasst sind. Es geht dies darauf zurück, dass der Erzbischof des Berges Sinai Porphyrius die ganze Katalogisirungsarbeit nur unter der Bedingung den Damen erlaubte, dass sie einen griechisch geschriebenen Katalog abfassen und im Kloster zurücklassen sollten.

Unter den Handschriften stehen natürlich die *Bibelhandschriften* obenan. Bemerkt sei hier sogleich, dass sich ausser den oben erwähnten syrisch-palästinensischen Lektionarien, deren Text soeben veröffentlicht worden ist, auch einzelne Fragmente dieses Bibeltextes in der Bibliothek vorfinden, die sogleich im Katalog mit zum Abdruck gebracht worden sind; und dass in einem besonderen Abschnitte noch von Fragmenten des griechischen Bibeltextes die Rede ist, von denen verschiedene Stücke hier zum ersten male (oder erstmalig korrekt) veröffentlicht werden, während anderes bereits von R. Harris in seinen „Biblical Fragments from Mount Sinai" herausgegeben wurde. Dabei erscheinen besonders wichtig drei Fragmente einer sehr alten Evangelienhandschrift, deren Schrift an die des berühmten Prophetencodex, Codex Marchalianus, erinnert und die wie Codex L einen doppelten Schluss des Markusevangeliums enthält. Wenn wir uns nach dieser Abschweifung wieder den syrischen und arabischen Bibelhandschriften zuwenden, so ist vor allem zu konstatiren, dass reine Abschriften des eigentlichen Bibeltextes verhältnismässig selten sind, vielmehr der Bibeltext vielfach in der Einteilung und Abgrenzung erscheint, wie man ihn zu den gottesdienstlichen Verlesungen braucht. Unter diesen *„Synaxarien"* — worunter man eben die Lektionarien, nicht aber, nach anderem Sprachgebrauch, die Zusammenstellungen von Martyrien in kalendarischer Form versteht — finden sich nun sowohl „Evangelistarien" als „Praxapostoli" und auch „Prophetologien", und anderseits gibt es wieder Lektionarien für die „Feste und Sabbate" oder für die

Digitized by Google

gewöhnlichen Sonntage allein, sowie Lektionarien fürs ganze Jahr und für einzelne Teile des Jahres.

Mit diesen „Synaxarien" sind ihrer Form und Gliederung nach am nächsten verwandt die eigentlichen *liturgischen Werke*. Auch diese sind überaus zahlreich vertreten. Es ist nicht ohne Interesse, einmal einen Blick auf dieses eigenartige Gebiet der christlichen Literatur zu werfen, das überhaupt im Abendland nur wenig bekannt und seit Leo Allatius († 1669) überhaupt nicht wieder in grösserem Umfange durchforscht und behandelt worden ist. Diese das liturgische Material der griechischen Kirche enthaltenden Werke sind folgende: das Menaeum, das in 12 Foliobänden für die Monate des Jahres die Offizien der Heiligen samt den dazu gehörigen Legenden, Gebeten und Hymnen enthält (nicht mit ihm zu verwechseln sind die Menologia d. i. die den Martyrologien der abendländischen Kirche entsprechenden Monatsregister der Griechen, welche Zusammenstellungen der Erzählungen aus der Lebens- und Leidensgeschichte der Heiligen enthalten, die an den Gedächtnistagen in die Messe eingelegt und beim Gottesdienst verlesen werden); — das Euchologion, das Hauptgebetbuch der Griechen, das dem Benedictionale der Lateiner entspricht, aber zugleich auch das Sacramentarium und den Liturgien enthaltenden Liber officiorum mit umfasst; — das Typikon, das entsprechend dem Direktorium (oder Ordo rei divinae) eine Anweisung bietet, wie das Officium zu beten und der Gottesdienst sowie auch die Fasten abzuhalten sind; — die Parakletike, ein Buch, teils tröstlichen (woher der Name) teils invocatorischen Inhalts, entstanden aus dem Octoëchos des Johannes Damascenus, der im Lauf der Zeit stark vermehrt wurde; — das Hirmologion, das eine Sammlung der Hirmoi (εἱρμός) benannten geistlichen Lieder (meist in 9 aus einer bestimmten Anzahl Troparien zusammengesetzte Oden geteilt, deshalb auch Kanones genannt) enthielt; — das Troparion, das nicht für den Chor, sondern für das Volk bestimmte Gesangbuch, welches die Tropoi, d. h. die vor dem Introitus gesungenen Versiculi enthält; — und dazu noch zwei nur eine bestimmte Zeit umfassende Liturgien: das Triodion, welches das Officium von dem der Septuagesima vorausgehenden Sonntag bis zum Charfreitag enthält, und das Pentecostarion, welches das Officium von Ostern bis zur Pfingstoktave (der sogen. Dominica Omnium Sanctorum der Griechen) enthält. Hierher gehören noch die allerdings nicht bloss gottesdienstlichen Zwecken dienenden Horologien, die dem Brevier der abendländischen Kirche entsprechen, mit Gebeten für die einzelnen gottesdienstlichen Stunden, einem vollständigen Menologion (abendlän-

Digitized by Google

disch: Kalendarium) und verschiedenen Anhängen für den Kult. Alle diese liturgischen Bücher sind reichlich unter den syrischen und arabischen Handschriften des Sinaiklosters vorhanden.

Von diesen liturgischen Werken, in denen der Bibeltext natürlich die Hauptrolle spielt, kehren wir nun zu den eigentlichen Bibeltexten zurück, von denen noch die *Apokryphen des Alten und Neuen Testamentes* zu registriren sind. Von den alttestamentlichen Apokryphen ist das Buch Jesus Sirach in arabischer Übersetzung vorhanden, als Teil der Handschrift, der die oben (S. 218) erwähnte arabische Übersetzung der paulinischen Briefe entnommen ist. Es trägt hier den Titel: „Unterweisung (wörtlich: Weisheit) des Jesus Sohnes Sirachs in der guten Lebensweise", was nicht überraschen kann, wenn man daran denkt, einen wie grossen Wert z. B. Barhebraeus, besonders in seinem Ethikon, auf die guten Lehren des Siraciden legt, wie ja auch ausserhalb des Orientes dieses Buch sich zu aller Zeit grösster Beliebtheit erfreute, wovon bei uns Deutschen die grosse Zahl der aus dem Buche stammenden geflügelten Worte Zeugnis ablegt. Von der leider verschwundenen syrischen Übersetzung des 2. und 3. Makkabäerbuches ist schon die Rede gewesen (S. 220). Den neutestamentlichen Apokryphen gehören die *Apocrypha Sinaitica* an, die Margaret Dunlop Gibson im 5. Heft der Studia Sinaitica (1896) herausgegeben hat: die Anaphora Pilati, syrisch und arabisch; ferner zwei Rezensionen der Clementinen, eine Geschichte unter dem Titel „Predigt des Petrus" und Erzählungen von Johannes dem Sohne des Alphäus und Simon dem Sohne des Kleophas. Den geringsten literaturgeschichtlichen Wert haben von diesen Apokrypha die kleinen arabischen Stücke: die „Predigt des Petrus", das „Martyrium des Jakobus, Sohnes des Alphäus" und die „Predigt" samt dem „Martyrium des Simon, Sohnes des Kleophas", da diese Stücke nur lose mit der sonstigen Legende dieser beiden Jünger zusammenhängen und überdies rein legendaren Charakter an sich tragen. Dagegen hängen die beiden arabischen Rezensionen, von denen allerdings nur die eine (A) aus einer Handschrift des Sinaiklosters, die andere (B) aber aus einer weit späteren Handschrift des Britischen Museums entnommen ist, aufs engste mit den uns überlieferten Literaturstoffen zusammen. Denn der Text A schliesst sich den Recognitionen an, sofern nach ihm Barnabas nach Rom kommt, der Text B aber den Homilien, sofern nach ihm Clemens nach Alexandrien kommt und dort den Barnabas trifft. Ausserdem ergibt eine Vergleichung dieser arabischen Texte mit den Urtexten, dass sie nur Auszüge aus den Clementinen sind, und dass diese hauptsächlich darauf ausgehen,

Digitized by Google

durch Weglassung der längeren Reden eine lesbare Erzählung herzustellen. Weiter hat sich gezeigt, dass der Rest des Textes B der Recognitionen, sowie das „Martyrium des Clemens“ dem in den Kapiteln 145—179 der ersten Epitome enthaltenen Stoff entsprechen, also den Inhalt des Briefes des Clemens an Jakobus, des Martyriums des Clemens, das uns Simon Metaphrastes überliefert, und der dem Bischof von Cherson Ephraim beigelegten Wundererzählung auszugsweise wiedergeben. Und die Texte der „Anaphora“ und der „Paradosis des Pilatus“ — eine syrische und zwei arabische Rezensionen — entsprechen im wesentlichen dem griechischen Texte, den Tischendorf in den Evangelia Apocrypha (Leipzig 1876) herausgegeben hat. Wichtig ist, dass sich diese Pilatusstücke mehrfach mit dem neuaufgefundenen „Evangelium des Petrus“ berühren. Bemerkt sei, dass in der syrischen Handschrift auf dieses Stück auch noch der Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes folgt, der jedoch in der Studia Sinaitica nicht mit abgedruckt ist, weil er schon von William Wright in den Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament (1865) veröffentlicht worden ist. In sachlicher Hinsicht sei schliesslich noch auf eine seltsame Vergröberung der Erzählung von der Heilung eines Blinden hingewiesen, die den arabischen Rezensionen angehört. Es heisst dort nämlich von dem Blindgeborenen, dass er überhaupt keine Augen hatte und dass ihm dadurch, dass der Teig von Speichel und Erde auf die Stelle, wo bei andern die Augen sind, gestrichen wurde, diese erst geschaffen wurden.

Im Gegensatz zu den hier publizirten Apocrypha harren andere apokryphe Evangelien und Apostellegenden noch der Veröffentlichung: syrisch die Acta Pilati und die Epistolae Herodis, sowie die Acta Thomae (die aber nach andern Texten bereits mehrfach gedruckt worden sind, so von Wright und darnach im 3. Bande der Acta Martyrum et Sanctorum Bedjan's, S. 1—175), die Acta Matthaei und Andreae; arabisch das Protevangelium Jakobi, das Evangelium Thomae, die Schrift des Johannes über den Hingang der Maria, ferner ein ganzes Manuskript mit Acta und Martyrien der Apostel, sowie einzelne Erzählungen von den Reisen der Apostel, wie des Philippus nach Afrika, des Bartholomäus nach el-Wah in Aegypten, und die dem Prochorus (Act. 6, 5) zugeschriebenen Johannesakten, auch eine Erzählung von „Paulus, als ihm der Satan erschien.“ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhange eine Aufzählung der 70 Jünger, die in dem syrischen Kataloge (S. 8 ff.) abgedruckt ist und jedenfalls darum syrisches Original ist, weil die Namen der beiden letzten,

Digitized by Google

Zachaeus und Gamaliel, wahrscheinlich erst im Zusammenhange mit den syrischen Legenden von der Kreuzauffindung, in der Zachäus eine Rolle spielt, und der Auffindung der Gebeine des Gamaliel hinzugefügt worden sind. Von der eben erwähnten „Auffindung der Gebeine des Stephanus und seiner Genossen durch Lucianus“, deren syrischen Text ich in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte (B. XV, S. 233 ff.) in deutscher Übersetzung veröffentlicht habe, findet sich auch ein arabischer Text; ebenso ein solcher von dem bekannten (syrischen) Briefe des Abgar, Sohnes des Ma'nu, an Jesu und von der Vita Silvestri (s. die deutsche Übersetzung des syrischen Originaltextes in Zupitza's Archiv für das Studium der neuern Sprachen und Literaturen B. 95 [1896] S. 1—4).

Die *Heiligengeschichten* finden sich nur zum Teil in Gestalt einzelner Erzählungen, eher noch in den arabischen Handschriften, als in den syrischen. In den letzteren ist z. B. eine „Geschichte der 40 Märtyrer“ namhaft zu machen (wobei aus der Überschrift nicht erhellt, ob das in Bedjan's Acta III, 355 ff. abgedruckte Martyrologium der 40 Märtyrer von Sebaste, oder die ebenda II, 325 ff. sich findende Geschichte der 40 persischen Märtyrer gemeint ist). Hierher gehören auch kleinere Sammlungen, wie die (syrische) von „Biographien heiliger Frauen“, nämlich der Eugenia, Maria, Euphrosyne, Onesima, Drusis, Barbara, Irene, Euphemia, Sophia und die Erzählung von Cyprian und Justa. Diese Sammlung wird im syrischen Urtexte und in englischer Übersetzung in Kürze erscheinen und soll das 9. und 10. Heft der Studia Sinaitica bilden. Während diese Veröffentlichung von Agnes Smith Lewis besorgt wird, liegt die Veröffentlichung weiterer „arabischer Apokrypha“ d. i. des (dem Clemens von Rom zugeschriebenen) Buches von Adam und Eva, der (eben erwähnten) Geschichte von Cyprian und Justa (zugleich in griechischem Texte, auch aus Sinai-Handschriften) und der Geschichte der Aphiqia, des Weibes des Jesus ben Sira (!), in den Händen ihrer Schwester und soll noch vor den syrischen Erzählungen von heiligen Frauen als 8. Heft der Studia Sinaitica erscheinen. Zumeist aber finden sich die Heiligengeschichten in grössern Sammelwerken, teils in den Menologien (s. S. 222), die gewöhnlich kürzer gefasst sind, teils in Synaxarien, d. h. in Zusammenstellungen solcher Heiligen- und Märtyrergeschichten, die zur Verlesung bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften (συνάξεις) bestimmt sind, teils auch in den Vitae Patrum. Letztere sind entweder als „Geschichte“ oder zur Erbauung geschriebene Sammlungen solcher Erzählungen. Von solchen Vitae patrum, die in der griechischen Kirche besonders zur Verherrlichung des

Digitized by Google

Mönchstums dienten, finden sich in syrischer und arabischer Übersetzung folgende, die ursprünglich griechisch verfasst sind: (syrisch) die Geschichte der ägyptischen Einsiedler (d. i. das um 420 geschriebene *Λαυσιακόν* bezw. die Historia Lausiaca) des Palladius und (arabisch) „der Garten des Sophronius“, womit der *Λειμὼν πνευματικός* des Johannes Moschus, der auch unter dem Namen des Sophronius zitirt wird, gemeint ist; ferner (arabisch) das „Paradies der Mönche“ (bezw. Asketen), worunter wohl der „Paradisus (sive de vitis) patrum“ des Heraclides zu verstehen ist, der zum grössten Teile der Historia Lausiaca des Palladius einverleibt ist, weshalb diese in der syrischen Literatur als Paradisus Patrum (veröffentlicht durch Bedjan im 7. Bande seiner syrischen Acta Martyrum et Sanctorum) bezeichnet wird. Mit diesem Werke des Palladius hängen aufs engste zusammen seine „Aussprüche (Apophthegmata) der Märtyrer“, die sich gleichfalls in der Bibliothek des Sinaiklosters vorfinden. Etwas anderer Art ist die (arabische) „Geschichte der Märtyrer (bezw. „Der Garten“) vom Berge Sinai [und Raithu]“, insofern dies eine Spezialsammlung derartiger Lebens- und Leidensgeschichten, nur bezüglich auf die Mönche der Sinaihalbinsel, gewesen zu sein scheint.

Unter den Schriften von *Kirchenschriftstellern* überwiegen die Übersetzungen von Schriften der griechischen Kirchenväter. Als die beliebtesten davon, deren Werke darum syrisch und arabisch vorhanden sind, nennen wir Basilius (bloss das Hexaëmeron findet sich nur syrisch), Johannes Chrysostomus, Dionysius Areopagita, und der uns fernerstehende, dafür aber sinaitischen Mönchen um so näher liegende Johannes Climacus (samt dem Antwortschreiben an ihn von Johannes, dem Abte von Raithou). Dazu kommen, in je einer der beiden Sprachen übersetzt: (syrisch) die Werke des Evagrius [Ponticus] und des Johannes Karpathios, dessen griechische Originalschriften auch in den Handschriften des Sinaiklosters stehen; und (arabisch) die des Johannes Damascenus (z. B. sein Brief an seinen Adoptivbruder Kosmas, Bischof von Majuma bei Gaza) und von uns weniger bekannten Schriftstellern wie von Petrus von Antiochien († 311), Johannes Hesychastes (geb. 454), Johannes dem Barmherzigen von Alexandrien († 616), Antiochus, Abt der Laura des h. Sabbas (schrieb um 620), Andreas von Kreta (um 685), Theodor Studites, d. h. dem Abt des Klosters Studion († 826) und Andreas von Caesarea (10. Jahrh.). Hier tut sich uns, die wir nur an die glänzenden Namen der früheren Kirchenschriftsteller gewöhnt sind, eine ganz andere Welt auf, und bei näherer Beschäftigung mit diesen Schriftstellern wird man nicht umhin können, auch diese orien-

talischen Übersetzungen mit zu berücksichtigen. Aber auch rücksichtlich der Werke der berühmtesten Kirchenschriftsteller griechischer Zunge hat man bisher kaum erst angefangen, auch die orientalischen Übersetzungen in den Bereich der Forschung mit hineinzuziehen. Charakteristisch hierfür ist u. a. dies, dass man sich wohl bis jetzt mit den armenischen, äthiopischen, koptischen, lateinischen, slavischen und auch den syrischen Übersetzungen der Werke des Chrysostomus beschäftigt hat, wie die reiche Literatur zeigt, die in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl. B. 6, S. 1036—38) aufgeführt ist, aber der arabischen sich noch niemand angenommen hat. Von syrischen Originalwerken erscheinen dagegen nur Werke von Ephraim („Ephraem Syrus", für welche falsche Form des alttestamentlichen Namens auf syrisch „Aprem" zu sagen wäre), Homilien von Isaak von Antiochien und von Jakob [von Nisibis] d. i. von Aphraates und ein Fragment aus der Geschichte des Dionysius von Tellmahre oder, wie man erst seit kurzem weiss, richtiger des Styliten Josua, während die unter dessen Namen laufende Chronik aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts von einem Unbekannten stammt, der in Edessa schrieb, — wie dies unabhängig von einander Th. Nöldeke (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, X, 1896, S. 160 ff.) und noch eingehender F. Nau (Bulletin Crit. 1896, Nr. 16) nachgewiesen haben. Ferner finden sich Stücke aus den syrischen „Gedichten" des Jakob von Sarug in arabischer Übersetzung.

Unter diesen Werken christlicher Schriftsteller überwiegen nun wieder die Predigtsammlungen. Besonders beliebt scheinen die Predigten des schon erwähnten Theodor Studites gewesen zu sein, weil sich seine (gesammelten) Predigten mehrfach in arabischer Übersetzung vorfinden. In der Mitte zwischen Predigt und Bibelexegese stehen die Homilien, von denen solche (syrisch) über das Hohelied vorkommen. Verhältnismässig selten sind rein exegetische Werke: arabisch gibt es Auslegungen biblischer Bücher, meist Übersetzungen griechischer Werke, wie des Basilius, oder auch von Bibeltexten, wie sie in den Lektionarien zusammengestellt sind; syrisch findet sich u. a. eine Zusammenstellung von Schriftstellen mit einer Auslegung dieser. Was sonst noch zur christlichen Literatur gehört und dabei nicht „geschichtlich" ist, wie die oben besprochenen „Geschichten" der Märtyrer und Heiligen, ist teils asketischen Inhalts und bezieht sich dann meist speziell auf das Mönchsleben, teils gehört es der dogmatisch-polemischen Literatur an. Hierher gehört ein merkwürdiges arabisches Schriftwerk, das eben jetzt mit im 7. Hefte der Studia Sinaitica (s. S. 218) veröffentlicht worden ist. Es han-

Digitized by Google

delt von der Trinität (wörtlich: „von der Dreiung des *einen* Gottes“) und ist augenscheinlich von einem Christen verfasst, der nicht nur seinen Glauben gegen muhamedanische Gegner verteidigen wollte, sondern gleichzeitig darauf bedacht war, diese zu seiner christlichen Religion, dadurch, dass er sie von der Wahrheit ihrer Lehre zu überzeugen suchte, herüberzuziehen. Hiermit hängt es jedenfalls zusammen, dass er, ganz gegen den Brauch in ähnlichen polemischen Schriften, ausser der Bibel auch den Koran zitirt, und zwar nicht etwa, um gegen seine Aussagen über Gott zu polemisiren, sondern um sich neben der Bibel auch auf seine Aussagen zu berufen. Seine ganze Argumentation stützt sich übrigens nicht auf Vernunftgründe und philosophische Deduktionen, sondern auf den exegetischen Nachweis, dass die Trinität durch das ganze Alte und Neue Testament hindurch gelehrt werde. Er bedient sich dabei der bekannten Loci communes der Trinitätslehre, der dogmatischen Beweisstellen der älteren Zeit, die bekanntlich mit Gen. 1, 26 beginnen. Seinem guten Willen entspricht wenig seine Bibelfestigkeit, die besonders in chronologischen Fragen recht unzulänglich ist, wie er denn den Propheten Sacharja und den Vater des Täufers Zacharias für identisch hält.

Wenn „Stillstand Rückgang“ ist und durch neue Entdeckungen auf literarischem Gebiete eine Menge neuer Fragen und Probleme und zugleich neue Aufgaben und Arbeiten ins Leben gerufen werden, so müssen wir den beiden Damen dankbar sein für die reichen Anregungen, die wir ihrem Forschungseifer und Finderglücke verdanken.

Ist die Verfluchung des Feigenbaumes eine symbolische Handlung oder eine symbolische Erzählung?

Von Pfr. *R. Lindenmann*, Fehraltorf (Kt. Zürich).

„Kennst du das Land?“ so betitelt Pastor Ludwig Schneller in Bethlehem sein anno 1889 zu Jerusalem herausgegebenes Buch, das eine ähnliche Tendenz verfolgt, wie Dr. Geikie's lesenswerte Pilgergrüsse aus dem heiligen Lande. Der Verfasser des erstern behandelt pag. 217 ff. in apologetischem Sinne die Berichte der Evangelisten Markus und Matthäus Kap. 11 und 21 unter dem Titel: Die Verfluchung des Feigenbaumes. Vom Gefühle getrieben, der Wahrheit Zeugnis geben zu wollen, versucht Schneller eine bisher viel Mühe verursachende Stelle der h. Schrift auf einfache

Digitized by Google

Weise zu erklären. Nach unserm Dafürhalten ist ihm aber die Lösung der Schwierigkeiten nicht gelungen, er blieb auf halbem Wege stehen. Daran trägt unseres Erachtens bloss die dogmatische Befangenheit Schneller's Schuld, welche sich gleich zu Anfang pag. 218 zeigt, wo er, wie auch pag. 242, die Wundererzählungen der Schrift offenbar als besondere Fügungen Gottes betrachtet. Er schreibt: „Es ist gewiss wahr, dass es um 1000 Feigenbäume nicht schade wäre, wenn nur eine unsterbliche Seele daraus einen Nutzen auf dem Lebenswege ziehen würde.“ Mit diesen Worten ist Schneller's Gottesbegriff sozusagen photographisch wiedergegeben; im Stillen darf er sich jedoch gratuliren, nicht Besitzer von 1000 verfluchten Feigenbäumen zu sein, es wäre denn, er hätte noch Überreste davon, welche dann sicher gewinnbringend ihre wundertätige Wirkung auf die Gläubigen ausüben würden. Die Worte bei Markus 8, 36: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, nähme aber Schaden an seiner Seele“, sind denn doch edler und genauer dem Evangelium entsprechend, da sie auch nicht im geringsten an den jesuitischen Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel“ streifen. Die Verfluchung von 1000 Feigenbäumen zu Gunsten des Seelenheiles eines irrenden Menschenkindes würde ich als eine sittliche Tat von höchst zweifelhaftem Werte ansehen. Das hat offenbar auch Schneller gefühlt, denn er schreibt in Bezug auf die Verfluchung des Feigenbaumes weiter, dass, wenn dieses Gleichnis passen sollte, Jesus mit Fug und Recht Früchte musste von dem Baume erwarten können (pag. 219).

Wie lässt sich nun aber das beweisen?

Die meisten gehen darin einig, dass Markus die Worte: „Es war nicht Feigenzeit“ keineswegs unbedacht geschrieben habe, gleicherweise haben sie nicht den Zweck, darzutun, dass sich Jesus durch den Blätterreichtum des Baumes habe täuschen lassen, ebenso sehr sei abzuweisen, dass obige Worte erst späterer Zusatz seien oder dass der Jahrgang für Feigenfrucht ungünstig gewesen sei.

Weil all dies über die Schwierigkeiten nicht hinweg hilft, hofft Schneller als guter Kenner des h. Landes und der Feigenbäume den Ausweg darin zu finden, dass er annimmt, in Bethphage (Feigenhausen) hätte jeder Feigenbaum im April schon unreife Frühfeigen haben müssen. Der Südländer habe für diese unreifen Früchte als einer Delikatesse eine besondere Vorliebe, so dass die Früchte ohne Bestellung einer Wache (des Wohnens unter dem Feigenbaum) oft nicht zur Reife gelangen, weil bei der geringen Anzahl derselben nach Landessitte jedermann von dieser

Digitized by Google

Frucht brechen darf, ohne Eigentümer des Baumes zu sein. Naturgemäss konnten somit blätterreiche Bäume zur Frühlingszeit der Frühfrüchte ermangeln; zur eigentlichen Feigenzeit wäre das allerdings unerhört gewesen.

Nach solchen Aufschlüssen glaubt der Kenner des Landes, passe das Gleichnis und stellt sich den Vorgang nun also vor:

Jesus kam von Bethanien hungernd seines Weges, da sah er einen blätterreichen Feigenbaum und hoffte mit Frühfeigen seinen Hunger zu stillen. Er fand jedoch nur Blätter am Baume. Das bewog ihn, den Baum zu verfluchen. Er sprach's und siehe, es geschah also.

Allerdings wollte er den Baum nicht strafen, weil ein Baum ja keinen Willen hat, aber Jesus stand eben gerade vor dem Abschlusse seiner irdischen Laufbahn und hatte bei Israel keine Früchte gefunden, obwohl er erst das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum gesprochen, für den der Gärtner noch Fürbitte eingelegt hatte. Da stand der Herr wenig Tage später vor einem Feigenbaum ohne Frühfeigen. Da man von Israel vor der allgemeinen Ernte der Völkerwelt wenigstens auf Frühfeigen hoffen konnte, ward es unter dem Bilde dieses unfruchtbaren Baumes von Jesus verflucht, d. h. der Baum wurde verflucht, denn das war das Bild der ganzen Lebensarbeit Jesu unter Israel. Solche Gedanken waren es, welche Jesus bewogen, sogleich eine prophetisch sinnbildliche Tat zu tun. Der Verfasser schliesst seine sonderbare Logik also: „Wir brauchen nicht mehr zur Gewalt zu greifen und zu sagen: „Der Herr hat eben Macht, so viel Feigenbäume zu verfluchen, als er will, wenn er nur eine Lehre für seine Jünger daran knüpfen kann“, sondern Zug für Zug ist die ganze fast prophetische Geschichte erfüllt von tiefer Bedeutsamkeit, von Gedanken, welche in jenen Tagen das Herz Jesu beschäftigten und einen Schlüssel zum Verständnis der ganzen Geschichte Israels bieten.“

Unsere zu Anfang gestellte Frage wird also von Schneller dahin beantwortet, dass es sich um eine wirkliche Verfluchung und Zerstörung eines Feigenbaumes handelt, welche Tat allerdings ein prophetisch-symbolisches Wunderzeichen war, welches Jesus an einem Feigenbaume bei Bethphage vollzogen hat.

Allein von einem Theologen darf man heutigen Tages verlangen, dass er seine Behauptungen einigermassen beweise, wie man von den Menschen verlangt, dass sie nicht nur vernünftig leben, sondern auch vernünftig denken. Er soll also bei der Schriftauslegung streng exegetisch vorgehen. Er muss Wahrheitssinn mit richtiger Anschauung und konsequenter Gewissenhaftig-

Digitized by Google

keit vereinigen. Aber bei einer oberflächlich harmonistisch betriebenen Methode in orthodox-apologetischem Interesse, wie sie Schneller befolgt, wird man vergeblich nach „Frühfeigen" suchen. Denn diese Methode verwischt das Widersprechende, vermengt das Vorliegende, biegt und dehnt, kittet und überklebt. Gegen ein solches Verfahren zu Ende unseres Jahrhunderts müssen wir protestiren.

Die erste gerechte Anforderung, die wir zu machen berechtigt sind, ist das Geständnis, dass die Berichte von der Verfluchung des Feigenbaumes, welche in zwei Evangelien zu finden sind, von einander abweichen.

Matthäus erzählt 21, 18—22 in einem Guss:

1. dass Jesus, als er zum zweiten Male von Bethanien nach dem Tempel ging, Hunger hatte;

2. dass er am Wege einen Feigenbaum sah;

3. dass er näher tretend nur Blätter daran fand;

4. dass er den Baum desshalb verflucht, für alle Ewigkeit unfruchtbar zu bleiben;

5. dass der Baum sofort verdorrte;

6. dass sich die Jünger über die rasche Wendung verwunderten;

7. dass sie bei rechtem Glauben sogar den Berg ins Meer versetzen könnten;

8. dass Alles, worum wir gläubig bitten, erlangt werden kann.

Dieser einfache Bericht ist den Rationalisten sehr willkommen. Aber auch der bloss räsonirende Verstand solcher Exegeten kommt über diesen Bericht, der ihnen am besten behagt, nicht so leicht hinweg. Denn dieser Verstand könnte einwenden: Jesus hätte ja zu Hause essen oder sich gedulden können, bis er nach Jerusalem kam. Gab's wirklich bei Feigenhausen nur einen Feigenbaum? Warum ging Jesus andernfalls nicht zu einem andern Baume sich dort den Hunger zu stillen? Warum hatte gerade jener einzige Feigenbaum keine Frühfeigen? Wie konnte der verfluchte Baum nur sogleich verdorren? Warum haben die Jünger den Ölberg nicht verlegt? Warum hat Jesus den Feigenbaum verflucht, da er ja nur gläubig bitten konnte und der Baum wäre voll reifer Früchte gehangen?

Man merkt, dass ein solches Verfahren gar sehr auf Abwege führt; wir bedauern, dass man dasselbe heute noch befolgen will.

Schneller sah diese Gefahr ein und rationalisirte bloss, bis das Gleichnis, wie er meinte, passte und damit war ihm dann

Digitized by Google

der wirkliche Vollzug des prophetischen Wunderzeichens sofort erwiesen.

Den andern Bericht lesen wir in Markus 11, 12—26. Um diesen wesentlich verschiedenen Bericht des Markus glaubt sich der apologetische Erklärer wenig bekümmern zu müssen. Dieser Bericht überliefert uns ungefähr Folgendes:

1. Am zweiten Tage, da Jesus von Bethanien nach dem Tempel ging, hungerte ihn.
2. Da sah er einen Feigenbaum von ferne.
3. Er trat hinzu und fand daran nur Blätter.
4. Es war eben nicht Feigenzeit.
5. Von diesem Baume nun soll kein Mensch mehr Feigen essen.
6. Jesus ging in den Tempel und reinigte ihn von dem wertlosen Ceremoniendienst.
7. Denn der Tempel sollte längst ein Bethaus sein für alle Nationen.
8. Andern Tages war der Feigenbaum verdorrt.
9. Dem aufrichtig Glaubenden wäre es möglich, auch den Berg zu verlegen.
10. Denn er empfängt sicher, was er will, wenn er gläubig darum bittet.
11. Der Betende muss aber auch verzeihen, sonst erlangt er selber nicht Vergebung der Schuld.

Um der Kürze willen kümmern wir uns hier nicht um das innere Verhältnis dieser zwei Berichte unter sich und lassen auch dahingestellt, welcher der ursprünglichere sei; wir protestiren nur dagegen, aus diesen zwei total verschiedenen Berichten in apologetisch-harmonistischem Interesse nur einen zu machen.

Welcher gewissenhafte Theologe darf sich getrauen, mir nichts, dir nichts zweierlei Text einer heiligen, geoffenbarten Schrift zu vermengen und aus dem so „Gemachten“ ein Neues zu bilden? Das glaubte Schneller tun zu dürfen, um nur das Ziel zu erreichen, denn wenn, so hofft er, nur erst das Gleichnis passt, so ist die symbolische Handlung erwiesen: sonst würde allerdings, sagt er, diese Überlieferung uns wie ein Mühlerad im Kopfe herumgehen. Da er den schuldigen Beweis erbracht zu haben glaubt, müssen wir bestimmter an die obgenannten Pflichten eines Exegeten erinnern.

Was hat den Schriftausleger bewogen, sich solcher Kunstgriffe zu bedienen? Wir wollen keine schlimme Absicht unterschieben, aber aus folgenden Gründen gegen die Art des Vorgehens Protest erhoben wissen.

Digitized by Google

Die Verfluchung des Feigenbaumes wird von Schneller als symbolische Handlung und zugleich als Gleichnis ausgegeben und seine rationalisirende Schriftauslegung des Gleichnisses sollte die Tatsache der symbolischen Handlung vorbereiten. Allein schon David Friedrich Strauss hat vor 60 Jahren in seinem Buche: Leben Jesu, Band II Kap. 9, durch 268 Seiten hindurch die Wundertaten Jesu einer so gründlichen Kritik unterzogen, dass wir hier bloss darauf verweisen können.

Schneller ignorirt aber seinen schwäbischen Landsmann vollständig und scheint den Altmeister nicht kennen zu wollen, als ob man trotz der verflossenen 60 Jahre vom Baume der Kritik nicht einmal „Frühfeigen" pflücken könnte. Solches Gebahren stillt aber unsern Hunger nicht und macht uns auch nicht verstummen gegenüber apologetischen Träumereien, welche zu Geschichtsbildern zusammengestellt, menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung gleicherweise widersprechen.

Für jeden Exegeten ist doch dies das Nächstliegende, die überlieferten Erzählungen als Erzeugnisse menschlicher Geistestätigkeit anzusehen und diese nicht gleich als objektiv-reale Erscheinungen der Natur oder Sinnenwelt hinzustellen. Der Menschheit liegen unzählige Überlieferungen der frühern Zeiten vor. Viel Niedagewesenes wird uns erzählt und verbürgt; wenn uns aber auch dies und jenes als geschehen mitgeteilt wird, so ist damit nicht gesagt, dass es überhaupt so müsse geschehen sein. Hierauf können oft nicht einmal Gerichtsprotokolle gerechten Anspruch machen.

Ausgehend von dieser Tatsache behaupten wir, blosses Fürwahrhalten schütze nicht vor Illusion. Bei der Entgegennahme der Produkte menschlichen Geistes kann man nämlich dem Betruge nicht entgehen, wenn man nicht sorgfältig prüft: gar leicht verwickelt man sich mit dem vernünftigen Denken, wie Fliegen in die Fäden des Spinnnetzes. Mithin sollte man sich vorerst überzeugen, welchen Charakter eine Mitteilung wohl trage: ob man es mit Aufzeichnungen von Tatbeständen, Aussagen oder Nacherzähltem, Selbstgesehenem, Selbsterlebtem etc. zu tun habe. Es genügt nicht, etwas als natur- oder vernunftwidrig auszugeben und deswegen zu korregiren und somit des ursprünglichen Charakters zu berauben. Uns sind von den einfachsten Inschriften bis zu den bewundernswertesten literarischen Kunstwerken tausend Dinge in den verschiedensten Gestaltungen überliefert, so Begebenheiten, Citate, Gnomen, Märchen, Fabeln, Parabeln, Sagen und Symbole, welche alle historische Tatsachen oder moralische Wahrheiten und Lehren in grosser Menge enthalten. Die Über-

Digitized by Google

lieferungen der altjüdischen und altchristlichen Zeit haben absolut kein Recht auf ein Privilegium. Der ungewöhnliche und übernatürliche Inhalt so vieler derselben muss uns geradezu stutzig machen; er zwingt uns zu fragen, ob da nicht eine Wundererzählung vorliege, welche unbestritten selbst nicht wolle mit gewöhnlichen natürlichen Begebenheiten verwechselt, also auch nicht als solche angesehen und beurteilt werden.

Es ist dabei schlechterdings nicht zu vergessen, dass das Bedürfniss der von uns verlangten sorgfältigen Unterscheidung dieser Formen bei heidnischen Völkern der Vorzeit unter dem Einflusse ihrer Zauberer und ihres Aberglaubens nicht derart vorhanden war, wie in den Tagen unserer wissenschaftlichen Forschung, aber ebenso, dass die Mitteilungsart der ethischen und Erkenntnis-Wahrheiten unserer Zeit ein anderes Kleid angenommen hat, als die Bildersprache ist, deren sich der Orient und die ganze Vorzeit zumeist bedient haben.

So unterscheide ich beim Lesen unserer h. Schriften gewiss, wie Schneller, Gleichnisse und symbolische Handlungen, allein ich wage dann nicht im Handumdrehen das Gleichnis eine symbolische Handlung zu nennen und umgekehrt. Die Taufe Jesu ist und bleibt mir eine symbolische Handlung und ist kein Gleichnis, und das Gleichnis vom Säemann ist mir unter keinen Umständen eine symbolische Handlung. Brod und Wein des Abendmahles betrachte ich als symbolische Gegenstände, das Abendmahl selbst als symbolische Handlung und verwechsle sie nicht mit dem Symbolum apostolicum. Ebenso unterscheide ich wohl eine symbolische Handlung, z. B. die Salbung Jesu in Bethanien, von der Speisung der 5000, welche ich als eine symbolische Lehrerzählung betrachte und nicht, wie jenes, als symbolische Tat, also nicht als äusserlich, sinnlich kontrollirbares Geschehnis.

Alles Symbolische hat immer eine höhere Bedeutung. Des Christen Kreuz ist kein gewöhnlicher Verbrechergalgen. Die Parabel vom Sauerteig ist mir nicht eine blosse Notiz, dass einst ein Weib Brod gebacken, und die Einsetzung des h. Mahles ist für mich, so wenig wie für Paulus, ein gewöhnliches Essen und Trinken, sondern ein symbolisches Handeln. So ist für mich die Verfluchung des Feigenbaumes nicht ein blosses wunderbares Zauberstück, sondern eine symbolische Lehrerzählung von dem Wirken Jesu.

Das Charakteristische der symbolischen Lehrerzählungen ist nämlich so eminent in die Augen fallend, dass es nicht schwer hält, symbolische Handlungen von symbolischen Erzählungen zu unterscheiden, *denn jede symbolische Handlung lässt sich jederzeit*

Digitized by Google

ganz natürlich vollziehen, somit auch jederzeit wiederholen; aber jede symbolische Erzählung beschäftigt sich mit einer *Wundertat*, die der natürlichen Verkettung sinnlicher Begebenheiten ewig entbehrt, in und mit welcher indessen eine wirklich historische *Tatsache zur schriftstellerischen Darstellung kommt*, die einmal geschehen, sich nicht nach menschlichem Willen beliebig kann wiederholen lassen.

Nun behaupte ich also, die Verfluchung des Feigenbaumes sei nicht äussere symbolische Handlung Jesu, sondern eine symbolische Erzählung der h. Schrift von dem einstmaligen tatsächlichen Wirken des historischen Christus.

Das müsste ich nun an allen ähnlichen Beispielen der Schrift erweisen können, folglich auch an der Verfluchung des Feigenbaumes. Das wird indessen nicht so schwer halten und auch nicht so aussichtslos sein, wie das Rationalisiren.

Alle symbolischen Erzählungen sind gleichbedeutend mit Erzählungen von Wundertaten; dies nämlich ist ihr äusserliches, charakteristisches Kleid. Wer rationalisirend dieses Kleid abstreift, versündigt sich an der h. Schrift.

Diesen Grundsatz haben wir nun zu befolgen.

Beim Wunderzeichen vom Feigenbaume sind die auffallenden Angaben also nicht wegzudüfteln, der Schriftsteller will absichtlich gleich die geistige Aufmerksamkeit des Lesers erregen; darum hungert Jesus am Morgen schon, kaum nachdem er das Haus verlassen. So etwas verstösst doch meist gegen Gewohnheit und Sitte. Er sucht nach *Feigen*, Feigen, welche entweder höchstens Naschhaftigkeit befriedigen konnten, was wir Jesus nicht zur Ehre anrechnen könnten, oder nach *Feigen*, welche, wenn's nicht Feigenzeit war, zu suchen höchst widersinnig ist. Es gipfelt aber die wunderbare Darstellung in der Verfluchung fremden Eigentums, was jederzeit unmoralisch ist, auch wenn's Feigenzeit gewesen wäre und erst recht unmoralisch ist, wenn solches von Jesus verübt worden wäre. Den Schluss des Wunderzeichens bildet sodann das rasche Verdorren des Baumes bis in seine Wurzeln, was ewig kein natürlicher Vorgang sein kann. Über solche Darstellungen hilft kein rationalisirender Verstand und Witz hinweg, weil eben alle symbolischen Erzählungen absichtlich dieses Wundergewand tragen.

Je unerhörter, aller Natur und Erfahrung widersprechender dergleichen Schilderungen sind, um so zutreffender ist das Symbol. Ich erinnere an den von einer Legion Teufel Besessenen, an das 12 Jahre menstruirende Weib, an die Mehrung von 5 Broden zu 12 Füllungen des Brodkorbes, an die Wandlung von Wasser in

Digitized by Google

Wein, an den schon verwesenden Lazarus etc. Zur Vergleichung diene: Das *Zauberkraut* des Argonauten Jason zur Bestellung der Drachensaat auf dem Felde des Kriegsgottes Ares, der glänzende *Zauberstein,* wegen dessen sich die Krieger gegenseitig aufreiben, der *Zaubertrank,* dem das grösste Untier in Schlaffheit und Ohnmacht erlag: lauter Schilderungen von Heldentaten im Kleide des Symboles, denn heute noch ist es wahr, *dass* bei friedlicher und guter Behandlung sich die unbeugsamen Nacken der Tiere unterwerfen, um das Land mit diamantenem Pfluge zu bauen, dass dann aus dem Lande in Eisen starrende Männer hervorgehen, die aus Neid sich gegenseitig umbringen, indes die gewaltigste Kraft verkommt in Schlaffheit durch den Zaubertrank des Genusses und der Wohllust.

Schneller's Versuch ist nicht der erste, den Kern in der Wunderschale zu suchen, und wenn er auch teilweise misslang, so ist doch der Wille zu loben, dem Volke das längst versprochene Brod statt Steine zu geben. Gewiss hat auch das Wunderzeichen vom Feigenbaum, gerade weil es eine schriftstellerische Schöpfung, aber kein buchstäbliches Ereignis ist, einen Sinn: es frägt sich nun, nur welchen ungefähr?

Bei Beantwortung dieser Frage vermengen wir, wie schon erwähnt, die zwei evangelischen Berichte nicht, wir haben dazu kein Recht, wir wollen uns für denjenigen des Markus entscheiden.

Wir beginnen gleich mit der Darlegung der historischen Tatsachen, welche in den Wunderzeichen bildlich dargestellt sind.

Jesus machte von Bethanien aus dem Tempel auf Zion einen Besuch, um dort als Jehovadiener anzubeten und dort ein mit ihm betendes Gottesvolk zu treffen, denn des Herrn Haus ist bestimmt, ein Bethaus zu werden für alle Völker der Welt. Aber welch' Getriebe, welch' Gewühl, welches Feilschen und Markten war da zu finden. Dagegen schritt Jesus ein und liess nicht einmal ein Gefäss durch den Tempel tragen. Dadurch zog er sich die ernsthafte Verfolgung seitens der Behörden zu, welche seinem Vorgehen jede gesetzliche Berechtigung und höhere Vollmacht absprachen. Die Tat war geschehen, der Tempelschänder kam an's Kreuz, aber verflucht ist, wer am Holze hängt.

Im Gegenteil, der Tempel (von Salomo aus Steinen erbaut) ist verflucht, weil er die Früchte nicht bringen kann, die Gott und Menschennatur verlangen, denn der Ceremoniendienst kann das Herzensgebet des Glaubenden nicht ersetzen und dessen Hunger nicht befriedigen. Das Herzensgebet erwacht eher in der Stille des Kämmerleins, als im Gewühle des festlichen Tempels, weil dieses Gebet aller eiteln Zutaten, nicht aber des aufrichtigen

Digitized by Google

Gottvertrauens entbehrt und weil bei aufrichtiger Sündenverzeihung eher Vergebung erlangt wird, als durch die unblutigen und blutigen Opfer, die unter Leitung der Priester im Tempel zur Festzeit dargebracht werden zur Sühne und Tilgung menschlicher Schuld und menschlichen Elendes. Mit dem Tode am Kreuz hat der Herr dieses geschichtliche Werk besiegelt und damit ist die Verfluchung des Tempels vollbracht. Petrus war der erste, der es einsah und bekannte, dass der neue, nicht von Menschenhänden gemachte Tempel erstanden sei, in dem man Gott im Geiste und in der Wahrheit allerorts anbeten wird. Das die geschichtliche Tätigkeit Jesu.

Eingehüllt sind diese Tatsachen vom Schriftsteller in das Wunderkleid der Erzählung vom verfluchten Feigenbaume. Dieselbe stellt den ganzen Sachverhalt in Form eines unvergesslichen, allerliebsten Symboles in allen Teilen prächtig dar. Jesus hat Hunger auf dem Wege zum Tempel, der unter dem Bilde eines in der Ferne stehenden blätterreichen Feigenbaumes dargestellt ist. Jerusalem soll im Wappen den Weinstock und Feigenbaum geführt haben. Von dem Feigenbaume aber Früchte zu verlangen ist es nicht die geeignete Zeit, denn so wenig der Feigenbaum im April reife Früchte tragen kann, ebenso wenig kann der Tempel den Wallfahrern am Frühlingsfest ein anderes Bild bieten, als das eines frisch grünenden Feigenbaumes, der erst für spätere Zeiten Früchte verheisst. So unnatürlich es ist, dass im April reife Feigen an den Bäumen hängen, ebenso unmöglich ist es, dass der Festpilger aus Nazaret am Wallfahrtsorte seines Volkes ein anderes Leben und Treiben erwarten kann, als er eben in Wahrheit gefunden hat. Die Jünger selbst staunten erst über das widersinnige Verlangen des hungernden Nazareners, der seltsamerweise eine reife Frucht haben will und, weil unbefriedigt, den Fluch aussprach über den herrlichen Baum und ihn nicht nur aussprach, sondern auch erwirkte, indem er hinging, den Tempel reinigte und darauf als verfluchter Verbrecher am Holze starb. Petrus als der erste unter den Zwölf hat nach der Tempelreinigung das Verdorren des Feigenbaumes bemerkt und es wurde den Zwölfen bedeutet, dass es ihnen möglich wäre, auch den Berg zu entfernen, auf dem der Feigenbaum stehe, wenn sie nur unerschütterlichen Glauben hätten.

Haben wir den Feigenbaum, der im Frühjahr keine Feigen hat, als Israels Tempel und Wallfahrtsort gedeutet, der, von Menschenhänden gebaut, aus Steinen besteht und naturgemäss aus sich keine Geistesfrüchte erzeugen kann, so denken wir bei dem denselben tragenden Berge an Zion, das vielgepriesene Wall-

Digitized by Google

fahrtsziel Israels, das die Jünger Jesu bei rechtem Glauben in's Meer, d. h. in die grosse Völkerwelt zu verlegen im Stande wären, statt alle Welt als Wallfahrer auf Zion zu locken und so das Herzensgebet zum Ceremoniendienst herabzuwürdigen. Die süsse Frucht des Feigenbaumes, nach der Jesus und die Welt hungern und die allein der Vater im Himmel zur bestimmten Zeit zur Reife bringen wird, ist das Gebet des aufrichtigen Herzens, dem eine alles überwindende Geisteskraft zu Gebote steht und die verzeihende Liebe, welche allein bei Gott Vergebung erlangt. Diese Früchte findest du aber nicht am jerusalemischen Feigenbaume, sondern in dem lebendigen Tempel, der durch Christus erbaut ist. Ich glaube, das Symbol sei heute noch ebenso vorzüglich als wahr.

So enthält die Erzählung vom Feigenbaume nach Markus in Wahrheit die Geschichte des jüdischen Bethauses in dem Zustande, wie es der Nazarener treffen musste und mit der Bestimmung, die er von demselben erwartete. Es liegt uns somit eine wirklich geschichtliche Tatsache des Wirkens Jesu vor, jedoch gekleidet in das Bild eines erzählten Wunderzeichens.

Hat die Christenheit dieses Bild verstanden? Gewiss in der ersten Zeit des Kampfes und Kreuzes; leider machte sie aber bald wieder eine blosse Zaubertat Jesu daraus, deren unsittliche Tatsächlichkeit zu glauben man uns zwingen will; damit hat man dann aber auch die Wahrheit begraben und total vergessen, dass des Gekreuzigten Fluch nicht nur die Steine des Bethauses auf Zion ereilt, sondern jedweden Steinhaufen dieser Erde, wo man Gott nicht im Geiste und in der Wahrheit anbetet.

Der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit, sein Werden und Wirken (1883—1899).

Von *Franz Studer*, Pfarrer zum Heil. Geist in Bern.

Vorbemerkung.

Die nachstehende Skizze ist auf Veranlassung der schweizerischen Kommission für kirchliche Liebestätigkeit verfasst worden. Es wünschte die letztere zu erfahren, in welcher Weise die Arbeit auf dem Felde kirchlicher Liebestätigkeit im Kanton Bern angefasst und organisirt worden ist, um daraus Winke und Wegleitung für ihr eigenes weiteres Wirken zu gewinnen. So war der Aufsatz in erster Linie für die Mitglieder der gedachten Kommission bestimmt. Da aber dessen Veröffentlichung verlangt wird und die Schweizer. Theol. Zeitschrift aufs freundlichste die Aufnahme zusagt, stelle ich gern

Digitized by Google

meine Arbeit zur Verfügung in der Hoffnung, dass sie etwas dazu beitragen möge, weiteren Kreisen das Werk kirchlicher Liebestätigkeit nahe zu legen. Dabei leitet mich nicht der Gedanke, dass man es überall gerade so machen müsse, wie wirs getan haben. Verschieden sind die Verhältnisse, die Kräfte und Möglichkeiten, verschieden auch die Arbeit, welche von Andern schon auf diesem Gebiete geleistet wurde. Die Hauptsache ist, dass überall die Augen sich öffnen für die Notstände des Volkslebens und dass sich die Überzeugung Bahn breche: Es ist der evangelisch-reformirten Kirche heilige Pflicht, helfend, bewahrend, rettend einzugreifen und so an ihrem Teile das Wort des Apostels zu verwirklichen: Meine Lieben, lasset uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit! Und wo ein Wille ist, da wird sich auch ein Weg finden.

Es war am 19. September 1883, als Pfarrer *Georg Langhans* sel. vor dem bernischen kantonalen Pastoralverein sein zündendes Referat hielt über *„die Aufgabe der Kirche gegenüber den sozialen, sittlichen und religiösen Notständen in unserm Volksleben“*. Die Ausführungen des begeisterten Redners gipfelten in den Schlussanträgen: 1. Die Landeskirche erklärt das Werk rettender und helfender Liebe gegenüber den erwähnten Notständen als ihre dringende Aufgabe; 2. die Kantonssynode ist zu ersuchen, in oder ausserhalb ihrer Mitte eine ständige Kommission mit dem Auftrage niederzusetzen, jene Aufgabe zu übernehmen und alljährlich der Synode über ihre Arbeiten Bericht zu erstatten. — Einstimmig wurde Antrag 1 von der Versammlung angenommen, doch der 2. Antrag vermochte nicht die Mehrheit der Stimmen zu gewinnen. Noch war die Sache neu, und wenn auch die Pflicht zur Anhandnahme der genannten Aufgabe sich jedem aufdrängte, so glaubten die Meisten doch ihre Ausführung nicht durch die offizielle Behörde, sondern auf dem Boden der Freiwilligkeit vollziehen zu sollen.

Zwei Monate später versammelte sich am Vorabend der Kantonssynode eine grössere Anzahl von Synodalen und sonstigen Interessenten zur weitern Besprechung der Angelegenheit. Die Stimmung der Versammlung war eine entschlossene und hoffnungsfreudige. Es wurde beschlossen, ein Aktionskomite niederzusetzen und desselbe bestellt aus den Herren Pfr. Langhans, Grafenried, Pfr. Bähler-Oberburg, Pfr. Ochsenbein-Schlosswyl, Oberbibliothekar Dr. Blösch-Bern, Oberrichter Zürcher-Bern, Grossrat Walter-Landerswyl und Blindenvorsteher Hofer-Bern. Ferner sollte am folgenden Tage der Versuch gewagt werden, die Synode für die Sache zu gewinnen und in ein offizielles Verhältnis zu derselben zu treten.

Letzteres gelang vorläufig nicht, da die Kantonssynode mit Mehrheit den bezüglichen Antrag ablehnte.

Digitized by Google

Am 18. Dezember 1883 erfolgte die Konstituirung dieses Komites. Es wählte zu seinem Präsidenten Pfr. Bähler-Oberburg, zum Vizepräsidenten Pfr. Langhans-Grafenried, und zum Sekretär Vorsteher Hofer-Bern. Trotz der wenig geneigten Haltung der Synode wurde beschlossen, an dem Versuche, in ein bestimmtes Verhältnis zu derselben zu gelangen, festzuhalten und wenn auch nicht offiziell, doch offiziös mit ihr in Verbindung zu treten. Es sollte daher der nächsten Synodalversammlung beantragt werden: 1. Der Synodalrat wolle sich in dem Komite offiziell vertreten lassen; 2. die Synode wolle dem letztern zur Unterstützung seiner Bemühungen einen jährlichen Kredit von 4—500 Franken eröffnen.

Als Titel des Komites wurde gewählt: *„Bernischer Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit“.* Sofort sollte die Wirksamkeit desselben beginnen durch Herausgabe einer populären Überarbeitung des Langhans'schen Referates, welches gratis allen Kirchenbehörden zugestellt wurde, und durch Gründung zweier *Asyle für Epileptische und für Unheilbare.* Hier schien vor allem aus ein Eingreifen erforderlich. Eine veranstaltete Zählung ergab im Kanton Bern eine hohe Anzahl von Epileptischen, welche oft in den traurigsten häuslichen Verhältnissen lebten, ohne liebendes Eingehen von Seite der Ihrigen, ohne Pflege, ja verachtet und als eine Last und Schande betrachtet von ihren Angehörigen, so dass die Gründung einer eigenen Anstalt für dieselben als dringende Notwendigkeit erschien. Andererseits war es allgemein bekannt, dass für die als unheilbar erklärten armen Kranken zu wenig geschah. Blieben sie in ihren Familien, so entbehrten sie des Nötigsten, wurden sie in Armenanstalten untergebracht, so erging es ihnen kaum besser. Daher erliess der Ausschuss einen Aufruf zur Gründung von Anstalten für diese Unglücklichen, es stellten sich die Herren Pfarrer Langhans und Ochsenbein an die Spitze von Spezialkomites und ihr Appell blieb nicht ungehört. Das Bernervolk ergriff die ihm gestellte Aufgabe mit Freuden, reichliche Gaben flossen von allen Seiten, die kirchliche Bettagssteuer des ganzen Kantons ermöglichte die Eröffnung der Anstalt Bethesda für Epileptische in Brüttelen, später in Tschugg, und der Anstalt Gottesgnad für Unheilbare in Richigen, später in Beitiwyl, mit Filialen in Hellsau, Mett und Spiez. Beide Anstalten gedeihen und erfreuen sich stetsfort der Sympathie und der tatkräftigen Unterstützung der gesammten Bevölkerung.

Die zweite Hauptversammlung genehmigte am 2. Dezember 1884 diese Schritte und gab sich ein erstes Organisationsregle-

Digitized by Google

ment, welches in der Folge durch das noch jetzt geltende Statut vom 30. November 1891 ersetzt wurde, das wie folgt lautet:

Reglement

über die Organisation des Ausschusses für kirchliche Liebestätigkeit des Kantons Bern.

Art. 1. Der Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit, gegründet und erstmals gewählt am 13. November 1883 von einer freien Versammlung am Vorabend der Kantonssynode, stellt sich als freiwilliges Organ in den Dienst der evangelisch-reformirten Landeskirche des Kantons Bern.

Art. 2. Seine Aufgabe ist:

a) im allgemeinen, den Sinn für christliche Liebestätigkeit innerhalb unserer Landeskirche zu wecken und zu pflegen;

b) im besondern, soweit es in seinen Kräften liegt, Liebeswerke ins Leben zu rufen oder zu solchen anzuregen, sofern sie einer religiösen Grundlage in besonderem Masse bedürftig sind.

Art. 3. Der Ausschuss geht hervor aus einer freien Vereinigung von Freunden und Förderern seiner Aufgabe. Als solche und daher als stimmberechtigte Mitglieder seiner Hauptversammlung werden angesehen:

a) die Mitglieder der evangelisch-reformirten Kirchensynode.

b) diejenigen Korporationen und einzelnen Personen (Männer und Frauen), welche regelmässige Beiträge von wenigstens 2 Fr. jährlich oder einen einmaligen Beitrag von 20 Fr. entrichten.

c) die Vorstandsmitglieder aller derjenigen Anstalten und Werke, die mit dem Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit in Verbindung treten.

Ausserdem sollen öffentlich zu der Hauptversammlung eingeladen werden und an derselben beratende Stimme haben alle Freunde christlicher und kirchlicher Liebestätigkeit.

Art. 4. Die Hauptversammlung bestimmt die Zahl der Mitglieder des Ausschusses und wählt dieselben auf 4 Jahre.

Sie nimmt dessen Berichte und Jahresrechnungen entgegen und genehmigt sie. Sie gibt dem Ausschusse geeignet scheinende Aufträge.

Art. 5. Sie versammelt sich ordentlicher Weise, wenn irgend möglich, bei Anlass der Sitzung der evangelisch-reformirten Kirchensynode, ausserordentlich, so oft der Ausschuss es für nötig hält. Sie wird durch den Präsidenten des letztern geleitet.

Digitized by Google

Art. 6. Es ist darauf hinzuarbeiten, dass im Einverständnisse mit andern religiösen, kirchlichen und gemeinnützigen Vereinen die Hauptversammlung sich zu einer allgemeinen Feier christlicher und humaner Liebestätigkeit gestalte.

Art. 7. Der von der Hauptversammlung gewählte Ausschuss, in dem der Synodalrat durch ein Mitglied vertreten ist, konstituirt sich selbst und wählt seinen Präsidenten, Vizepräsidenten, Sekretär und Kassier. Er bestimmt Zeit, Ort und Verhandlungsgegenstände seiner Sitzungen. Er führt die Aufträge der Hauptversammlung aus, gibt derselben jährlich Bericht über seine Tätigkeit und legt ihr die Rechnung des Kassiers zur Genehmigung vor.

Er erstattet auch dem Synodalrat zu Handen der Synode einen jährlichen Bericht.

Er lässt sich in der Verwaltung der von ihm ins Leben gerufenen Anstalten und Liebeswerke vertreten und nimmt Kenntnis von deren Spezialberichten.

Er zieht, wenn er es für angemessen erachtet, Personen, die ihm nicht angehören, zu seinen Beratungen bei.

Art. 8. Schlussbestimmung. Sobald die evangelisch-reformirte Kirchensynode sich entschliesst, selbst die organisatorische Grundlage des Ausschusses zu sein, — ein Ziel, das derselbe von Anfang seines Bestehens angestrebt hat — fällt das vorliegende Reglement dahin und Wahl und Organisation des Ausschusses wird der Synode überlassen.

Art. 9. Dieses Reglement kann von der Hauptversammlung jederzeit abgeändert werden. Bezügliche Anträge müssen wenigstens 14 Tage vor der Hauptversammlung dem Ausschusse zur Begutachtung eingereicht werden.

Also von der Hauptversammlung beschlossen in

Bern, den 30. November 1891.

Namens derselben,
der Präsident:
sig. *G. Langhans*, Pfr.
der Sekretär:
sig. *H. Kasser*, Pfr.

Tags darauf gelang es, den ersten Antrag an die Synode zur Annahme zu bringen, infolge dessen der bernische Synodalrat als seinen ständigen Vertreter in den Ausschuss Herrn Pfr. Ammann-Lotzwyl, abordnete, welcher nunmehr während 15 Jahren ein eifriger und zielbewusster Förderer seiner Bestrebungen geblieben ist. Im Herbste 1885 legte der Ausschuss dem Synodalrate zu Handen der Kantonssynode seinen ersten Bericht ab;

Digitized by Google

seit 1888 werden diese Jahresberichte den Synodalverhandlungen beigedruckt und so zu weiterer Kenntnis gebracht.

Werfen wir nun einen raschen Blick auf dasjenige, was der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit erstrebt und erreicht hat.

Noch inmitten der weitläufigen und zeitraubenden Arbeiten zur Gründung der erwähnten Anstalten wurde von Herrn Pfr. Ochsenbein auf einen weitern Punkt hingewiesen, welcher die Hülfe des Ausschusses in Anspruch zu nehmen geeignet war, nämlich *die Fürsorge für die neu admittirte, in die französische Schweiz ziehende Jugend.* Kaum aus der Schule getreten, zieht es die bernischen jungen Leute ins Waadtland, in den Jura, nach Genf, dort eine Stelle zu suchen, in welcher sie sich die französische Sprache aneignen könnten. Dass dabei mancher Unfug mit unterläuft, liegt auf der Hand. Auf eine Zeitungsannonce, auf Empfehlung unzuverlässiger Leute hin ziehen die Knaben und Mädchen aus, fast ohne zu wissen wohin, ohne Garantie gegen ungeeignete Plätze, gegen Ausbeutung, gegen sittliche Gefahren. Hier ihnen zur Seite zu stehen, eine Stelle zur Information und Überwachung zu schaffen, erkannte der Ausschuss als eine Pflicht, welcher zu genügen er während 4 Jahren eifrig bemüht war. Es wurde ein Subkomite für die Welschlandgänger bestellt, eine leitende Persönlichkeit zur daherigen Arbeit gewonnen und viel Zeit und Mühe auf diesen Gegenstand verwendet, doch ohne entsprechenden Erfolg. Als im Jahre 1889 der damalige Präsident der Subkommission ins Ausland zog und seine Stelle niederlegte, schlief diese Tätigkeit ein. Sie ist seither, wenigstens für die Mädchen, von den amies des jeunes filles in befriedigender Weise wieder aufgenommen worden und auch im Berner Seeland hat sich im letzten Jahre aus Pfarrerkreisen ein daheriges Komite gebildet, welches den wegziehenden Konfirmaten seine Aufmerksamkeit schenkt, für die Knaben ist aber noch keine durchgreifende Organisation und Überwachung getroffen worden; es harrt da eine Aufgabe, welche zu geeigneter Zeit wieder an die Hand zu nehmen der Ausschuss die Pflicht hat.

Von grösserem Erfolge gekrönt waren die Bemühungen um Ausbreitung der sogen. *„Gotthelfstiftung zur Erziehung verwahrloster Kinder“* auf den ganzen Kanton. Es hatte diese Idee eines freiwilligen Armenerziehungsvereines bloss erst im Amte Interlaken auf die Anregung des Herrn Pfr. Küchler, damals in Unterseen, hin Boden gefasst. Da bestellte der Ausschuss im Jahre 1886 ein Kantonalkomite der bernischen Gotthelfstiftung unter der Leitung des Berichterstatters, welchem es gelungen ist, bis

Digitized by Google

jetzt 10 weitere Sektionen ins Leben zu rufen, so dass nunmehr jährlich nahezu 170 Kinder von der Gotthelfstiftung verpflegt und erzogen werden. Die Erziehung beruht auf dem Familienprinzip, die nötigen Mittel fliessen aus freiwilligen Gaben, während der Staat aus dem sogen. Alkoholzehntel einen jährlichen Beitrag spendet.

Der Wunsch, auch zwischen den jährlich nur einmal stattfindenden Hauptversammlungen den kirchlichen Behörden und einem weitern Publikum über die Tätigkeit des Ausschusses zu berichten, führte zu der Diskussion über Herausgabe eines eigenen *Organs.* Nach langen Beratungen wurde im Jahre 1887 beschlossen, den Versuch zu wagen und ein Monatsblatt mit sehr billiger Abonnementsgebühr herauszugeben, welches den Titel *„Der barmherzige Samariter“* führen sollte. Die Redaktion übernahm Herr Pfr. Kasser in Köniz, das Blättchen fand freundliche Aufnahme und ziemliche Verbreitung, so dass es neben einem Sprachorgan des Ausschusses, als welches es sehr viel zur Popularisirung seiner Ideen beigetragen hat, auch zu einer bescheidenen Einnahmsquelle desselben wurde, welche es ihm erlaubte, nicht nur anregend sich zu betätigen, sondern nötigenfalls auch helfend einzugreifen. Als der „Säemann“, wie wir später sehen werden, in den Besitz des Ausschusses überging, wurde der „barmherzige Samariter“ zu dessen Beiblatt degradirt, welches alle Vierteljahre dem erstern beigelegt wird.

Eine Anregung des Herrn Pfr. Marthaler, damals in Biel, der Bekämpfung des Alkoholismus und speziell der *Gründung eines Trinkerasyls für den Kanton Bern* näher zu treten, fiel auf fruchtbaren Boden. In den Jahren 1887--1891 wurde diese Frage nach allen Seiten studirt. Herr Pfr. Marthaler gab im Namen und Auftrage des Ausschusses eine Broschüre heraus, in welcher die Notwendigkeit eines solchen Asyls nachgewiesen wurde, worauf der Ausschuss eine grössere öffentliche Versammlung von Interessenten einberief, um Hand anzulegen. Das Resultat der letztern war die Niedersetzung eines Initiativkomites für Errichtung einer Trinkerheilanstalt. Dieselbe ist auf der sogen. „Nüchtern“ bei Kirchlindach ins Leben getreten und arbeitet seit einer Reihe von Jahren im Segen und mit erfreulichem Erfolge. In ihrer Direktion ist der Ausschuss durch ein Mitglied vertreten.

Veranlasst durch den Besuch des Kongresses für innere Mission in Kassel 1888 und geleitet von dem Wunsche, namentlich die jüngere Geistlichkeit mit den Werken innerer Mission vertraut zu machen, schlug im Anfang des Jahres 1890 Herr

Digitized by Google

Pfarrer Langhans vor, einen *Instruktionskurs für innere Mission* in Bern abzuhalten. Obwohl die Sache in der Schweiz neu war, stimmte der Ausschuss bei und veranstaltete auf den Herbst gleichen Jahres einen zweiwöchentlichen Kursus, der allen schweizerischen Geistlichen zugänglich sein sollte. Ein Spezialkomite ward mit den nötigen Arbeiten betraut. Der Kurs, von zirka 35 Pfarrern besucht, gelang vorzüglich; die Vorträge, zu welchen auch auswärtige Referenten beigezogen waren, verbreiteten sich über verschiedene Gebiete innerer Mission, trefflich illustrirt durch den Besuch zahlreicher Anstalten und belebt durch freie Diskussionsabende. Die gehaltenen Vorträge wurden später von den Kursleitern gesammelt herausgegeben.

Das Jubiläumsjahr 1891 gab Herrn Pfr. Langhans den Gedanken der Gründung einer kantonalen *Anstalt für arme Rekonvalescenten* ein. Es musste aber derselbe zurücktreten vor dem gleichzeitig auftauchenden Plane eines *Sanatoriums für arme Tuberkulöse.* Ohne das erstere ganz aus dem Auge zu verlieren, begrüsste der Ausschuss das letztere Projekt mit freudiger Sympathie, erklärte sich der medizinisch-chirurgischen und der ökonomisch-gemeinnützigen Gesellschaft des Kantons Bern gegenüber gerne zur Mitarbeit bereit und suchte an seinem Teile die Verwirklichung dieser Idee zu fördern. Das Asyl ward 1894 in Heiligenschwendi bei Thun eröffnet, in seiner Direktion sitzt ein Delegirter des Ausschusses. — Wenn schon ein kantonales Rekonvalescentenasyl durch das gedachte Sanatorium in den Hintergrund gestellt wurde, so gelang es in den folgenden Jahren doch, dem Gedanken im engern Kreise zum Durchbruch zu verhelfen. Herr Pfr. Langhans gründete den sogen. *„Inselhülfsverein“*, der speziell aus unserm Kantonsspitale austretende arme Rekonvalescenten unterstützt, und ein anderes Mitglied des Ausschusses bewog den Hülfsverein der Stadt Bern zur Einrichtung einer *Erholungsstätte für Schwache und Genesende* dieser Stadt im Neuhaus bei Münsingen.

Dies lenkte die Aufmerksamkeit des Ausschusses für kirchliche Liebestätigkeit auf das Gebiet der *Armenkrankenpflege in den Gemeinden,* ihre Anforderungen und Bedürfnisse. Die Idee der altkirchlichen Diakonie in der Einzelgemeinde wieder wachzurufen, ist das Bestreben, welches er seit 1891 bis zur Stunde mit immer tieferem Eingehen, immer freudigerer Intensität verfolgte und in nächster Zukunft zu verwirklichen hofft. Vorerst galt es, statistisches Material über bereits bestehende Bestrebungen und Erfolge auf diesem Gebiete zu sammeln, es zu sichten und zu verarbeiten. In einer Broschüre unter dem Titel *„Die kirch-*

Digitized by Google

liche Diakonie, eine Denkschrift" wurde 1894 von den HH. Pfr. Langhans und Ris den Kirchenbehörden und dem kirchlichen Publikum der Gegenstand nahe gelegt. Ein erster historischer Teil schildert die Diakonie der alten Kirche, die Ansichten der Reformatoren und die Forderungen der Gegenwart. Ein zweiter Teil gibt einen erschöpfenden Überblick über die gegenwärtig im Kanton Bern betriebenen Werke kirchlicher Liebestätigkeit an Hand eines den Pfarrämtern zur Beantwortung zugesandten Fragenschemas, worauf der letzte Teil die Organisation der Diakonie oder kirchlichen Liebestätigkeit in der Einzelgemeinde, ihre Träger und ihre Aufgaben schildert und in eindringlichen Worten zur Anhandnahme des notwendigen Werkes auffordert, welches, wie wohl kein zweites, geeignet sei, der Kirche ein fruchtbares Feld der Tätigkeit zu eröffnen und ihre Bedeutung auch für die Gegenwart zu beweisen. Die Broschüre wurde in starker Auflage gedruckt (Bern, Stämpfli & Cie.) und an alle Kirchgemeindebehörden versandt. Leider ist ihr Erfolg kein grosser gewesen, sie fand nicht die Beachtung, welche sie verdient; doch liegt in ihr eine Saat auf Hoffnung, berufen, einst noch schöne Früchte zu zeitigen.

Seither hat der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit diese Frage nicht mehr aus dem Auge gelassen. Es galt, sie irgendwo praktisch anzufassen, um einen ersten Erfolg zu erzielen. Als solchen Angriffspunkt erkannte man die Krankenpflege an Armen, welche manchenorts noch sehr im Argen liegt. Dafür müssen *Krankenpflegerinnen* herangebildet werden, so dass in jeder Gemeinde eine Persönlichkeit angestellt werden kann, fähig und willig, den Kranken, vor allem den armen Kranken unentgeltliche Pflege und Wartung zuteil werden zu lassen. Verschiedene Besprechungen mit unsern alten Freunden, der medizinisch-chirurgischen und der ökonomisch-gemeinnützigen Gesellschaft führten zu keinem Resultat, ebenso blieb eine Konferenz mit Vertretern des Roten Kreuzes ohne Erfolg, so dass sich der Ausschuss genötigt sah, allein vorzugehen. Bei seinen Bestrebungen kann es sich um kein Konkurrenzunternehmen gegen die Anstalten des schweizerischen gemeinnützigen Frauenvereins und des Roten Kreuzes handeln; was er heranbilden will, sind nicht Berufsleute. Es genügt ihm, Persönlichkeiten, die sonstwie in der Gemeinde eine Stellung haben, in sechsmonatlichen Kursen das Nötigste der Krankenpflege beizubringen, damit möglichst Viele von diesen Kursen profitiren und in ihren Wohnorten erforderlichenfalls Hülfe und Trost bringen können. Gegenwärtig ist diese Organisation nahezu vollendet, die ersten Bildungskurse werden im Jahre 1900 durchgeführt werden. Hand in Hand mit

Digitized by Google

diesen gehen an den verschiedensten Orten Kurse für häusliche Krankenpflege, in welchen Frauen und Jungfrauen die nötigen Anweisungen empfangen, um ihre Kranken im Hause rationell warten und die Anordnungen des Arztes zweckdienlich ausführen zu können. Als materielles und moralisches Substrat dieser Bestrebungen sollen die Kirchenbehörden oder auch freiwillige Diakonievereine dienen.

Wir haben diesen Gegenstand ausführlicher besprochen, weil er gegenwärtig für den bernischen Ausschuss im Centrum seines Interesses steht. Um so kürzer können wir uns über den Rest seiner Tätigkeit fassen.

Das Bedürfnis, sich über die anderswo betriebenen Liebeswerke zu orientiren und in der Fachliteratur Anregung und Aufschluss zu finden, führte 1892 zur Gründung einer *Bibliothek für innere Mission,* welche nun schon stattlich herangewachsen und seit einem Jahre mit der Bibliothek des christlich-socialen Vereins der Stadt Bern verschmolzen ist. Neben den Werken über kirchliche Liebestätigkeit werden vor allem Jahresberichte gemeinnütziger und wohltätiger Anstalten, Stiftungen und Vereine aller Art gesammelt; für solche möchte unsere Bibliothek eine Centralstelle werden. Ihre Benutzung ist für Jedermann unentgeltlich.

Aber auch den andern Zweigen der Litteratur widmet der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit seine Aufmerksamkeit. Nachdem auf Antrag des Herrn Oberst Roth in Wangen a./A. die Kantonssynode die Verbreitung von gutem Lesestoff zu unterstützen beschlossen und hiefür einen jährlichen Beitrag ausgesetzt hatte, fasste der Ausschuss die Bedienung der politischen Tagespresse, namentlich der Lokalblätter, in religiöser und kirchlicher Beziehung ins Auge und setzte 1895 ein *Komite für kirchliche Korrespondenz* zu diesem Behufe nieder. Die Glieder derselben, aus allen kirchlichen Richtungen genommen, teilen die Zeitungen unter sich und liefern denselben Leitartikel auf die kirchlichen und bürgerlichen Festtage, Besprechungen kirchlicher Fragen und Ereignisse, Nekrologe u. s. w., welche von den betreffenden Redaktionen gerne angenommen werden. Im Jahre 1898 sind der bernischen Presse mehr als 150 Artikel geliefert worden.

Ein eigenes populär-erbauliches Organ schuf sich der bernische Ausschuss im Jahre 1897 durch Übernahme des *„Säemann"*, einer Monatsschrift, welche seit Jahren vom Pastoralverein Burgdorf herausgegeben worden war und sich schon eines grossen Leserkreises erfreute. Der Ausschuss erwarb dieses Blatt käuflich, bestellte eine Redaktion, in welcher wieder alle kirchlichen

Digitized by Google

Richtungen vertreten sind und suchte den Leserkreis noch weiter auszudehnen. Das bisherige Organ, „Der barmherzige Samariter“, wurde dem neuen Blatte, wie schon erwähnt, als Vierteljahrsbeilage zugegeben. Gegenwärtig zählt der „Säemann“ mehr als 20,000 Abonnenten.

Ebenso wurde 1895 der *„Berner Volksschriftenverlag“* übernommen. Derselbe, vor langen Jahren von einer Anzahl bernischer Geistlicher gegründet und geführt, hatte zum Zwecke, kleine Volksschriften, und zwar Originalarbeiten aller Art, doch mit religiöser Tendenz, zu möglichst billigem Preise herauszugeben und zu verbreiten. Es erschienen gegen 40 Bändchen, welche meist guten Absatz fanden und zum Teil wiederholt aufgelegt wurden. Um das Werk auf breitere Basis zu stellen und neue Hülfsquellen zu eröffnen, suchte und fand das betreffende Komite Anschluss bei dem Ausschusse für kirchliche Liebestätigkeit, welcher seinen Bestrebungen vollste Sympathie entgegenbrachte. Doch zeigte es sich bald, dass das Unternehmen gegen die Konkurrenz des neugegründeten Vereins für Verbreitung guter Schriften nicht mehr zu halten sei. Es wurde liquidirt und von dessen gesamter Tätigkeit nur 2 Werke aufrecht erhalten, die sogen. „Saatkörner“, eine Flugschriftenserie, welche jährlich in 6 Nummern zum Preise von 1 Rpn. per Exemplar erscheinen und das „kirchliche Jahrbuch für die reformirte Schweiz“, ein Sorgenkind, dessen reicher und dauernd wertvoller Inhalt eine grössere Beachtung verdienen würde.

Noch ist zu erwähnen, dass der Ausschuss im Jahre 1894 einen *2. Instruktionskurs für innere Mission* abgehalten hat. Zwar war sein Programm kürzer, als dasjenige des 4 Jahre früher gehaltenen und wurde in *einer* Woche abgewickelt. Nichts desto weniger hat auch er reichen Segen gestiftet und ist seinen zahlreichen Besuchern in dankbarer Erinnerung geblieben.

Fügen wir endlich bei, dass im Jahre 1896 sich der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit nach einem trefflichen Referate des Herrn Gefängnisinspektor Schaffroth in einem Kreisschreiben an sämtliche Kirchgemeinderäte wandte, um ihnen die *Schutzaufsicht über entlassene Sträflinge* warm ans Herz zu legen und ihnen zu empfehlen, solchen Entlasslingen zum Wiedereintritt ins bürgerliche Leben behülflich zu sein, so haben wir die wichtigsten Punkte seiner Tätigkeit namhaft gemacht.

Einzelne dieser Werke sind, wie schon bemerkt, noch nicht zum Abschlusse gekommen, die meisten aber gedeihen im Segen. Bei allen hat sich der Ausschuss stets nur die eigene Initiative vorbehalten. Die von ihm gegründeten Anstalten etc. stellen sich

Digitized by Google

durchaus selbstständig; doch ist der Ausschuss in ihrer Leitung jeweilen durch ein Mitglied vertreten. Das Verhältnis bleibt stetsfort ein inniges, und sollte irgendwo Mangel und Bedürfnis eintreten, so hat der Ausschuss schon mehr wie einmal durch die Tat bewiesen, dass er für seine Kinder stets Hülfe und eine offene Hand bereit hält.

Die Mitglieder des Ausschusses haben in den 16 Jahren seines Bestehens selbstverständlich öfters gewechselt Von dem ersten Kollegium ist einzig Herr Prof. Blösch übrig geblieben. Die Amtsdauer der Kommittirten beträgt vier Jahre, ihre Zahl ist im Laufe der Jahre bedeutend erhöht worden, und bei ihrer Wahl gilt der Grundsatz der Berücksichtigung aller kirchlichen Parteien. Der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit ist ein beredter Zeuge für die Möglichkeit des Zusammenwirkens aller Richtungen auf dem Felde praktischer Religion, und das Verhältnis der einzelnen Mitglieder zu einander war stets dasjenige wahrer und herzlicher Freundschaft.

In den ersten Jahren seiner Tätigkeit gebot der Ausschuss sozusagen über gar keine finanziellen Mittel, da die Synode eine klingende Unterstützung abgelehnt hatte. Einzelne Gaben freundlicher Gönner gaben Anlass zur Gründung einer Kasse und Wahl eines Kassiers. Erst das Erscheinen des „Barmherzigen Samariters“ brachte eine regelmässige, wenn auch äusserst bescheidene Einnahme. Als aber der „Säemann“ in den Besitz des Ausschusses überging, änderte sich die Sachlage. Trotz des geringen Abonnementsbetrages von 50 Rp. per Jahr bringt dieses Blatt einen so schönen Reingewinn, dass dem Ausschusse nunmehr genügende Mittel zur Ereichung seiner Zwecke zur Verfügung stehen. Nicht vergessen wollen wir, dass auch die bernische Synode seit 1895 zur Förderung christlicher Literatur dem Ausschusse einen Jahresbeitrag von 300 Fr. verabfolgte, welchen auf 500 Fr. zu erhöhen die diesjährige Synodalversammlung beschlossen hat. Dieser letztere Betrag bildet das Jahreshonorar des fünfgliedrigen Komitees für kirchliche Korrespondenz, während zur Unterhaltung und Vermehrung der Bibliothek jährlich zirka 100 Fr. ausgegeben werden.

So kann der bernische Ausschuss mit innigem Dank für Gottes Güte auf eine lange Reihe reichgesegneter Jahre zurückblicken. Möge ihm derselbe Segen auch in Zukunft zuteil werden! Mögen ihm in den andern Kantonen Brüder erstehen, die mit ihm die Fahne kirchlicher Liebestätigkeit stets hochhalten und mit Treue und Hingebung auf diesem schönen Arbeitsfelde wirken zum Wohle der gesamten Kirche der Schweiz und unseres ganzen Vaterlandes!

Digitized by Google

Bücherschau.

Trechsel, E. Friedr. Heinrich Albert Immer, ein Lebensbild. Bern 1899. K. J. Wyss.

Die Theologische Zeitschrift hat schon 1884, unmittelbar nach Immer's Hinscheiden, ein kurzes Wort der Erinnerung an den hervorragenden Gottesgelehrten gebracht. Seither sind mehr als 15 Jahre verstrichen und manche von denen, die ihn damals als Freunde oder Schüler verehrten, sind ihm unterdessen nachgefolgt. Aber noch ist es nicht zu spät, wenn heute von einer ihm besonders nahestehenden Seite ein vollständiges und eingehendes Lebensbild erscheint. Immer hat zwar — wie man oft gesagt hat — nicht „Schule gemacht"; aber er hat — und auch das ist allgemein anerkannt — zunächst auf die Geistlichkeit seines Heimatkantons, aber auch auf weitere Kreise einen tiefgehenden und entscheidenden Einfluss geübt, dessen Nachwirkungen weiter reichen, als sein Leben und selbst als sein Name. Wenn zur Zeit eine freiere Auffassung theologischer und kirchlicher Fragen sogar in dem stark am Hergebrachten hängenden Bern sich eine nicht bloss tatsächliche, sondern wichtige moralische Berechtigung errungen hat, so ist das im wesentlichen Immers Verdienst, insofern als gerade seine Persönlichkeit dazu angetan gewesen ist, die natürlichen Vorurteile gegen die moderne Theologie zu überwinden und die Möglichkeit einer Vereinigung von Freisinn und Frömmigkeit auch denen zu demonstriren, welche von ganz andern Voraussetzungen ausgegangen sind und später auch ganz andere Bahnen eingeschlagen haben.

Den Lebensgang dieses Mannes darzustellen, war aber um so mehr berechtigt, da seiner Entwicklung überdies eine gewisse typische Bedeutung zukömmt. Immer empfing weder seinen Glauben von einer kirchlichen Tradition, noch seine Theologie von den Schlagwörtern einer bestimmten Schule: er hat sich beides durchaus selbst errungen. Die künftigen Kirchendiener pflegen in der Regel innerlich unreif ihr theologisches Studium zu beginnen, um dann — vielleicht — nachher persönliche religiöse Erfahrungen zu machen. Bei Immer ging es umgekehrt. Nach zehnjährigem Leben im Handwerkerberuf, nach inneren Gewissenskämpfen, die bis an ungesunde Selbstquälerei grenzten, hat er erst die wissenschaftliche Arbeit unternommen und dadurch eine Vertiefung in die religiösen Probleme, aber auch eine Unabhängigkeit von aller Scholastik, eine Wärme und Innigkeit der religiösen Empfindung, aber auch volle Freiheit von allen konfessionellen Formen erlangt, wie sie nicht so häufig möglich sind.

Das war es, was Immer zum „Vermittlungstheologen" gemacht hat und was ihm gestattete, auf Leute sehr verschiedener Denkungsart Einfluss zu üben; aber gerade das musste ihn auch vielfältigen Missverständnissen aussetzen in einer Zeit, in welcher „Glauben" und „Wissen" als unvereinbare Gegensätze bestanden und es nur noch ungebildete Christen und ungläubige Gebildete schien geben zu können. Anfechtungen von Rechts und Links sind deshalb Immer nicht erspart worden.

Wie er zu diesen Stellungen geführt worden ist, wie er, 46 Jahre alt, aus seinem Landpfarrhause an die Universität berufen, seine Lebensaufgabe durchgeführt hat, das in dem angezeigten Buche von Trechsel zu lesen, bietet eben so viel Genuss als Belehrung. Die

Biographie ist in 7 Kapitel eingeteilt und enthält zugleich eine eingehende Darlegung der beiden Hauptwerke Immer's, der „Hermeneutik“ und der „Theologie des Neuen Testaments“. Eine wertvolle Zugabe bilden die (10) mitgeteilten Predigten und (4) Vorträge. Sie haben ihre Bedeutung für sich in ihrem Inhalte, bieten aber zugleich auch den unentbehrlichen Schlüssel zum richtigen Verständnis eines Theologen, der so ganz seine eigenen Wege ging. In dieser Hinsicht scheint uns ganz besonders die schon 1845 in Burgdorf gehaltene Predigt über die Bedeutung des Paulus beachtenswert und charakteristisch zu sein. Von dem tiefen Ernst Immer's zeugt der auch sonst höchst interessante Vortrag über „das Gewissen, seine Gesundheit und Krankheit“ (1866).

Das ganze, trefflich ausgestattete und mit einem Bildnis Immers geschmückt Werk, für welches wir dem Verfasser aufrichtigst danken, wird denkenden Theologen, auch solchen, die Immer nicht persönlich kannten, gewiss lieb werden und — der Absicht gemäss, mit welcher dieser einst seine Professur angetreten hat — Vielen helfen, *„mit gutem Gewissen zu denken und zu predigen.“*

Melanchthon-Literatur. *Philipp Melanchthon und sein Anteil an der deutschen Reformation.* Festschrift z. 400jährigen Geburtstag von *Willibald Beyschlag.* Freiburg i. B. Waetzel. Aus kirchenpolitisch hoch angesehener Feder vernehmen wir in sehr angenehm lesbarer, die Resultate der M.-Forschung ausgiebig verwertender Form, „wie hohen Anspruch Luthers Gehülfe darauf hat, auch neben diesem von dem lebenden Geschlecht gekannt und gehört zu werden.“ Es hat Salz in dieser populärwissenschaftlichen Darstellung. kl. 8° 82 S. Fr. 1. 35.

Aus der Schule Melanchthons. Theolog. Disputationen und Promotionen zu Wittenberg. 1546—1560. Von *D. Hausleiter.* Julius Abel, Greifswald. Festschrift der dortigen Universität. Ein Ausschnitt aus M.'s Lehrtätigkeit, welcher in dogmengeschichtlichen Untersuchungen ein Charakteristikum für das theologische Leben in Wittenberg unmittelbar nach Luthers Tod bietet, auf Grund völlig neuen Materials. gr. 8°. VIII und 163 S. mit Personenregister. Fr. 3. 70.

Melanchthon als Schulmann. Rede vor Gymnasiasten gehalten von Prof. *W. Bornemann.* Kretschmann, Magdeburg. Eine unterhaltende und vielseitige Darlegung des Organisators, Methodikers und Pädagogen. 8° 26 S.

Was gibt den heutigen *Universitäten Recht und Pflicht zu einer Melanchthon-Feier?* Akad. Festrede von Prof. *F. Nippold.* Schmid & Franke, Bern. Separat-Abdruck aus der Revue internationale de Théologie. Mit trefflicher Orientirung über die Melanchthon-Literatur im Vorwort. Eröffnet den Blick auf Melanchthon's über die konfessionellen Grenzen hinausragende universelle Bedeutung und vergleicht sie mit Hases und Döllingers Stellung. gr. 8° 26 S. 80 Rp. A. W.

Calvins Beziehungen zu Deutschland. Rede von H. Krummacher. J. Krause, Halle. 2. Aufl. Hält, was der Titel verspricht, und kann auch dem tiefer Grabenden als vielseitige Einführung in diese sehr interessanten Fragen dienen. Melanchthon, Luther, die Unionsbestrebungen etc. erfahren gut orientirende Behandlung. 8°. 40 S. A. W.

Die Bekehrung Johannes Calvins. Lic. A. Lang. A. Deichert, Leipzig. Die erste einer Reihe von Einzeluntersuchungen über die Theologie Calvins, in welchen dieselbe aus persönlichen und besonders auch aus der religiösen und

Digitized by Google

dogmatischen Entwicklung des Protestantismus, also aus zeitgeschichtlichen Gründen gewonnen werden soll. Vorsichtig, mit umfassender und peinlicher Benützung der Quellen, speziell der archivalischen, wie der alten und neuen Bearbeitungen, ruhig, aber scharf kritisirend. Die Untersuchung der Institutio nach Quellen und Charakter wird folgen und mit der „Bekehrung" den 2. Band der Studien zur „Geschichte der Theologie und Kirche" von Bonwetsch und Seeberg bilden. 8°. 57 S. Mk. 1. 35.

A. W.

Bilder aus der evang.-prot. Landeskirche des Grossh. Baden. I. Das Zeitalter Karl Friedrichs als Vorbereitung der Union. Von D. E. Zittel. J. Hörning, Heidelberg. Wohl ist dem Titel noch beigefügt: Ein Büchlein für das evangelische Volk und sollen diese knappen Bilder für jeden aufmerksamen Leser auch ohne höhere Schulbildung verständlich sein. Aber sie halten sich nichtsdestoweniger von allem traktatmässigen Jargon fern, und stehen durchaus auf der Höhe solider historischer Arbeiten, wenn auch der gelehrte Apparat und Stil völlig unterdrückt ist. Solche Bilder täten auch unserer landeskirchlichen Bevölkerung und ihrer Interesse- und Kenntnislosigkeit in kirchlichen Dingen gut. Finslers Zwingli lässt sich — mutatis mutandis — mit diesen Bildern vergleichen, an Gemeinverständlichkeit sogar darüber stellen. — 8°, 50 S. Preis jeden Heftes 20—40 Pf. A. W.

Niklaus Manuel, ein Schauspiel von Hans Brugger. Schmid, Franke & Co. Bern. Was ein gelehrtes Buch nur schwer und nur bei denen vermag, welche aus kühler Wissenschaft lebenswarme Gestalten herauszulesen verstehen, das bewirken diese „dramatischen Bilder": sie malen uns in einer Unmasse kleiner und grosser Züge, von denen eine grosse Zahl völlig authentisch sind, den Helden, Berchtold Haller, Anshelm eine Reihe bekannter Mitglieder des Patriziates, Vertreter der Geistesströmungen in der Stadt etc. vor Augen. Dabei kommen auch der Jetzerhandel, die französischen Pressionen, die „Freihärter" u. a. zur Geltung. Das Ganze will nicht Wissen, sondern Leben bieten und zwar in möglichst getreuer zeitgeschichtlicher Reproduktion. Der Aufbau bringt rasches Fortschreiten der Handlung, die Liebesgeschichte nimmt nicht zu breiten Raum ein; an der psychologischen Motivirung und der streng dramaturgischen Konstruktion liesse sich wohl manches aussetzen. Doch ist das Büchlein nicht bloss ein Lesedrama, sondern dürfte ganz wohl und mit Erfolg aufführbar sein. kl. 8° 136 S. Fr. 2. 50. A. W.

A. Poohhammer, Einführung in die Musik. Frankfurt a./M. Verlag von H. Bechhold. (Ohne Jahreszahl.) 12° cart. Preis 1 Mk.

Dieses 189 Seiten umfassende Büchlein will ein gebildetes Publikum zum bessern Verständnis musikalischer Kunstwerke befähigen, indem es in knapper und doch klarer Form bekannt macht mit dem Hauptsächlichsten aus der Musikgeschichte, der allgemeinen Musik- u. Formenlehre, der Instrumentationskunde etc., wobei auch ein Musiklexikon nicht fehlt. Zahlreiche Notenbeispiele und Abbildungen von Blasinstrumenten erleichtern das Verständnis. Das Büchlein bietet in engem Rahmen wirklich sehr viel und dürfte namentlich musikalischen Laien zur raschen Orientirung und ersten Einführung in die Geheimnisse der Tonkunst gute Dienste leisten. So wird diese kleine Musik-Encyklopädie auch manchen musikfreundlichen Pfarrern nicht unwillkommen sein. Bei der Reichhaltigkeit des Inhalts hätte auch ein Hinweis auf die hervorragendsten Erscheinungen der Musikliteratur Aufnahme finden dürfen. U.

Digitized by Google

XVII. Jahrgang 1900.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

(früher Theologische Zeitschrift aus der Schweiz)

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz*. M. 6. — für's *Ausland*.

Zürich II

Verlag von Aug. Frick

1900.

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Dr. **Bolliger,** Zu Schutz und Trutz	1
J. **Studer,** Psychiatrie und Seelsorge, eine deutsche Streitfrage mit Streiflichtern auf schweizerische Verhältnisse	11 165
Rudolf Schœller, Katholizismus und Ultramontanisumus	31 81
Walter Staub, Religionsgemeinschaft und Individualität	48 165 224
Programm der Teyler'schen Theolog. Gesellschaft zu Haarlem	64
David Strauss, Sprachliche Studien zu den hebräischen Sirachfragmenten	65
D. **G. Linder,** Ev. Joh. Cap. II und III, erklärt nach neuer Leseweise	113
Dr. **Rudolf Peters,** Der ungerechte Haushalter und die Gleichnisfrage	129
H. Schachenmann, Ein christlicher Apologet (F. Bettex)	144
W. Hadorn, Die Inspirirten des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz	184 193
Bücherschau	60 125 192 254

Digitized by Google

Zu Schutz und Trutz.[1])

Von Prof. Dr. *Bolliger* in Basel.

Die Besprechung, welche der Dichter Dr. Widmann meinem unlängst bei Huber in Frauenfeld erschienenen Büchlein *„Der Weg zu Gott“* in Nr. 47 und 48 des „Bund“ hat zuteil werden lassen, erheischt eine Entgegnung.

Durch den Mund eines „schlicht einfältigen Landpfarrers“ höhnt W. zunächst über die *dürren* logischen Kletterstangen meines Gottesbeweises. Ich meine, dürres altes Eichen- oder Eschenholz sei kein schlechter Stoff zu Kletterstangen. Die Kletterstangen des Atheismus sind freilich immer grün und schlecht wie Hollunderholz; ein leichtfertiges Eichhörnchen mag an denselben hinaufklettern; unter dem Gewicht eines Mannes, der nach zureichenden Gründen fragt, brachen sie noch immer zusammen.

Widmanns „einfältiger“ Landpfarrer verwirft den Gottesbeweis; es gebe in der Theologie nur *einen* Weg, nämlich das Opfer des Intellekts und den lebhaften Sprung in den Abgrund des Glaubens. Wie liebreich sich Herr W. der Pfarrer gegen den Theologieprofessor annimmt, der sie zum Denken verleiten und am schlichten Glauben irre machen möchte! Gegen den Schluss (Nr. 48, 4. Spalte) erbarmt sich sein seelsorgerliches Herz nochmals der gefährdeten Pfarrer; der Professor, so hören wir, habe seine pastorale Zuhörerschaft, soweit ihr eigenes praktisches

---

[1]) Dieser Artikel ist seinerzeit gleich nach Erscheinen des Widmann'schen Angriffes geschrieben worden; derselbe hat mir ein paar „Körbe“ von verschiedenen Redaktionen eingetragen. Herr W. hat nicht etwa bloss meine Theologie, er hat das Zentrum der christlichen Lehre, *dass ein allmächtiger Vatergott mit Weisheit und Liebe die Welt regiert,* angegriffen; aber für eine Abwehr haben unsere mehr oder weniger christlichen Redaktionen in ihren Blättern nicht Raum. Nachdem das Manuskript nun hinlänglich in der Schieblade geruht, habe ich es nochmals auf Reisen geschickt. Der Abdruck erfüllt jetzt u. a. den Zweck, auf die zweite Auflage des Büchleins, die trotz Widmann'schen und andern Angriffen rasch nötig geworden ist, aufmerksam zu machen: *„Der Weg zu Gott für unser Geschlecht.* Ein Stück Erfahrungstheologie von Dr. Adolf Bolliger, Prof. der Theologie in Basel. Zweite neubearbeitete Auflage.“ Mit einer Beilage: Der Führer auf dem Weg zu Gott. Frauenfeld, Verlag von J. Huber. 1900. XXIV u. 278 S. kl. 8°.

Digitized by Google

Wirken in Frage komme, auf einen ziemlich gefährlichen Weg hingewiesen. Widmann hat augenscheinlich bis jetzt seinen rechten Beruf verfehlt; mich wundert, dass er noch nicht zum Professor für praktische Theologie oder zum Direktor eines Predigerseminars berufen worden ist. Vielleicht weisen ihn seine Gaben noch höher; in einer päpstlichen Zensurbehörde, die über der Reinerhaltung des schlichten Glaubens wacht, wäre was zu machen.

Doch ernsthaft: Warum ruft W. nach seinem einfältigen Landpfarrer und plädirt für den Todessprung des Glaubens? Wir verstehen vollkommen: So einfältig möchte er alle Theologen haben; wenn sie alle auf Erkenntnis verzichten und mit geschlossenen Augen in den Abgrund des Glaubens springen würden, könnten Widmann und die Kinder seines Geistes laut in die Welt rufen: „Theologie und Kirche sind tot; sie sind fürder nur noch die Sache derer, welche auf das Denken verzichtet, d. i. der Idioten. Für uns, die wir auf der Höhe der Zeit wandeln, zählen sie nicht mehr oder doch nur so, wie das „Gemeine und ewig Gestrige“, das morgen gelten will, weil's heute gegolten hat, für uns noch zählt.“ Diesen so einfachen löblichen Absichten Widmann's kommt denn freilich jeder Theologe, der Erfahrung und Logik nicht den Kindern dieser Welt (vide Bund Nr. 48, 2. Alinea) überlässt, unangenehm in die Quere. Es wäre ja doch eine so schöne klare Situation, wenn Atheisten und Weise Wechselbegriffe wären, ebenso Theisten und Toren! Diesmal bin **ich** der Spielverderber. Ich habe in Frauenfeld dargelegt, dass es nur eine Tatsache gibt, welche die Wirklichkeit eines Gottes beweist. Glücklicherweise ist diese Tatsache so gross und breit, wie das Universum der Erfahrungswelt. Ich habe zu beweisen gesucht, dass die Erfahrungswelt, logisch analysirt, lückenlos in ihrer ganzen Ausdehnung von eines Gottes unendlicher Macht, Weisheit und Güte zeugt, — dass Erfahrung und Denken zum Theismus führen. Dieser Satz implizirt denn freilich *stillschweigend* den andern, dass der Atheismus Sache der Blinden und Tauben und derer, die nicht denken können oder nicht denken wollen, ist; folglich wären auch die zuvor genannten Wechselbegriffe anders zu paaren. Begreiflich, dass solches für Herrn W. nicht erbaulich ist.

Einer von Widmanns Vettern, der freilich ein Namhaftes grösser geraten ist, hat gelegentlich ingrimmig sich ungefähr folgendermassen geäussert: „Wenn wir mit dem Christentum nicht fertig werden, der Protestantismus ist dran schuld“, will sagen, jene Art der Theologie, die sich nicht zum blinden Glauben verurteilen lässt. Das ist seit Jahr und Tag auch Widmanns Schmerz. Gleichwohl bin ich entschlossen, jene Schuld des Protestantismus

Digitized by Google

nach Kräften zu mehren, und andere werden es besser machen. Diese protestantische Theologie ist nicht umzubringen. Hilft Ihnen nichts, Herr Doktor, nicht einmal der Appell an die Pfarrer. Im Gegenteil, diejenigen unter ihnen, welche Denken und Erkennen und Gottesbeweise geringschätzten, werden, nachdem sie Ihre Meinung und Absicht erkannt, sich eines Bessern besinnen. Girren Sie nur weiter nach Ihren schlicht einfältigen Landpfarrern! Es hat keine Gefahr. Eher als Ihren seelsorgerlichen Ratschlägen werden doch die Pfarrer dem Mephistopheles glauben: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab' ich dich schon unbedingt.“ Es hat unter den Pfarrern niemand Lust, des Teufels zu sein.

In der Fortsetzung verspricht nun W. seinen Lesern, dem Theologieprofessor, der unbefugter Weise auf den Turngerüsten der Kinder dieser Welt d. h. der Logik und Wissenschaft klettert, nachzuklettern und ihn herunterzuholen. Auffallend! Es gibt ja nichts Grösseres unter der Sonne wie einen rechten Seelsorger und kaum etwas so Verächtliches wie die Korruption desselben, den Pfaffen. Eine Eigentümlichkeit des letztern ist, dass er den Christen das Denken verbieten und verleiden möchte. Das Auffallende nun ist, dass Herr W. mir und andern Theologen das von den Kindern dieser Welt gepachtete Denken verbieten möchte. Es wird doch nicht etwa jenseits der christlichen Gemeinde ein neues Pfaffentum geben!

Aber immer zu, Herr Redaktor, klettern Sie nur! Dabei sind wir wohl darüber einig, dass man nicht mit dem Maul klettert, sondern mit kräftigen Armen und Beinen. Lasst sehen, wie Sie den geistlichen Fremdling, der das Turngerüst der Kinder dieser Welt benutzt, herunterholen!

1. Das erste, was W. angreift, ist dies, dass ich bei der Diskussion der Leiden *wegen der Kürze der Zeit* die Schmerzen der Menschheit allein besprochen, diejenigen der Tierwelt aber aus dem Spiele gelassen habe. Für die Buchausgabe wenigstens sei die Kürze der Zeit keine Entschuldigung mehr. Herr W. irrt sich. Unsereiner hat sich nicht jenseits von Gut und Böse angesiedelt. Ich trug meine Abhandlung am 6. Sept. 1898 der schweizerischen Predigergesellschaft vor und hatte hernach gar nicht das Recht, in den Verhandlungen etwas anderes drucken zu lassen. So habe ich denn zu dem, was ich schwarz auf weiss nach Frauenfeld getragen, keinen Satz hinzu, ich habe auch keinen davon hinweggetan. Wohlverstanden, die paar Abschnitte, die ich wieder wegen Kürze der Zeit beim Vorlesen wegliess, sind

Digitized by Google

auch zum Abdruck gekommen. (Die 1. Auflage war einfach ein Separatabzug, vermehrt um die Vorrede; anders die sehr erweiterte 2. Aufl.)

Herr W. nennt meine Berufung auf die Kürze der Zeit einen Vorwand zum Auskneifen, damit ich nicht über die lieblose Welteinrichtung, dass ein Tier das andre frisst, Rede stehen müsse. Und ähnlich redet er (Nro. 48, 3. Spalte) von dem, was ich wohlweislich verschweige. Als Seelenkundiger richtet er meines Herzens verborgene Gedanken.

Von einem aber, der das Verborgene richtet, dürfte man verlangen, dass er das sähe, was vor Augen liegt. Diesen Ruhm aber kann ich W. nicht lassen. Er nennt es nämlich eine Tatsache, dass in der ganzen Welt der „übrigen Kreatur" (d. i. der Kreatur abgesehen vom Menschen) nicht ein armseliges Bröschen Liebe und Barmherzigkeit vorhanden ist, sondern nur wilde Begier und Gewalt und Blutvergiessen und Zittern und Angst und Todesnot ohne Vorteil für das gemarterte Geschöpf. Eine Tatsache?! Herr W. hat wohl nie eine säugende Katze gesehen? Nie eine Henne, die ihre Küchlein unter die Flügel versammelte? Nie eine im fetten Grase liegende und ohne Zittern und Angst und Todesnot wiederkäuende Kuh? Nie die tausend Formen des Liebens und Fürsorgens, nie den vielfältigen Ausdruck der Fröhlichkeit und des Behagens, der uns in der Tierwelt entgegentritt? Das Problem des Blutvergiessens und der Todesnot kommt hernach auch, ein *ernstes* Problem. Aber wer nicht erst mit redlichen Augen auf jenen empirischen Veranstaltungen der Liebe und Barmherzigkeit und auf all der Freude der Tierwelt geruht hat, hat kein Recht, eine Auflösung dieses Problems zu verlangen. Wer mit kaltem Blut dies Widmann'sche „nur Angst u. s. w." hinschreibt und das Bröschen Liebe und Barmherzigkeit vermisst, ist nicht geschickt zur Erörterung jener Frage. Er muss erst die wirkliche Erfahrung an sich kommen lassen.

2. Widmann nimmt weiter Anstoss an meiner Bemerkung: „Die Raubtiernaturen prosperiren nicht." Er sagt mir: „Wenn Katzen lesen könnten, wie würden sie den Professor auslachen." Was gibt's da auszulachen? Ich vermute, dass diese klugen lesenden Katzen das Weglachen der schnöden Wirklichkeit den Menschen überlassen würden. Wie stehts? Jeder bessere Sekundarschüler weiss, dass die Raubtiere auf dem Aussterbeetat sind, und dass sie gerade wegen ihrer Raubtiernatur vom Erdboden verschwinden. Das Schicksal unserer Wölfe und Bären wird schnell auch Löwen, Tiger u. s. w. in Afrika und Asien ereilen. Sind denn hier diese Miniaturraubtiere, die um den Preis

Digitized by Google

des Zahmwerdens sich Duldung erkauft, unsere Hauskatzen, eine Instanz? Wer so ficht, will nicht ernst genommen sein.

3. Ich schreibe (S. 32 meines Traktats): „Wenn der letzte bengalische Tiger und die letzte Klapperschlange das Zeitliche gesegnet haben werden, werden die Rinder, Schafe, Tauben noch alle am Leben sein. Es gilt schon in der Tierwelt, dass die Zahmen, Sanftmütigen das Erdreich besitzen werden.“ Darauf Widmann: „Den Teufel werden sie das Erdreich besitzen! Die Schlachtbank besetzen müssen sie, deshalb werden sie aufgespart oder vielmehr gezüchtet. Man pflegt halt Schafkoteletten, nicht Tigerbeafsteaks zu essen.“ Desto schlimmer für die Tiger. Dass man doch Spiegelfechtereien mit ernsten Worten abtun muss! Eben um des Dienstes willen, den sie uns mit Fleisch, Wolle, Milch u. s. w. leisten, werden die Wiederkäuer gehegt und gepflegt; sie dürfen sich mehren und haben ein relativ behagliches Dasein. Aber endlich kommen sie doch auf die Schlachtbank. Gewiss! Aber ist ein genussreicher Tag ein Übel, weil seine Sonne untergeht? Eine Schweizerkuh bekommt ein paar Jahre alles, was das Herz einer wohlsituirten Kuh erfreuen mag; und dann darf sie rasch und ohne Krankheit sterben. Glaubt Herr Widmann, dass wir, wenn wir, Tolstoi gehorsam, das Fleischessen aufgeben würden, die Situation der Wiederkäuer verbessern würden? Die armen alten Pferde aus der Zeit, da Pferdefleisch noch verpönt war, könnten ihn eines Bessern belehren. Jeder Vegetarianer, dem der Tod der Tiere für die Menschen ein Greuel ist, macht tatsächlich an seinem Teil die Lebenslage der Tiere prekärer, ungünstiger. Aber das Schlachten selbst ist doch grausam? Unsere Gesetzgebung und Jud' und Christ sind bekanntlich darauf bedacht, diesem Tod alle Grausamkeit zu nehmen; es besteht zur Zeit keine technische Schwierigkeit mehr, die Tiere z. B. mit irgend einem Gas unempfindlich zu machen und schmerzlos abzutun.

4. Seite 38 schreibe ich; „Dass durch die Krankheiten eine fortwährende Selektion, eine Erwählung der Bessern und eine Verwerfung der Untüchtigern und damit ein Fortschritt der Menschheit erzielt wird, ist handgreiflich.“ Darauf Widmann: „Mit dieser „Handgreiflichkeit“ soll der Herr Professor ans Sterbebett einer jungen, bisher kerngesunden Mutter treten, die infolge einer Schwergeburt ihren drei unerzogenen Kindern und dem soeben von ihr gebornen Säugling wegstirbt.“ Schwergeburten zählen nicht zu den Krankheiten; also hätte ich mich darüber auch nicht zu verantworten. W. ist zu etwas anderem übergesprungen. Folgen wir ihm langmütig auch dahin! Er sagt:

Digitized by Google

„Das Unsinnigste, was in der Natur geschehen kann, ist doch gewiss dies: einem Kinde in dem Augenblicke, in dem es in's Leben gesetzt wird, dasjenige holde, einzige Wesen wegzunehmen, das des Kindes bester, liebendster Hüter, Beschützer, Freund gewesen wäre, — die Mutter.“ Das ist ja die Mutter, wie sie im Buch steht. Aber in den Büchern stehen, wie Herr W. weiss, hie und da kleine Ungenauigkeiten. Man hat Beispiele, dass das „einzige Wesen“ am Leben blieb, aber eine Amme säugte das Kind, ein Kindsmädchen reinigte und pflegte es, eine Köchin kochte ihm, eine Schneiderin kleidete es, eine Gouvernante erzog es, so dass es mich je und je wundert, warum solche Mütter nicht auch noch das Gebären der Kinder den Mägden überlassen, Nur immer hübsch bei der Wirklichkeit, besonders dann, wenn man als Prophet des Realismus gegen einen phantastischen Professor zum Rechten sieht. Zur Sache selbst folgendes: Der Vorwurf der Unsinnigkeit, den W. gegen die Natur schleudert, ist nicht begründet. Man weiss ja doch, dass die Anlage zur Schwergeburt sich vererbt. Lässt nun die Natur eine zum Gebären schlecht disponirte Mutter im Wochenbette sterben, so hindert sie dieselbe, weitere Kinder resp. mit dem Fehler behaftete Mädchen zu gebären. Das ist doch nicht unsinnig; es ist strenge, aber zweckmässige Selektion. — Aber das Sterben der Mutter ist doch schlechthin unsinnig mit Rücksicht auf das schon geborene Kind (resp. die Mehrzahl dieser Kinder), urteilt Widmann. Dass doch ein so aufgeklärter Mensch so wenig im Sinn und Geist der Entwicklungslehre zu beobachten und zu urteilen gelernt hat! Gewiss, wenn jungen Mäuschen oder Kätzchen die Mutter stirbt, gehen sie zu Grunde. Aber wir Menschen sind nun eben durch Gottes Güte über die Lage der Tierheit hinausgelangt *und sollen noch viel weiter gelangen.* Ob W. es sehen will oder nicht, die Mutter ist nun einmal im Bereich der Menschheit nicht mehr das einzige Wesen, an dem alles hängt; und der Geschlechtsverband (die Familie) ist nicht mehr die höchste Form menschlicher Gemeinschaft; es gibt eine höhere und leistungsfähigere, die christliche Gemeinde; diese ist also beschaffen und soll es immer mehr werden, dass das Wegsterben einer Mutter, ja sogar eines Vaters und Ernährers ausgeglichen wird. Die christliche Gemeinde überragt nach Wort und Geist des neuen Testaments die Familie an Bedeutung weit; und soweit die christliche Gemeinde besteht, dürfen sich Väter und Mütter auf's Sterbebett legen, ohne zu sorgen. Dass diese christliche Gemeinde zur Zeit nicht nach Millionen zählt und ein schwächlich dürftig Dasein führt, weiss ich wohl; aber dass sie kommt in Kraft, und dass

Digitized by Google

ihr die Zukunft gehört, weiss ich auch. Und auch jetzt schon zeigt sie sich an manchen Orten wahrhaft lebendig und kräftig: Ich stand jüngst am Sterbebett eines Freundes, der von seinen acht Kindern wegstarb ohne Sorge, voll der Gewissheit, dass es einen himmlischen Vater gibt, der durch sein Organ, die christliche Brudergemeinde, für Witwen und Waisen sorgt; und er hat sich nicht getäuscht. Was in diesem einen und hundert andern Fällen wirklich ist, das muss Wirklichkeit, wohlorganisirte Wirklichkeit werden über die ganze Erde hin. Die christliche Kirche kommt in Kraft und durch ihre Vermittelung das Gottesreich auf Erden.

5. Meine Darlegung (S. 38), dass die Krankheiten zur Erziehung der Menschen dienen, veranlasst Herrn Widmann, aus seinem Konfirmationsheft zu zitiren und mir zu beweisen, dass er mit 15 Jahren so klug war, wie so ein Theologieprofessor jenseits der vierzig. Schade um den frühreifen klugen Jungen! Aber die Erfahrung hat man nun eben reichlich, dass es mit solch klugen Kindern nach dem 15. rasch wieder bergab ging. Würdigen wir dennoch auch noch den Rest dessen, was der viel älter gewordene Widmann gegen uns vorbringt!

Der auf dem Standpunkt des fünfzehnjährigen Konfirmanden Widmann stehende Professor Bolliger schreibt (Traktat S. 39): „Der Liebeszweck Gottes ist, jeden Einzelnen nach Möglichkeit zu einem verständigen, redlich wollenden und wahrhaft sozialen Menschen zu erziehen, und die Leiden sind das Mittel dazu. Hunger und Pestilenz sind ein Teil der Heilsoffenbarung." Darauf Widmann: „Wie viele Menschen durch Leiden auf den Weg des Verbrechens geraten, wird nicht in Anschlag gebracht." Ich antworte: Entweder ist das Leiden die wirkliche (determinirende) Ursache eines sog. Verbrechens, z. B. Diebstahls. Dann ist es nicht Verbrechen. Denn niemand ist verpflichtet über Vermögen (nemo ultra posse obligatur). Oder aber es liegt ein wirkliches Verbrechen vor; dann lag es im Bereich der Möglichkeit, es nicht zu tun; sonst hätten wir gar keinen Anlass von einem Verbrechen zu reden. Es kam also zu Stande durch den *Willen*, und das Leiden war nur das Material, an dem der schlechte Wille zu Fall kam. So oder so also: Entweder haben's die Leiden getan; dann ist's nicht Verbrechen. Oder es ist Verbrechen; dann hat's der Wille getan und nicht das Leiden. Wenn W. an die Wirklichkeit des Willens nicht glaubt, so rede er auch nicht von Verbrechen. Glaubt er aber an Verbrechen, so schreibe er sie dem Willen auf's Konto und nicht dem Leiden.

Digitized by Google

6. Widmann hält mir weiter entgegen: „Und nun idiotisch geborne Kinder, die besser gar nicht geboren wären, die ärmer sind als das armseligste Tier, unfähig, zu einem Funken geistigen Lebens sich zu entwickeln, . . . andern Menschen ein Grauen, dabei selbst noch von Pein gefoltert u. s. w.“ Besser nicht geboren? Aber es gibt doch Augenblicke, in denen uns die Idioten ein kleineres Skandalon sind als gewisse „grosse Geister“, die Gott in seinem Zorn geschaffen zu haben scheint. — Besser nicht geboren? Was weiss Herr W. davon? Ist es ausgeschlossen, dass ihr dermaliges Idiotenleben einen Nutzen bringt für eine folgende Entwickelungsphase? Ich habe nämlich nie behauptet, dass alle Skandale sich in Harmonie auflösen lassen, wenn man unser irdisches Leben für das Ganze nimmt; im Gegenteil, ich habe es bestritten. Alles drängt zu der Einsicht, dass unser irdisches Leben nur ein Fragment ist. Was nun, sofern das irdische Leben das Ganze wäre, schlechthin skandalös bliebe, kann sehr wohl zwecklich sein, wenn es nur ein Fragment ist. — Aber die Idioten sind ja für andere Menschen ein Gegenstand des Grauens. Ja, wenn die Gemütsverfassung dieser andern Menschen durchaus tierisch geblieben wäre; dann würden sie auch verfahren wie die Tiere, welche defekte Junge töten. Ich habe gesehen, dass Idioten Gegenstand herzlicher Fürsorge und Liebe waren. A. Daudet, wenn ich nicht irre, hat irgendwo das gegen einen Idioten erst recht überquellende Mutterherz beschrieben. Und Ottilie Wildermuth hat in einer ihrer Erzählungen beschrieben, wie ein Idiot eine ganze Familie erzieht, alle Geschwister aus egoistischer Roheit heraus zu aufmerksamer tätiger Liebe führt. —

Im übrigen wäre nun der Weg, das Ärgernis des Idiotismus zu beseitigen, etwa folgender: Herr W. müsste erst mit andächtiger Seele betrachten und erkennen, dass die Natur in der Regel nicht Idioten hervorbringt, dass der Herr des Lebens im Menschen ein wunderbares Licht geistigen Lebens aufblitzen lässt. Und es ist der Andacht und Anbetung wahrlich wert, wenn wir erwägen, dass eine resp. zwei Zellen genügen, um die Qualitäten der Eltern auf die Kinder zu übertragen und das Wunder des Geistes nach der Ähnlichkeit des elterlichen in den Erzeugten aufleuchten zu lassen. Ist das Licht erkannt und anerkannt, dann mag man auch vom Schatten reden. Hat Herr W. erst das Wunder des normalen Lebens mit liebender Seele betrachtet, so gehe er zu einem verständigen Arzt und lasse sich all die Faktoren nennen, an denen die Erzeugung idiotischer Kinder hängt; er lasse sich belehren, dass unter allen nicht ein einziger ist, der unvermeidlich wäre und in Ewigkeit bleiben müsste,

Digitized by Google

dass also für die Menschheit die Möglichkeit besteht, des Idiotismus nach und nach ledig zu werden. Ich habe nie gelehrt, dass das Heil auf irgend einem Punkt von heut auf morgen in volle Erscheinung tritt. Gott ist ein Gott der Zeit und nur im Lauf der Zeit kommt sein Heilsrat zur Vollendung. Auf Flügeln der Zeit schwebt Gottes Machtwort; eine allmählige Entwickelung bringt Erlösung. Wessen Auge starr auf die Gegenwart geheftet ist, sieht keine Lösung. Das ist *sein* Fehler.

7. Nicht anders stehts mit der sozialen Frage resp. der sozialen Not. Ich nenne in meinem Traktat den Bruderbund der Menschen oder die rechtverstandene christliche Kirche als Heilmittel. Herr W. nennt's einen Hohn gegenüber Millionen, die einer ehernen Naturnotwendigkeit der Verhältnisse erliegen; die anempfohlene Verbrüderung könne sie nicht befreien, *wie ein Blick in die Gegenwart genügend lehre.* Verehrter Herr Doktor, Sie sollen eben nicht in die Gegenwart **allein** blicken; an der Gegenwart kleben, heisst unphilosophisch sein. Ich wiederhole auch hier: Gott ist ein Gott der Zeit und Ewigkeit. Die soziale Not wäre ein mit der Liebe Gottes unverträgliches Ärgernis, wenn im Bereich des Wirklichen kein Mittel zu deren Beseitigung sich zeigte. Aber das ist nicht der Fall. Die Mittel sind da; *wir müssen sie nur in Aktion setzen.* Dass die Menschheit die Erde und all ihre Kräfte sich untertan mache, ist das erste. Dann aber gilt es, dass der Bruderbund oder die christliche Kirche wirklich werde; soweit diese wirklich wird, führt sie eine solche Distribution von Lasten und Gütern herbei, dass keines ihrer Glieder in Reichtum und Untätigkeit, keines in Armut und Mühe verdirbt. Kurz, Herr Doktor, wir Christen sehen überall Licht und haben trotz aller dermaligen Not nicht den geringsten Anlass zum Pessimismus. Wir sehen, dass das Reich Gottes (das Heil) auf so und so viel Punkten schon in Erscheinung getreten ist; wir sehen die Mittel seines stetigen Wachstums; ja wir fühlen uns als Gottes Mitarbeiter. Die Brust vom Hochgefühl dieser Mitarbeit geschwellt, tragen wir fröhlich und unverzagt die oft grosse Last der Gegenwart. Die Erlösung der Menschheit kommt, und der grosse Gott würdigt uns, mitarbeiten zu dürfen. Wer könnte da murren und klagen!

8. Das letzte Argument, das W. gegen mich ausspielt, ist dies, dass auch die bravsten arbeitswilligsten Menschen oft durch Krankheit mitten in ihrem besten edelsten Streben gebrochen werden. Und wenn ich selbst zu diesen Gebrochenen gehörte, so wäre das doch für mich kein Anlass, an Gottes Liebe zu zweifeln. Denn entweder kommt das Brechen daher, dass ich

Digitized by Google

das empfangene Kraftkapital früher unklug verwaltet; dann verstösst es kaum gegen die Liebe Gottes, wenn er mich ernten lässt, was ich gesät. Oder die Kraft bricht infolge der sozialen Not; dann liegt ein Stück des sozialen Problems vor, das ich anderwärts in richtige Beleuchtung zu rücken gesucht habe. In beiden Fällen ist's kein Argument gegen die Liebe Gottes, *um so weniger, da dies Leben nicht das Ganze ist.* vgl. Röm. 8, 18.

So habe ich denn bei Widmann nichts, auch gar nichts gefunden, was als wissenschaftlicher Einwand gelten könnte.

Aber nachdem er meine Wissenschaft gerichtet, setzt er sich schliesslich auch noch über meine Moralität zu Gericht:

Seite 41 meiner Abhandlung liegt die Scenerie eines Gerichtshandels vor. Da habe ich mir wesentlich aus Gründen kräftiger rhetorischer Diktion erlaubt, Gottes Antwort auf die Klagen der „Enterbten" in direkter Rede zu geben. Widmann höhnt: „So ein Professor der Theologie besinnt sich nicht so lange wie der edle Saladin im „Nathan" an Gottes Statt als weiser Richter zu sprechen." Dafür ist Saladin ein Muselmann, und ich bin ein Christ. Wir Christen bleiben dabei, dass der Sohn den Vater erkennt und des Vaters Gedanken zu offenbaren weiss; wir bleiben auch dabei, dass alle, die des erstgebornen Sohnes Brüder geworden sind, ebenso in das Vaterherz blicken und in stammelnden Menschenworten Gottes Gedanken auszusprechen wissen. Davon lassen wir uns bis auf weiteres nichts abdingen.

Widmann behauptet endlich, dass ich in etwas hochmütigem Ton zu den Pfarrern geredet habe. Ich fürchte, nein, ich hoffe, dass sich W. auch auf Musik schlecht versteht. Zwar freut es mich, dass er wenigstens darin ein Christ ist, dass Demut bei ihm etwas gilt; nur muss ich bitten, dass das Wesen der Demut nicht missverstanden werde. Demut ist nicht Beugung vor Menschen und vor herrschenden Geistesströmungen: es ist Beugung vor Gott, vor Gott *allein.* Und wir wollen es mit Luther halten, dessen Ideal es war, demütig zu sein vor Gott, um stolz sein zu können vor Menschen.

W. hat mir nicht gesagt, worin er den hochmütigen Ton gehört. So hoffe ich, dass er unrichtig gehört. Nicht Hochmut, wohl aber ein hoher Mut, ein froher Mut spricht aus meinem Frauenfelder Vortrag und erfüllt stetsfort meine Seele. Warum? Weil mich Gott u. a. aus drei grossen Nöten errettet hat.

Erste Not: Die Bibelkritik und in ihrem Gefolge das Zusammenbrechen des Schriftdogma's. Ich bin erlöst. Was liegt daran, dass die Bibel an allerlei Menschlichkeit partizipirt, seit ich hinter der Schrift in die wahre und letzte Urkunde unseres

Digitized by Google

grossen Gottes blicken, aus der Urkunde der Erfahrungswelt sein Wesen erkennen kann?

Zweite Not: Der Kantianismus nnd seine Predigt, dass es unmöglich ist, den transcendenten Gott zu erkennen. Ich bin erlöst. Was liegt mir am transcendenten Gott und an der Erkenntnis desselben, seit ich Gott um und um in der Erfahrung inne werde, seit ich in der Fülle des Wirklichen seine Macht, Weisheit und Güte verspüre.

Dritte Not: Der Darwinismus und seine Predigt, dass ein liebloser Kampf ums Dasein in der Natur herrscht. Ich bin erlöst. Nicht zwar der Darwinismus, wohl aber die Entwicklungslehre ist mir zum grössten Loblied des Allmächtigen geworden. Ich habe erkannt, dass in dem sog. Kampf um's Dasein Gottes Weisheit und Güte zur Erscheinung kommt.

Drum habe ich einen hohen Mut, einen frohen Mut und möchte alle meine lieben Kollegen, insonderheit die Pfarrer, damit anstecken. Drum blase ich kräftig ins Horn und schmettre es ins Land hinein — *mein Zeugnis vom lebendigen Gott.*

Psychiatrie und Seelsorge,

eine deutsche Streitfrage mit Streiflichtern auf schweizerische Verhältnisse.

Von *J. Studer*, Spital-Pfarrer in Zürich.

I.

Während schon bei Hippokrates die Irrenheilkunde mit dem gesamten Inhalt der Medizin unlösbar verbunden erscheint und dann zugleich mit ihr sich erweitert und vertieft, kehrte sie mit dem Anbruch der christlichen Aera zum Ausgang der gesamten Arzneikunde, der Theologie, zurück. Die Behandlung der Geisteskranken wurde eine Domäne der Kirche. Unschwer erklärt sich das aus den Anschauungen der alten christlichen Kirche über die menschliche Seele und deren Wert und aus dem das ganze Mittelalter hindurch bis in die neuere Zeit herrschenden Glauben an Geister und Dämonen. Es erschien geradezu als Sünde, die unsterbliche Seele gleich dem Körper natürlichen Einflüssen unterworfen zu glauben; dagegen war es so gut wie allgemein anerkannt, dass sie von übernatürlichen Mächten beherrscht und

Digitized by Google

gleichsam in Besitz (obsedere) genommen werden kann. Zu den traurigsten Erscheinungen in der Geschichte der Irren gehören die religiösen Vorurteile, wie sie sich besonders in den Hexenprozessen manifestirt haben. Ja der Glaube an die Einwirkung böser Geister verdrängte bis in die neueste Zeit die bessere Einsicht und damit eine sachgemässe und humane Behandlung der Kranken.

Welche Beruhigungsmittel hatte die alte Zeit bei ihren völlig verkehrten und meist sehr lieblosen Ansichten über den Irrsinn? Sie glichen auf das Haar den Folterinstrumenten des finstern Mittelalters. Da wurden z. B. angewendet das *Drehbrett*, an dem der Kranke bei Tobsuchtsanfällen, die Füsse nach dem Mittelpunkt gerichtet, befestigt und fünfzigmal in der Minute herumgedreht wurde; das *Streichen* mit Nesseln oder glühenden Eisen; der *„beruhigende Sack"*, in welchen die Armen eingenäht wurden; der *englische Sarg*, in dem der Kranke regungslos stand oder lag; die *Authenrieth'sche Maske*, eine „sinnreiche Vorrichtung zur Verhinderung des Schreiens"; die Zwangsjacke, auch *englischer Kittel* genannt, etc.

Jetzt blickt die Geschichte auf die moderne Irrenpflege als auf eine der schönsten Errungenschaften zurück. Zwei Mächte verbanden sich dazu: Wissenschaft und Staat. Aus der ärztlich-wissenschaftlichen Auffassung, dass Geistesstörung körperliche Erkrankung des Gehirns sei und darum in erster Linie ärztliche Behandlung erfordere, ging die freie Behandlung der Kranken in geschlossenen Anstalten, in landwirtschaftlichen Kolonien, in Familienpflege im Anschluss an Anstalten und in offenen einzelnen Häusern hervor. Die theologisch-moralische oder gar einseitig spiritualistische Auffassung hat hier zunächst kein Recht mitzusprechen; denn auch die besten christlich-humanen Absichten führen zu Fehlgriffen und Härten, wenn sie nicht von wissenschaftlicher Untersuchung geleitet werden.

Darum muss man staunen, dass es heutzutage noch ernsthafte Männer geben kann, ja akademisch gebildete, evangelische Geistliche, welche die Behandlung der Seelenstörungen und den massgebenden Einfluss in der Irrenpflege als ein Monopol der Kirche in Anspruch nehmen wollen. Die Irrenfürsorge in Deutschland ist auf einmal in den letzten Jahren die Zielscheibe des Angriffes von Leuten geworden, welche die angebliche Verderbnis unserer Zeit auch in gewissen, ganz übertriebenen und falsch dargestellten Vorkommnissen in der Unterbringung von Geisteskranken wieder zu erkennen meinten, und glaubten, einen Kampf

Digitized by Google

gegen die wissenschaftliche Psychiatrie eröffnen zu müssen. Einseitige orthodoxe Geistliche unterstützten eifrig diese Bestrebungen, säeten Misstrauen und stifteten Zwiespalt zwischen der Irrenpflege und der Kirche.

Am 16. März 1892 und am 10. März 1893 hatten die Herren *Stöcker* und *v. Zastrow* im preussischen Abgeordnetenhause Klage erhoben über Irrtum, Willkür und böse Absicht in der Irrsinnerklärung und darum Reform des Irrenwesens verlangt. Am 9. Juli 1892 war in der „Kreuzzeitung“ ein Aufruf zu einer Reform der Irrengesetzgebung erschienen, worin geklagt wurde: „Es ist gebräuchlich unter Irrenärzten, keinen für geisteskrank Erklärten für gesund zu bezeichnen, der nicht ausdrücklich anerkennt, dass er geisteskrank gewesen, ist und somit die völlige Indemnität für das Vergangene zur Prämie für den günstigen Ausfall des Gutachtens zu erheben.“ Dieses Vorurteil könne nur dann zerstört werden, wenn nicht grössere Milderung der Aufnahmsbedingungen, wohl aber grösstmögliche Öffentlichkeit bei der Aufnahme angewendet würde. Das aber bedinge Mitwirkung einer Kommission unabhängiger Männer, bestehend nicht nur aus Ärzten und Juristen, sondern aus Männern, welche nicht nach blosser Fachkenntnis urteilen, sondern allein auf den Augenschein sehen. Massgebend soll sein nicht der medizinische Begriff von Geisteskrankheit, sondern die erwiesene Hülfslosigkeit und Gefährlickheit des Aufzunehmenden. Es sei keineswegs bewiesen, dass die sogen. Minderwärtigkeiten und Degenerationszustände, wie moralisches Irresein, Quärulantenwahnsinn u. s. w. auf Gehirn- und Nervenkrankheiten beruhen. Zum Schlusse konnte sich der Antisemit Stöcker nicht enthalten, hervorzuheben, dass fast sämtliche Privat-Irrenanstalten Deutschlands sich in jüdischen Spekulationshänden befänden.

Damit war denn der Stein glücklich ins Rollen gebracht, die Streitfahne entrollt, und es entwickelte sich nun die bedauerliche Tatsache, dass die beiden zur Bekämpfung der schweren „Nervenschäden unserer Zeit“ gleichmässig berufenen Stände der Ärzte und der Geistlichen zum Teil in den schärfsten Widerspruch zu einander traten und in Fachkonferenzen, sowie in öffentlichen Versammlungen, in psychiatrischen und theologischen Zeitschriften, ja selbst in politischen Zeitungen diesen Gegensatz zur heftigsten Aussprache brachten, wobei es an mancherlei Übertreibungen, schiefen Auffassungen, grellen Missverständnissen, ja argen Verläumdungen nicht fehlte.

Verfolgen wir nun die verschiedenen Hauptschlachten und die wichtigern Einzelkämpfe.

Digitized by Google

Zunächst antwortete am 10. März 1893 die preussische Regierung, dass sie nicht in der Lage sei, eine andere Garantie zu bieten, als das Gutachten eines ärztlichen Beamten, wohl aber die Einführung einer Besuchskommission befürworte, die aus einem Psychiater, einem höhern Verwaltungsbeamten und sonst geeigneten Elementen bestehen solle.

Allein der Streit war im Stillen schon früher vorbereitet und zugerüstet worden durch die 1889 geschehene Gründung des Verbandes der Seelsorger an Irrenanstalten. Konferenzen dieses Verbandes waren schon 1889, 1890 und 1891 gehalten worden. An der letztern in Frankfurt liess sich sogar der preussische Oberkirchenrat durch einen Konsistorialrat vertreten, der erklärte, dass jene Behörde den Bestrebungen des Verbandes sehr sympathisch gegenüberstehe. Ähnlich äusserte sich auch das bayerische Oberkonsistorium.

Allein diesen Behörden waren die ersten Konferenzberichte ganz unbekannt geblieben, und noch viel weniger wussten sie, dass Männer dabei den Ton angaben, wie die Herren Pastoren *v. Bodelschwingh* am westfälischen Diakonissen- und Diakonenhause zu Bethel bei Bielefeld, *Hafner* in Elberfeld, *Knodt* in Münster und *Fliedner* in Kaiserswerth. Auf diesen Konferenzen, die von Bielefeld aus inspirirt wurden, trat das deutliche Bestreben hervor, den geistlichen Einfluss an den Irrenanstalten zu verstärken, wogegen das Praktische der eigentlichen Seelsorge ganz in den Hintergrund gestellt wurde. Daneben suchte man die Schöpfung einer neuen geistlichen Psychiatrie herbeizuführen, wobei sich völliger Mangel an wissenschaftlicher Ausrüstung mit unverfrorener Kühnheit des Unternehmens getreulich die Hand boten.

Schon auf der ersten Konferenz hatte *v. Bodelschwingh* in ächt germanischer Gründlichkeit und Liebhaberei zu langatmigen Thesen und bandwurmartigen Resolutionen u. a. folgende Theorien zum besten gegeben:

8. These: Der Leib, von der Seele verlassen, zerfällt der Verwesung, die Seele, vom Geiste verlassen, in geistigen Tod und zieht den Leib mit ins Verderben hinein. Doch ist ein vom h. Geiste Verlassener noch nicht einfach geistlos. Seele und Leib wird dann ein Tummelplatz anderer Geister, wie ja die Schrift vom eigenen Geiste, vom Irrengeiste, vom Welt- und Zeitgeiste und von bösen Geistern redet.

15. These: Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass je weniger der leibliche Arzt seine medizinischen Mittel bei den Gemütskranken anwendet, desto besser es ist. Dieselben wirken

Digitized by Google

in den meisten Fällen nur schädigend auf Leib und Seele. — Die Behandlung der Seele ist die Hauptsache und sollte nicht in erster Linie oder gar allein dem Arzte zustehen.

v. Bodelschwingh führte diese Ansichten noch weiter aus. Die Geisteskranken seien für die Geistlichen; dem Arzte gehöre nur der kranke Körper. Es bedürfe zur Irrenbehandlung keineswegs eigentlicher medizinischer Kenntnisse. Die letzte Ursache aller Anomalie sei ja die dämonische Welt im weitesten Umfange. Der Geisteskranke sei dämonisch krank geworden. Sünde und Besessenheit erscheinen als Ursachen der Geisteskrankheit. Insbesondere sei die Epilepsie, wenn auch nicht in allen Fällen, auf eine direkte Einwirkung des Satans zurückzuführen. Darum müssten diese Kranken in die rechte Gebetsstimmung gebracht und auch mit Zaubermitteln behandelt werden. „Das bekannte Mittel der *Elsternasche* habe eine nicht zu verkennende Wirkung, ganz besonders, so lange dasselbe von dem alten Pastor Roller versandt wurde, dessen Persönlichkeit so gewaltig auf die Gemüter gewirkt. Ähnlich ist es mit dem von Riedesel'schen Mittel, dem *Eselsblut*, das in der Hand bestimmter Familien, von denen es ausgesandt wird, offenbar sehr vielen Kranken Hülfe gebracht hat."

Und geschöpft wird diese sonderbare „Wissenschaft" des ablaufenden 19. Jahrhunderts sogar aus der Bibel. An Christi anthropologische und psychologische Vorstellungen sei man gebunden, als ob seine Person als Autorität für ein wüstes Gedankengebilde gelten könnte und als ob die Bibel nicht das Buch religiöser Wahrheiten, sondern ein Lehrbuch für Medizin, Anthropologie und Psychologie wäre. Mit dem gleichen Rechte könnte man sie ja auch für das allein richtige Kochbuch ausgeben und fordern, dass jeder Kuchen nach dem bekannten Rezepte Abrahams (Gen. 18, 6) gebacken werden müsse. Das sind Ideenverwirrungen à la Ballhorn. Das ist nicht mehr Religiosität, sondern Blasphemie. Und nach dieser unglaublichen Lehrmethode wird das Pflegepersonal in Bielefeld und anderswo ausgebildet, als ob Krankenpfleger Pfarrer und diese Ärzte wären!

Noch krasser, wenn auch scheinbar unter philosophischer Flagge, trat Pastor *Hafner* in Elberfeld auf. In der Geisteskrankheit handle es sich wesentlich um das *Dämonische.* Es seien drei Sphären von Lebensäusserungen im Menschen zu unterscheiden:

1. *Leibliches* Leben, sich vollziehend in den Funktionen des Wahrnehmens, Empfindens, Bewegens.

Digitized by Google

2. *Seelisches* Leben, sich vollziehend in den Funktionen des Vorstellens, Fühlens, Denkens.

3. *Geistiges* Leben oder die Persönlichkeit des Menschen, wesentlich als *Wille.*

Diese drei Lebenskreise seien nun der Störung unterworfen. Dem Organismus der normalen Welt gegenüber sei ein solcher des Bösen vorhanden, d. h. eine Summe negativer, das positive Leben störender Potenzen. Auch diese negative Welt habe leibliches, seelisches und geistiges Leben; ihre Berührung mit dem leiblich Bösen bringe leibliche Krankheit, mit dem seelisch Bösen Seelenstörung (Psychose), mit dem geistig oder persönlich Bösen Sünde. Die Summe der seelisch-bösen Potenzen sei die dämonische Welt. Die Dämonischen des neuen Testamentes waren psychische Kranke; Judas dagegen war geistig, d. h. im Willen krank. Die seelische Störung habe mit dem Willen des Menschen, mit Sünde und Schuld so viel zu thun, als jede leibliche Erkrankung auch. Die Störung des leiblichen Lebens gehöre dem Arzte, die des seelischen dem Psychiater, die des geistigen dem Seelsorger. „Ob der Kranke wieder gesund wird oder nicht, ob er stirbt oder am Leben bleibt, ist mir als Seelsorger einerlei!“ erklärte Hafner ruhig in der Meinung, er habe das alles aus der Bibel entnommen und wird darin von Pastor *Knodt* in Münster sekundirt.

Diese dunkeln Lehren der Gleichstellung des Psychischen mit dem Dämonischen, des Pneumatischen mit dem Satanischen fanden auf der Konferenz, wie auch 1892 auf derjenigen zu Nürnberg nicht nur keine Abweisung, sondern anscheinend die Anerkennung der grossen Mehrheit. Gleichwohl behauptete nachher *Hafner,* es habe nie eine Abstimmung über ein Referat oder über Thesen stattgefunden, es sei also keine gemeinsame Anschauung oder Tendenz vorhanden gewesen; auch unterscheide sich seine Psychologie in einigen Punkten von der Bodelschwingh'schen.

Die Berichte über die drei Irrenseelsorger-Konferenzen von 1889, 1890 und 1891 weckten doch auf Seiten einsichtsvoller Theologen einigen Widerspruch. Pfarrer *Werner*[1]) anerkannte unumwunden den ärztlichen Standpunkt und vertrat über den Dämonenglauben eine Ansicht, die der biblischen Geschichte gerecht wurde, ohne der Wissenschaft zu nahe zu treten. „Die religiösen Wahnsinnigen sollen wesentlich in gleicher Weise ärztlich behandelt werden, wie die andern Kranken auch; der Arzt arbeitet eben an der Hebung des Gehirnleidens“. Auch der Theo-

[1]) Zeitfragen des christlichen Volkslebens 1890, S. 4.

Digitized by Google

loge *Pieper*[1]) legte frei und gründlich die Unhaltbarkeit des Dämonenglaubens dar. Ebenso lehnte sich Pfarrer *Achtnich*,[2]) Seelsorger an der badischen Irrenanstalt Illenau, entschieden gegen Pastor Hafner und Consorten auf und wehrte sich energisch für das Zusammenwirken von Aerzten und Geistlichen.

Die Frage war in das Stadium einer aktuellen Angelegenheit von dem höchsten öffentlichen Interesse geraten. Die Gefahr lag nahe, dass die Pastoren durch Erweckung des Misstrauens gegen die ärztliche Irrenpflege zunächst Anstalten für unheilbare Geisteskranke unter ihre eigene Leitung nehmen und hernach zur Erlangung der Führung von Heilanstalten *„aufsteigen"* wollten. Diese Möglichkeit war nicht mehr bloss eine Frage der Theorie, sondern schien bereits Wirklichkeit geworden zu sein. Schon waren ja „aus Billigkeitsgründen" 800 unheilbare Pfleglinge in der Rheinprovinz an die katholischen Ordensanstalten abgegeben worden. Es gab bereits übereifrige Geistliche, die offen das ganze Gebiet der Irrenpflege für sich zu gewinnen suchten. Darum wurde scharfe Abwehr zur Pflicht aller Derjenigen, deren Aufgabe die Ausführung und Überwachung der öffentlichen Krankenfürsorge war und denen besonders die Irrenfürsorge am Herzen lag.

Hätten die Irrenseelsorger an ihren Jahreskonferenzen sich darauf beschränkt, die Frage ihres schweren, aber hohen Berufes innerhalb derjenigen Grenzen zu behandeln, die ihnen nach der Natur der Dinge gezogen sind, so hätte man ihnen den besten Erfolg gewünscht. Allerdings waren gegründete Zweifel erlaubt, ob es möglich sei, einer Vereinigung, die auf einem so beschränkten Gebiete ohne eigentliche Fachkenntnis arbeitet, auf die Dauer hinreichenden und lohnenden Stoff zuzuweisen. Und bloss um etwaige Hindernisse in der Vertretung der Seelsorge an Irrenanstalten zu beseitigen, bedurfte es schwerlich der Einberufung von jährlichen Konferenzen. Allein die Pastoren hatten weniger im Sinne, sich über praktische Fragen ihres Berufes gegenseitig aufzuklären und zu verständigen, als vielmehr einen prinzipiellen Angriff auf die bestehende wissenschaftliche Irrenheilkunde zu machen.

Darum wurde es zur ernsten Pflicht gegenüber der Öffentlichkeit, die dubiose Bedeutung und verhängnisvolle Tragweite dieser Konferenzen vor aller Welt zu kennzeichnen. Und das geschah am 25.—26. Mai 1893 zu Frankfurt a./M., wo der Verein

---

[1]) Theol. Arbeiten aus dem rhein. evang. Predigerverein.
[2]) Christliche Welt.

Digitized by Google

der deutschen Irrenärzte in seiner Jahresversammlung einmütig und scharf eine kompetente Gegenerklärung erliess.

In seinem Referate über *„Psychiatrie und Seelsorge“* stellte da Medizinalrath Dr. *Siemens,* Direktor in Lauenburg, folgende Grundsätze auf: Die Psychiatrie, obschon früher mit der Theologie verquickt, ist heute zwar eine rein medizinische Wissenschaft geworden, steht aber dem religiösen Gebiete durchaus nicht feindlich gegenüber. Dass die Geisteskranken der Seelsorge nicht entbehren dürfen, wird von keinem vernünftigen und anständigen Irrenarzte bestritten. Die Zusprüche der Religion durch einen erfahrenen Geistlichen ist sogar eine unschätzbare Beihülfe für den Arzt. Weil aber bei vielen Geisteskranken die religiösen Empfindungen in krankhafter Weise überreizt sind, ist da grösste Vorsicht geboten und nur im Einverständnis mit dem Arzte, der eben an der Hebung des Gehirnleidens arbeitet, zu pastoriren. Das wird auch von einzelnen einsichtigen Geistlichen bereitwillig anerkannt; nur die Leiter des „Verbandes deutscher evangelischer Irrenseelsorger“ denken da anders.

Was haben diese Geistlichen in ihren Berichten veröffentlicht?

1. Es sei zu erstreben, den Ärzten die Leitung der Irrenpflege ganz aus den Händen zu nehmen. Denn Geisteskrankheit sei vor allem die Folge der Sünde. Da nun Vergebung der Sünden nur durch Vermittlung der Kirche erlangt werden könne, müsse diese letztere die Irrenpflege in die Hand nehmen. Freilich könnte der Arzt bei der Heilung ganz gute Hülfe leisten, aber je weniger er seine Mittel anwende, desto besser für die Kranken. Jedenfalls gehe ihn nur der Leib an. Die Kirche habe da ihre Aufgabe zu spät erkannt; das müsse wieder gut gemacht werden durch Erweiterung ihrer Macht. So die Herren v. Bodelschwingh, Hafner, Knodt.

2. Die ganze Psychiatrie solle aber nicht bloss christlich, sondern auch *konfessionell* werden. Die innere Mission arbeite mit Macht an Anstalten für Geisteskranke, besonders für Epileptische. Was man in den Rheinlanden für die katholischen Geisteskranken tue, das wünsche die evangelische Orthodoxie auch für sich. Die Rheinprovinz habe bereits mit 134 Ordensanstalten Kontrakte geschlossen.

v. Bodelschwingh in seinem *„geistlichen Ratgeber für Epileptische“* schimpfe weidlich über die Ärzte; unter den evangelischen Pfarrern sei weit und breit Kurpfuscherei eingerissen, worunter natürlich vor allem die Kranken zu leiden haben.

Digitized by Google

Das alles, schloss Siemens sein Referat, seien ernste Anzeichen dafür, dass die Irrenpflege um Jahrhunderte zurückgeschoben, fromme Phrase und Aberglauben wieder kommen sollen. Darum sei es Pflicht, die Staatsbehörden auf die Gefahren aufmerksam zu machen, welche den Irren von Seite des theologischen Unverstandes drohen; und darum sei das Verlangen nach staatlicher Überwachung auch der Privatanstalten nichts als billig.

Das Korreferat hatte Dr. *Zinn* in Eberswalde-Berlin, der frühere Direktor der St. Gallischen Anstalt St. Pirminsberg, übernommen. Schonungslos geisselte er die Entstehungsgeschichte des Verbandes der Irrenseelsorger. Die evangelische Kirche habe mit den Bestrebungen v. Bodelschwingh's und seiner Gesinnungsgenossen, gegen die auf der Konferenz ein Einziger, Pfarrer Kaiser in Frankfurt, aufzutreten gewagt habe, nichts zu thun. Es sei aber Pflicht der Ärzte, die fanatischen Angriffe der Gegner abzuweisen. *„Wir achten und ehren jede religiöse Überzeugung, jeden kirchlichen Standpunkt, diskutiren auch nicht über den Glauben an ein Besessensein; aber dagegen protestiren wir, dass der Geisteskranke als ein dämonisch Kranker, als ein Besessener behandelt werde.“* Das könne und dürfe ein christlicher Staat nicht dulden. Die Wissenschaft behandle die Geisteskranken als unglückliche Kranke. Schon am 21. November 1891 habe der preussische Oberkirchenrat darauf hingewiesen, dass die Schwierigkeiten in dem beiderseitigen Verhältnis zwischen Ärzten und Geistlichen nur durch gegenseitige Rücksicht und Unterordnung unter die ärztlichen Vorschriften überwunden werden können. Wenn die betreffenden Geistlichen sich auf Männer, wie die Psychiater Jakobi, Roller, Griesinger etc. berufen, so sei das einfach eine Fälschung der Geschichte der Psychiatrie. Das Vorgehen jener Pastoren habe bereits das Vertrauen zu den bestehenden Staatsanstalten erschüttert, und es müsse bezweifelt werden, ob die Pastorenanstalten wirklich „geeignete“ Anstalten seien.

Aus der ärztlichen Diskussion über diese beiden Referate resultirte eine in 9 Thesen gefasste, einmütig angenommene Erklärung gegen die Geistlichen, speziell gegen die drei Pastoren v. Bodelschwingh, Hafner und Knodt.

1. Irreseinn ist Krankheit des Gehirn- und Nervensystems. Der Kranke ist für sein Tun und Lassen nicht verantwortlich. Der Pastoren-Standpunkt: Sünde und Besessenheit seien Ursachen der Geisteskrankheit, der dämonisch Kranke sei daher verantwortlich, steht im Widerspruch mit den durch Wissenschaft und

Digitized by Google

Erfahrung unanfechtbar sicher gestellten Tatsachen und in schroffem Gegensatze zur Rechtspflege, Gesetzgebung und öffentlichen Meinung aller Kulturstaaten der Welt.

2. Die Lehre der Pastoren ist nur geeignet, alte Vorurteile neu zu beleben, ein gedeihliches Zusammenwirken von Pfarrer und Arzt zu erschweren und die unglücklichen Kranken und ihre Familien schwer zu schädigen. Praktisch betätigt, würde diese Lehre zur Verkehrung des Charakters der Irrenanstalten in den von Strafanstalten, zum Exorzismus und schliesslich zu den Hexenprozessen zurückführen.

3. Nicht unter ärztlicher Leitung stehende Anstalten für Geisteskranke entsprechen nicht den Anforderungen der Wissenschaft, Erfahrung und Humanität, sind daher nicht geeignet zur Bewahrung, Kur und Pflege der Kranken. Unheilbare Geisteskranke bedürfen der ärztlichen Fürsorge ebenso gut wie heilbare.

4. Pflicht des Staates ist, die Geisteskranken alle in unter ärztlicher Leitung und Verantwortung stehenden Anstalten zu bewahren, zu behandeln und zu verpflegen.

5. Alle im Besitze von Privaten oder religiösen Genossenschaften befindlichen Anstalten müssen unter verantwortliche ärztliche Behandlung und unter besondere Aufsicht des Staates gestellt werden.

6. Als leitende Ärzte dürfen nur psychiatrisch-theoretisch und praktisch gebildete Männer angestellt werden.

7. Die an den Irrenanstalten angestellten Geistlichen werden überall in Deutschland von den Direktoren und Ärzten in ihrer Tätigkeit gewürdigt und unterstützt. Die Ärzte anerkennen es als ihre Pflicht, das religiöse Bedürfnis ihrer Kranken befriedigen zu lassen, aber abhängig von den Weisungen des leitenden Arztes. Unwahr ist die Behauptung der Pastoren, dass die Einwirkung der Kirche auf die Kranken in den Anstalten wesentlich beeinträchtigt und die Kranken des nötigen religiösen Trostes oft unverantwortlich beraubt seien.

8. Die Anstalten sollen für Kranke aller Konfessionen bestimmt sein. Für den Wartdienst in den Anstalten sind Angehörige religiöser Genossenschaften oder Orden mit Rücksicht auf die einheitliche ärztliche Leitung nicht zu empfehlen. Es ist eine unbegründete Verdächtigung, dass die Irrenärzte aus persönlichen Gründen (Furcht vor Machtverlust) der Einführung dieses Personals widerstreben.

Digitized by Google

Den Verhandlungen und Beschlüssen der 80 Irrenärzte hatte als einziger Geistlicher der freisinnige Pfarrer *Teichmann* in Frankfurt a./M. beigewohnt und die Versammlung darüber aufklären müssen, dass „der Verband deutscher evangelischer Irrenseelsorger“ durchaus nicht identisch sei mit der Gesamtheit der deutschen Irrenseelsorger, von denen nur ein verschwindender Bruchteil die Ansichten von Bodelschwingh und Consorten billige, ja dass auch Studenten der Theologie an verschiedenen Hochschulen Vorlesungen über Psychiatrie besuchen.

Auf diese energische Stellungnahme der Ärzte durften natürlich die Pastoren nicht schweigen. Es erhob sich zwischen beiden Parteien eine Reihe von Einzelgefechten und Plänkeleien.

Zuerst wehrte sich *v. Bodelschwingh* „zur Verantwortung“[1]) gegen die 9 Thesen, indem er behauptete, dieselben beruhen auf gänzlich irrigen Voraussetzungon über Zwecke und Ziele der Konferenz und schieben Lehren und Grundsätze unter, die den Geistlichen völlig fremd seien. Die Wissenschaft habe wohl auf dem Gebiete der Psychiatrie Grosses geleistet und viele Unmenschlichkeiten weggeräumt, auch der Staat habe für die Linderung der Leiden der Geisteskranken kräftig mitgewirkt, aber der grössere Teil der staatlichen Direktoren stehe dem Christentum feindlich gegenüber und die Kirche habe es versäumt, für die Gemütskranken, ähnlich wie für die Epileptischen, eigene Anstalten darzubieten und für ein gründlich geschultes, von christlicher Liebe durchdrungenes Pflegepersonal, am besten für Diakonissen zu sorgen.

Auf der Konferenz sei nichts von Besessenheit und Dämonentum ausgesprochen worden. Die Pfleglinge seien einfach leibliche Kranke, an denen, wie bei jeder Krankheit als den Vorläufer des Todes, die Sünde ihren Anteil habe, darum auch persönlich geistige Kräfte einwirken können. Wenn Dr. Zinn über den „christlichen Ratgeber für Epileptische“ spotte, so bestreite ihm der Verfasser das Recht und die Fähigkeit, über die seelsorgerliche Seite ein massgebendes Urteil abzugeben, so wenig sich v. Bodelschwingh ein solches über die medizinische Seite erlaube. Die epileptischen Anstalten seien dazu da, die von der ärztlichen Wissenschaft ratlos gelassenen und aufgegebenen Kranken durch die Geistlichen auf eine vollkommnere Heilung und eine bessere Medizin (Eselsblut und Elsternasche!) hinzuweisen, als die Wissenschaft sie bieten könne.

[1]) Christl. Welt, 27. Juli 1893.

Digitized by Google

„Wir verlangen kein Monopol für uns, so wenig wie wir für die Irrenanstalten das Monopol des Staates anerkennen.“ So schliesst *v. Bodelschwingh* seine ziemlich zahme und sehr zurückhaltende, aber wenig aufrichtige „Verantwortung“.

Die Antwort auf diese Behauptungen blieb natürlich nicht aus. Die Direktoren *Zinn* und *Siemens* erklärten öffentlich,[1]) dass den in der Jahressitzung des Vereins der deutschen Irrenärzte erstatteten Referaten die offiziellen Berichte des Verbandes deutscher evangelischer Irrenseelsorger zu Grunde gelegen haben, zu dessen Vorstand ja auch Pastor v. Bodelschwingh gehöre; dass die Thesen von dem Vorstande des Vereins unter Zuziehung der Referenten und anderer Kollegen festgestellt und in der Sitzung einstimmig zum Beschluss erhoben worden seien; dass die Beschlüsse sich offiziell nicht gegen den *Verband* der Geistlichen, sondern ausdrücklich gegen den von den Pastoren *v. Bodelschwingh, Hafner, Knodt* u. a. in den Konferenzen des Verbandes vertretenen Standpunkt richteten; dass die Behauptungen *v. Bodelschwingh's* über die Vorgänge in der Bremer Irrenanstalt (schwere gewohnheitsmässige körperliche Misshandlung von Geisteskranken durch Diakone und Diakonissen aus der Anstalt Bethel bei Bielefeld) und die Erklärungen des Direktors *Scholz* daselbst sich diametral widersprechen; dass trotz den Bestreitungen v. Bodelschwingh's thatsächlich doch auf den Seelsorger-Konferenzen die Geisteskranken als Besessene, d. h. dämonisch Kranke hingestellt worden seien, ja selbst im hochgradigen geisteskranken Verbrecher die Freiheit des Willens mit Schuldgefühl und Verantwortlichkeit festgehalten wurde; dass v. Bodelschwingh in seinem „christlichen Ratgeber“ allerdings nicht in jedem Falle von Fallsucht teuflische oder dämonische Einwirkungen oder Besessenheit annehme, wohl aber der Elsternasche und dem Eselsblut, wenn diese Mittel von einer vertrauenswürdigen Person ausgehen, eine nicht zu verkennende Wirkung zuschreibe; dass die Ärzte keine Kranken als hoffnungslos aufgeben, sondern auch den Unheilbaren als Gegenstand ärztlicher Fürsorge und angemessener Pflege betrachten; dass endlich die „freie christliche Liebestätigkeit“ sich in den Dienst einer rationellen Krankenpflege zu stellen habe, ansonst das traurige Los der Kranken nicht erleichtert, die öffentliche Meinung nicht aufgeklärt, sondern nur dem Aberglauben und veralteten Vorurteilen neue Nahrung zugeführt werde.

Nun aber trat der eifrigste Streithahn, Pastor *Hafner* in Elberfeld, auf den Plan. In seinem Artikel: „Die Seelsorge an

[1]) Christl. Welt, 31. Juli und 10. August 1893.

Digitized by Google

Geisteskranken zur Abwehr und Klarstellung"[1]) richtet er sich vor allem gegen das Schlagwort „Psychiatrie und Seelsorge", welche beiden Gebiete gar nichts (!?) miteinander zu schaffen hätten, weil die Psychiatrie für die Seelsorge ganz gleichgültig sei. Diese habe es nicht mit dem psychischen Zustande des Kranken, sondern mit seinem geistigen, für die Ewigkeit veranlagten Wesen zu tun, worüber die Psychiatrie nicht zu urteilen hätte. Die Geisteskrankheit stehe dem geistigen Wesen des Menschen näher, als das körperliche Leiden. Dann verteidigt er sich gegen die Behauptung der Ärzte als gegen eine grundlose Verdächtigung, dass die 1889 durch Pastor *Knodt* in Münster gegründeten Konferenzen der Seelsorger die Parole ausgeteilt hätten: Kampf gegen die Ärzte, Verkirchlichung der Irrenanstalten. Die Konferenz habe weder Statuten und Organe aufgestellt (?), noch auch jemals Resolutionen gefasst und Thesen angenommen (?), sondern nur über Seelsorge für Geisteskranke diskutirt und hiebei das Bedürfnis der Kollegialität gepflegt. Hierauf dreht er seinen Spiess speziell gegen Dr. *Sommer*, Privatdozenten der Psychiatrie in Würzburg. Dieser Mann habe eigentlich die ganze Bewegung hervorgerufen, indem er zuerst vor den Konferenzen der Seelsorger gewarnt habe,[2]) mit allzu starken Ausdrücken, wie „vollendeter Blödsinn, psychiatrischer Schwachsinn, literarische Verrücktheit noch erlaubten Grades", um sich werfe, v. Bodelschwingh ins Zuchthaus und Hafner ins Irrenhaus schicken wolle, mit systematischem Geschick, ja in geradezu jesuitischer Weise verschiedene Äusserungen, welche von verschiedenen Rednern an den Konferenzen über verschiedene Themata zu verschiedenen Zeiten ausgesprochen worden, als die zusammenhängende Rede *eines* Mundes über ein einziges Thema hingestellt habe.

Und nun entwickelt Hafner wiederum seine bekannten Ansichten über das psychisch Böse oder Dämonische in der psychischen Erkrankung und stützt sich bei Behandlung der Dämonischen im neuen Testamente auf theologische Autoritäten, auf Exegeten wie *Delitzsch* und *Kübel*, auf Dogmatiker wie *Twesten, Knapp, Kahnis* und *Beck*, wesshalb Dr. Sommer kein Recht habe, die Mitglieder der Konferenz, die auf solchem Boden stehe, als Vertreter und Verfechter eines mittelalterlichen, bornirten Hexenwahnes und Teufelsglaubens hinzustellen. Auch Hafner wolle

---

[1]) Christl. Welt Nr. 35 und 37 1893.

[2]) Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie, Neue Folge IV 106 ff., 255 ff.

Digitized by Google

mit dem mittelalterlichen Dämonenglauben nichts zu thun haben, allein als Theologe müsse er sich das Recht wahren, im Hintergrunde der Geisteskrankheit eine dämonische Welt sich zu denken, eine Summe psychischer Potenzen anzunehmen, die verderbend in das geistige Leben eingreifen. Die Zurechnungsfähigkeit des Irren sei zwar geschwächt, allein etwas Ethisches müsse man doch auch in ihm noch anerkennen. Das alles gehöre nicht der Psychiatrie an, sondern der Exegese und Spekulation. Mit Entschiedenheit fordert Hafner eine grössere Unabhängigkeit des Irrenpfarrers vom Irrenarzte und bekämpft energisch die *„ganz veraltete“* (!?) Meinung des freisinnigen Pfarrers *Achtnich* in Illenau,[1]) dass der Geistliche jederzeit im Einvernehmen mit dem Arzte zu handeln habe; denn den Pfarrer gehe *„die ärztliche Auffassung“* der Geisteskrankheit nichts an. (!) Schliesslich plädirt Hafner für streng konfessionelle Anstalten, weil nach den Erfahrungen aller Geistlichen der Konferenz die Parität das Hauptübel der staatlichen Anstalten sei.

Auf diese Thesen der Pastoren und Antithesen der Äerzte folgte nun als Synthese die IV. Konferenz deutscher evangelischer Irrenseelsorger am 4./5. September 1893 in Halle a. d. S., auf deren Verlauf man in ganz Deutschland äusserst gespannt war. Der Angriff der Ärzte auf die Herren v. Bodelschwingh, Hafner und Knodt war zur rechten Zeit gekommen, um die Konferenz zur nötigen Besinnung, zu ernster Selbstprüfung und zu vernünftiger Rückkehr aufzurufen. Und wirklich sagte sie sich vor allen Dingen los von all den perversen psychiatrischen Theorien und schlimmen Tendenzen, welche die Stifter und Führer ihr hatten aufdrängen wollen.

Rundweg und einmütig erklärte nun die Konferenz:

1. Sie habe sich keine andere Aufgabe gestellt als die, das Gebiet der Irrenseelsorge zu bearbeiten und für die praktische Ausübung derselben nützliche Anregungen zu geben.

2. Auch sie sehe die Irren als Kranke an, welche wie andere Kranke ärztlich zu behandeln seien, aber auch auf volle seelsorgerliche Pflege Anspruch haben.

3. Es sei dankbarer Anerkennung wert, was bisher von den Ärzten zur Einführung der Seelsorge in den Anstalten geschehen sei. Den berufenen Anstaltsgeistlichen aber sei das Recht freier

---

[1]) Christl. Welt Nr. 19 ff. 1893.

Digitized by Google

Ausübung der Seelsorge an den Kranken zu gewährleisten. Besonders sei zu erstreben:

a) dass, soweit irgend tunlich, an grössern Irrenanstalten ein eigener Hausgeistlicher angestellt werde;
b) dass, wo dies nicht möglich, doch für regelmässigen Gottesdienst, wie für seelsorgerliche Pflege der einzelnen Kranken Sorge zu tragen sei;
c) dass dem Geistlichen grundsätzlich der Zutritt zu allen Kranken freistehen solle und eine Einschränkung nur da einzutreten habe, wo es die Rücksicht auf den Zustand des Kranken gebiete.

4. Die Konferenz sei nicht verantwortlich für die von einzelnen Mitgliedern in den frühern Versammlungen vorgetragenen theologischen, psychologischen und psychiatrischen Anschauungen und habe auch nie darüber Beschlüsse gefasst. Sie überlasse es den angegriffenen Personen, Anstalten und Korporationen, ihre Anschauungen zu vertreten.

5. Der Konferenz sei es einzig und allein um das Wohl der Kranken zu tun. Sie bedauere den entstandenen Streit und erstrebe ein einträchtiges Zusammenwirken mit den Irrenärzten, rechne aber bei Erfüllung ihrer Aufgabe ebenso auf deren Unterstützung, wie sie ihrerseits jede nur mögliche Unterstützung des ärztlichen Wirkens sich zur Pflicht mache.

Zur Bestätigung und Besiegelung dieser vernünftigen Thesen und versöhnlichen Beschlüsse wurde am 6. September 1893 noch ein gemeinschaftlicher Besuch der zwischen Halle und Leipzig gelegenen Anstalt und Irrenkolonie Alt-Scherbitz unternommen. In zuvorkommendster Weise wurden die Mitglieder der Konferenzen von dem Direktor Dr. *Pätz* und seinen Ärzten empfangen und in mehrstündigem Gange durch das Innere der nach kolonialem System eingerichteten Anstalt geleitet.

Damit hatte diese ernste prinzipielle Angelegenheit, die in theologischen und medizinischen Kreisen so grosse Aufregung hervorgerufen, ihre offizielle Erledigung gefunden und war wieder in ein ruhiges Fahrwasser gelenkt worden, wie denn auch die Beschlüsse der Konferenz in Halle von den meisten Irrenärzten Deutschlands mit Genugtuung begrüsst wurden. Beide Teile hatten lebhaft die Notwendigkeit eines gegenseitigen, vertrauensvollen Handinhandgehens empfunden.

Wären solche Positionen wie in Halle früher von der Konferenz öffentlich vertreten worden, der ganze Streit wäre nicht entstanden und man hätte auf die theologischen, unzeitgemässen

Digitized by Google

Liebhabereien einiger starr-orthodoxer Pastoren weiter keine Rücksicht genommen, da man ja zur Genüge die Anschauungen dieser Herren über Teufel und Dämonen kannte. Aber die Konferenz hatte bisher bei weitem weniger von der Irrenseelsorge verhandelt, als vielmehr das Gebiet der Psychiatrie vom Standpunkte vermeintlich theologischer Erkenntnis aus korrigiren wollen und sie hatte sich das ruhig und stillschweigend bieten und gefallen lassen. Wollte sie aber ihre Mitglieder belehren, an Irren die rechte Seelsorge zu üben, so musste sie doch bedenken, dass es ungemein viel darauf ankommt, welche psychiatrischen Anschauungen ein Seelsorger hat. Es ist praktisch ein gewaltiger Unterschied, ob ein Geisteskranker als ein dämonisch beeinflusster Mensch oder eben einfach als ein Kranker angesehen wird. Der ärztliche Verband hatte mit seinen wissenschaftlichen Auslassungen völlig Recht, obschon seine Thesen eigentlich nur gewissen extravaganten Heisssspornen unter den Theologen galten.

Wie nun nach einem starken Gewitter mit heftigen Entladungen noch einzelne Windstösse und Regenschauer mit Wetterleuchten und Donnergrollen in der Ferne zu folgen pflegen, so dauerte auch dieser Streit, obschon er für einmal prinzipiell und offiziell entschieden war, doch noch zwischen einzelnen tonangebenden Persönlichkeiten einige Zeit lang fort, bald in kurzen, drastischen Ausfällen, bald in weitschweifigen Auseinandersetzungen und Wiederholungen der klaffenden Gegensätze.

Es lohnt sich nicht, darauf näher und erschöpfend einzutreten, wohl aber wenigstens einzelne Richtungen und Personen zu nennen, die nachträglich noch auf den Kampfplatz traten.

Da sind es zunächst die freisinnigen Pfarrer *Achtnich* in Illenau und *Teichmann* in Frankfurt, die nochmals die schriftwidrigen Unklarheiten und absonderlichen Gedankengänge Pastor *Hafners* klar legten.[1]) Dieser hatte nämlich seit der Konferenz der Ärzte eine Schrift veröffentlicht: *„Die Dämonischen des neuen Testamentes“*. Gegen dieselbe erhob sich sogar Direktor Dr. *H. Lähr*, ein sehr besonnener Arzt, nicht bloss vom ärztlichen, sondern vom wissenschaftlich theologischen Standpunkte aus und wies Hafner schlagend nach, dass dessen biblisches Verständnis in dieser Frage durchaus verkehrt sei, dass Dämonismus im neuen Testamente und Geisteskrankheit im modernen Sinne nicht identisch seien,

---

[1]) Christliche Welt Nr. 38 1893. Psychiatrie und Seelsorge v. Teichmann, Zeitschrift für prakt. Theologie v. Baumgarten; 1894, XVI. 1.

Digitized by Google

dass Jesus sicherlich keine Lehre oder Andeutung zu einer wissenschaftlichen Lehre über das Wesen der Geisteskrankheit gegeben habe, dass man des Pastors satanischen Krankheitserreger eigentlich „bacteriologicum dæmonium Hafneri" nennen müsste und dass diese Anschauung notwendigerweise zum Exorzismus führe.

Auch ein Stuttgarter Arzt, Dr. *A. Römer*, mischte sich in den Streit, zwar in gutgemeintem, irenischem Interesse, aber philosophisch unklar und darum inkonsequent wissenschaftliche Medizin und v. Bodelschwingh'sche Orthodoxie durcheinander mengend. Zuerst hatte er in dem Pastoralblatt *„Halte, was du hast"* eine Abhandlung über das Thema „Psychiatrie und Seelsorge" veröffentlicht, welche ein Verständnis des ärztlichen Standpunktes in der Beurteilung und Behandlung der Geisteskranken bei den Pastoren anbahnen sollte. Dann aber, als der Streit aktueller sich gestaltete, entschloss er sich, über denselben Gegenstand ein besonderes Buch zu schreiben,[1]) das den ausführlichen Nachweis der Möglichkeit und Notwendigkeit eines friedlichen Handinhandgehens beider Berufsklassen führen sollte. Die Schrift enthält in bescheidenem Tone wertvolle und beherzigenswerte Bemerkungen und Winke über den Wert psychiatrischer Kenntnisse für den Seelsorger und jeden Gebildeten, und über die Vereinbarkeit der ärztlichen Auffassung mit der sittlich-religiösen, wie die körperliche Grundlage der Geisteskrankheiten die seelsorgerliche Behandlung der Patienten nicht aus-, sondern einschliesse. Wenn er aber nun die Unvereinbarkeit seiner Auffassung mit der biblischen Lehre bestreitet, zwar mit Recht die Realität eigentlicher Besessenheit bei Kranken der Neuzeit leugnet, allein zur Zeit Jesu als geschichtlich annimmt und es auch heute noch wohl denkbar findet, dass ein „anderer" Geist auf unsern Geist einwirke und ihn veranlasse, Visionen und Auditionen, d. h. Halluzinationen in die Leiblichkeit hineinzugestalten, so müssen solche medizinische Theologen oder theologische Mediziner entschieden abgewiesen werden. „Für die biblizistische Orthodoxie besteht nun einmal die unüberwindliche Schwierigkeit, einzusehen, dass die Männer des neuen Testamentes, insbesondere Jesus, in dieser Frage auf dem religiösen und naturwissenschaftlichen Standpunkte ihrer Zeit gestanden haben, von dem wir durch das Weltbild der modernen Naturwissenschaft verdrängt sind." Immerhin ist Römer's Schlusssatz allerseits zu unterschreiben: „Das freie

---

[1]) Psychiatrie und Seelsorge, ein Wegweiser zur Erkennung und Beseitigung der Nervenschäden unserer Zeit. Berlin.

Digitized by Google

Zusammenwirken von Arzt und Seelsorger ist möglich, wünschenswert, ja notwendig.“

Einen höchst wertvollen, weil klaren und entschiedenen Beitrag zur Lösung der Streitfrage gab die *Protestantische Kirchenzeitung* in Berlin,[1]) indem sie, offenbar von ärztlicher Seite inspirirt, nach einem längern, trefflichen Exkurs die Kontroverse in folgende versöhnende Resolutionen zusammenfasste:

1. Der Geistliche an Irrenanstalten sei für dieselben der Prediger und Seelsorger. Er diene dem religiösen Bedürfnisse der Kranken nach seiner kirchlichen Stellung und unter steter Berücksichtigung des Umstandes, dass er Geisteskranke vor sich hat. Er soll also dem Kranken nicht schaden, sondern sich an die Weisung des Arztes halten. Er trete als Theologe nicht in die eigentliche Behandlung der Kranken ein. Er diene im allgemeinen dem guten Geist des Hauses bei seinen gesunden und kranken Bewohnern, besonders bei dem Wartpersonal.

2. Seine Stellung erfordert viel Takt. Die Unterordnung unter das ärztliche Prinzip darf ihm nicht schwer werden, sie enthebt ihn der Verantwortung, erleichtert ihm die nötige Nachsicht mit den Verirrungen des Kranken. Er ist unangefochten als Prediger und gerne gesehen als Freund der Anstalt. Darum stehen freisinnige Geistliche den Kranken gegenüber unbefangener da als Orthodoxe. Aber die Persönlichkeit, seine seelsorgerliche Art und Befähigung und sein besonderes Verständnis für Geisteskranke ist das Wichtigste für das Amt eines Irrenseelsorgers.

3. Man soll seine Tätigkeit nicht überschätzen, aber auch nicht unterschätzen. Nur der kleinere Teil der Kranken ist für die Seelsorge zugänglich. Die Ärzte sollten weniger ängstlich das Eintreten des Geistlichen bei den Kranken betrachten. Je enger der Geistliche mit dem Hause verbunden ist, je mehr Gelegenheit er hat, die Kranken kennen zu lernen, desto weniger Fehler wird er machen.

4. Eine Anstellung im Nebenamte hat ihre Vorzüge. Die Entscheidung, ob der Anstaltsgeistliche zugleich noch eine Nebengemeinde haben könne, muss je nach den Umständen, hauptsächlich nach der Grösse der Anstalt und der Nebengemeinde entschieden werden.

5. Es schien die ganze Bewegung darauf zu zielen, die Irrenpflege allmählich zu verkirchlichen. Allein sie ist nach ihrem

---

[1]) Nr. 40 1893.

Digitized by Google

Wesen und ihrer geschichtlichen Entwicklung zugleich eine ärztlich-wissenschaftliche und eine öffentliche Angelegenheit, schliesst aber die kirchliche Mitwirkung nicht aus. Gegenseitiges Entgegenkommen und friedliches Zusammenwirken sei die Losung.

Von kirchlicher Seite aus fand die Streitfrage ihren offiziellen, versöhnenden Abschluss in einer Erklärung auf der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz, welche am 11. Juli 1894 zu Eisenach tagte. Prälat Dr. *Doll* und Consistorialpräsident *Chalybäus* hatten da über die Seelsorge an Geisteskranken referirt[1]) und die Zustimmung der Konferenz zu folgenden Thesen gewonnen:

1. Einerseits ist Unterstellung der Irrenanstalten unter ärztliche Leitung anzuerkennen, anderseits ist zu verlangen, dass die geistliche Pflege der Irren nirgends versäumt, zurückgedrängt oder gar ausgeschlossen werde.

2. Für grössere öffentliche Anstalten sind eigene Geistliche anzustellen, bei den übrigen Anstalten sollten Geistliche im Nebenamt mit der Seelsorge beauftragt werden. Wünschbar sind besondere Instruktionen für dieses Amt und Einführung in dasselbe durch erfahrene Irrenseelsorger.

3. Womöglich in den Anstalten Sonntagsgottesdienst nach kirchlicher Ordnung, mehrfache Gelegenheit zur Teilnahme am Abendmahl für die Kranken. Zulassung im Einverständnis mit dem Arzte.

4. Freier Eintritt des Seelsorgers zu den Pfleglingen, wöchentliche Krankenbesuche, Kenntnisnahme des Geistlichen von dem Eintritte neuer Kranken, deren Akten, sowie von dem Termine der Entlassung und Beteiligung des Geistlichen an den ärztlichen Konferenzen.

5. Auch kirchlicherseits soll zur Aufsuchung, Ausbildung und religiös-sittlichen Anleitung des Wartpersonals eingewirkt werden.

6. Wünschenswert, dass auf den Universitäten und in den Seminarien auch dieser Zweig der pastoralen Arbeit berücksichtigt werde.

7. Empfehlung, die Angelegenheit in weitere Erwägung zu ziehen, die angestellten Geistlichen zu visitiren und zur Erstattung von Jahresberichten zu veranlassen, um auf Grund solcher Informationen die Irrenseelsorge soweit nötig und tunlich in die richtige Bahn zu leiten.

---

[1]) Protestantische Kirchenzeitung Nr. 28 1894.

Digitized by Google

Mit diesen Erklärungen war die Streitaxt begraben, die Friedensfahne aufgepflanzt und auf der ganzen Linie die Ruhe wieder eingekehrt. Die seitherigen Konferenzen der deutschen evangelischen Irrenseelsorger bieten mehr sachgemässe Verhandlungen. Wie praktisch ist nicht die letzte vom 2.—5. Oktober 1899 in Strassburg gewesen. Sie erklärte u. a. nicht bloss, dass „die Worte des ewigen Lebens oft in wunderbarer Weise an umnachteten Seelen eine unmittelbar erquickende, ja belebende Kraft beweisen", sondern verlangte geradezu für die Geistlichen einige Spezialkenntnis der Irrenpflege, sogar 14tägige Kurse in Anstalten.

Immerhin hatte der leichtfertig ins Wasser geworfene Stein weithin Wellenkreise geworfen, die Bewegung manch peinlichen Skandal hervorgerufen oder an die Oeffentlichkeit gebracht. Wir erwähnen auf lutherischer Seite nur die nachherigen internen Zerwürfnisse zwischen Herrn v. Bodelschwingh und den Ärzten seiner Anstalten, wobei der Herr Pastor in einem eigentümlichen Zwielicht erscheint; den von einem Pastor in Schleswig-Holstein offen betriebenen Exorzismus, den Streit eines Pastor *Paulsen* in Kropp bei Helsingborg mit dem Arzte Willnes. Wir berühren auf katholischer Seite das schon 1869 erschienene und seither in verschiedenen neuen Auflagen gedruckte Buch von *Andreas Gassner:* „Modus juvandi a dæmone", welche Schrift, vom Ordensgeneral der niedern Brüder der Jesuiten gutgeheissen, den Anteil der bösen Geister an der Hervorbringung von Geistesstörung des weitesten erläutert und die Praxis des Exorzismus näher angibt und warm empfiehlt. Aus französischen Anstalten kam das „traitement moral", d. h. die Prügelmethode, an den Tag. Bei den Alexianer-Brüdern im Kloster Mariaberg bei Aachen platzte 1895 die Blase einer ähnlichen geistlichen Praxis an den armen Irren. Die deutsche Streitfrage „Psychiatrie und Seelsorge" hatte doch auch ihr Gutes gebracht, manchen seit Jahren im Verborgenen getriebenen Skandal ans Tageslicht gezogen und humanere Ansichten und Praktiken im Irrenwesen herbeigeführt.

(Schluss folgt.)

Digitized by Google

Katholizismus und Ultramontanismus.

Von *Rudolph Schœller* in Zürich.

Vorwort.

Hülfsbedürftig kommt der Mensch auf die Welt. Die in ler Jugend für ihn sorgen, suchen ihn aber auch zu spätern 3egendiensten zu verpflichten und bei der Erziehung in diesem 3inne auf ihn einzuwirken. Es waren dies in vorchristlicher Zeit lie Familie und die in engster Verbindung mit einander stehenlen staatlichen und religiösen Organisationen. Nach Christi Willen schieden sich diese beiden Organisationen von einander; beide uchten nun getrennt durch die Erziehung auf die jungen Weltürger einzuwirken und sie zu Stützen ihrer Organisationen heranzubilden. Jesus selbst wollte keine die erwachsenen Christen beherrschende religiöse Organisation. In der Christenheit wurde aber trotzdem deren Bildung wiederholt versucht: erst durch die pharisäischen Judenchristen zu Jerusalem, welches Unternehmen aber nach der Zerstörung dieser Stadt durch die Römer vollständig scheiterte; dann, zum zweiten Male, mit grossem Erfolge durch eine Verbindung, die von heidenchristlichen Bischöfen ausging, aus welcher Verbindung sich die katholische Kirche entwickelte, lie von ihren Leitern zur religiösen Beherrscherin der Christenheit bestimmt wurde. Da ihr durch diese Bestimmung ein anderes Ziel gesteckt wurde, als es der Stifter des Christentums in's Auge gefasst hatte, sie sich aber doch auf diesen stützen wollte und musste, so war sie genötigt, eine religiöse Überlieferung zu schaffen, die in den Augen der Welt als die getreue Überlieferung les Willens Christi gelten sollte, während sie in Wirklichkeit bald erheblich davon abwich. Wir finden demnach schon in der Bibel die Überlieferung des Willens Christi umgeben von Zutaten, lie teils von den pharisäischen Judenchristen und teils von dem katholischen Episcopat herrühren. Es ist nun, nachdem man ungefähr 1600 Jahre hindurch eine getreue Wiedergabe des Willens Christi in der Bibel behauptet und auch meist als solche vertrauensvoll entgegengenommen hat, keine leicht zu lösende Aufgabe, aus dem neuen Testamente den Willen Jesu frei von fremden Zutaten wieder herauszuschälen. Es ist dies namentlich schwer für einen Laien, wie der Verfasser nachstehender Abhandlung, der seit Jahren diesen Fragen nachgegangen ist und das Ergebnis seines Nachdenkens in verschiedenen Schriftchen niedergelegt hat. Mit grosser Vorsicht und Rücksichtnahme auf eingewurzelte Anschauungen musste er beginnen. Zerstreut durch mancherlei andre Beschäftigungen, musste er sich bei jeder neuen kleinen Arbeit auf dem religiösen Gebiete wieder das Resultat der frühern Arbeit ver-

Matth. XX 25/27, XXIII 8/10 Markus IX 34/42 X 42/45 u.a.

Digitized by Google

gegenwärtigen und darauf weiter bauen, und so wurden Wiederholungen, wenn auch in möglichst abgekürzter Form, für ihn unvermeidlich. Was den Verfasser trotzdem zur Veröffentlichung der Arbeit ermutigt, ist die anhaltend wachsende Überzeugung, dass jede Reinigung des Vermächtnisses Jesu von fremden Zutaten den Wert dieses Vermächtnisses, sowie die Verehrung für Jesus Christus bei allen steigern wird, die kein persönliches oder korporatives Interesse an der dauernden Verdunkelung des Willens Jesu haben.

Einleitung.

Graf Hoensbroech beginnt das erste Kapitel seines
Buches: „Der Ultramontanismus, sein Wesen und seine
Bekämpfung“, mit dem Satze: „Eine Staatsregierung
und ein Volk, die mit Erfolg den Riesenkampf gegen
den Ultramontanismus führen wollen, müssen mit der
Erklärung beginnen: der Kampf gilt nicht der katho-
Seite 31. lischen Religion, sondern ausschliesslich dem Ultra-
montanismus; die katholische Religion ist unantastbar.“
Dass der Ultramontanismus gefährlich ist und darum
S. 1/2. 10/12. 16/18. bekämpft werden muss, darüber hat Graf Hoensbroech
24. 32/35. 55 u. f. jeden Zweifel zu zerstören gesucht. Indem er dagegen
die katholische Religion zwar für unevangelisch und
für eine Abirrung vom echten Christentum, aber doch
S. 31/32. für unantastbar hält, lag die Erwartung nahe, in
seinem Buche die Scheidung zwischen Katholizismus
und Ultramontanismus klar dargelegt zu sehen. Diese
Erwartung war wohl um so berechtigter, da dem Grafen Hoensbroech als früherm Mitgliede des Ordens
S. 8/9. Jesu eine besondere Befähigung zu solcher Darlegung
eigen sein sollte. Anscheinend dürfte es ja auch nicht
schwer sein, eine richtige Grenzlinie zu ziehen zwischen der katholischen Religion, die „unantastbar“ ist,
S. 28 u. 32/33. und dem Ultramontanismus, der nach Hoensbroech
nichts mit der Religion und dem Christentum zu tun
S. 37. hat und den auch kein einziger Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte gekannt hat. Zu unserer Enttäuschung wird uns aber durch andere Stellen des Buches von Hoensbroech wieder alle Aussicht, dass überhaupt eine richtige Scheidelinie zwischen Katholizismus und Ultramontanismus zu finden sei, genommen; denn es wird uns dort mitgeteilt, dass der Ultramontanismus nach allen Richtungen hin die katholische

Digitized by Google

Religion durchfasert und durchsetzt hat und schon seit lange die katholische Religion beherrscht. Wir vernehmen ferner, dass der Katholik von der Muttermilch auf in ultramontanen Grundsätzen erzogen wird S. 7. und dass der religiöse Katholik das Beiwort ultramontan sogar als Ehrennamen betrachtet.

Andere Bücher lassen uns über die Grenzscheide zwischen Katholizismus und Ultramontanismus ebenfalls im Unklaren. Im ersten Bande seines Werkes über Ignaz von Döllinger sagt uns J. Friedrich, dass die *Jesuiten in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts* in Franken, der Heimat von Döllinger's Fa- S. 4—11. milie, schon grossen Einfluss ausgeübt hätten. An einer andern Stelle heisst es aber: „Döllinger, geb. 1799, galt als echtester, ja als „hyperorthodoxer“ Katholik, *bis* die *jesuitische* Doktrin und Gläubigkeit oder der S. VI d. Vorwortes Ultramontanismus zur Herrschaft kam.“ Also auch hier zeigt sich uns wieder sowohl die Scheidung wie die Vermischung der jesuitischen Doktrin oder des Ultramontanismus mit dem Katholizismus ohne Festhaltung einer Grenze. Die gleiche Beobachtung machen wir bei Dr. Schell. Auf der einen Seite sucht er in der zehnten Abteilung seiner Studie: „Die neue Zeit und der alte Glaube“, wohl einen Unterschied zwischen Katholizismus und Ultramontanismus zu machen. Denn er sagt, der politische Ultramontanismus sei ein Schatten- und Zerrbild des Katholizismus, er sei eine Gesinnung, die nicht verstehen kann, dass das Reich Christi nicht von dieser Welt ist, und die danach ziele, den Papst zum obersten Gebieter über Fürsten und Völker zu erheben. *Er gibt zu, dass diese Gesinnung bei den Päpsten des Mittelalters wirklich zur Geltung gelangt sei.* Anderseits fügt Dr. Schell dann S. 80/89. aber bei, es sei fehlerhaft, hieraus zu folgern, dass es deshalb so bleiben müsse; denn die Entstehung des Christentums liefere ein anderes Bild. Auch zeigen uns viele sonstigen Stellen des Buches, dass Dr. Schell S. 14/29. 97/101. 105. 107. den wahren Katholizismus als anders geartet darzustellen sucht. An einer andern Stelle seiner Schrift spricht er sich freilich auch wieder anders aus, indem er sagt: „Die Gegner nennen übrigens manches Ultramontanismus, was durchaus mit dem Katholizismus gleichzusetzen ist . . . Echt katholisch ist jener Ultra-

Digitized by Google

S. 79. montanismus, der treu zum Haupte und Mittelpunkte der katholischen Einheit steht" etc., und es folgt dann
S. 82. die Bemerkung, dass die Civiltà cattolica kürzlich noch den mittelalterlichen Katholizismus vertreten hat. Wir können hinzufügen, dass auch die letzten Päpste sich
Vgl. Syllabus S. 19/24. 34. 42. 51. 54/57 62. 68. 74. 77. 80. zu ihm bekannt haben, und zwar Pius IX durch die Encyklika vom 8. Dez. 1864 und Leo XIII durch die Encyklika vom Jahr 1879, in welcher er das Studium des mittelalterlichen Kirchenlehrers Thomas von Aquino der katholischen Welt aufs neue warm empfohlen hat. Wir sehen also auch hier wieder, wie Katholizismus und Ultramontanismus ineinander übergehen, ohne dass man eine feste Scheidelinie zu ziehen vermag.

Somit wird uns selbst die Aufgabe auferlegt, näher zu prüfen, ob und eventuell in wie weit eine Unterscheidung zwischen Katholizismus und Ultramontanismus gerechtfertigt ist. Wenn wir aber zu dem Ende das Verhältnis beider zum Christentum untersuchen wollen, so tritt uns alsbald die Frage entgegen: Was ist das Christentum?

Die natürliche und klare Antwort hierauf sollte sein: „Das Christentum ist die Religion, die Jesus Christus gestiftet hat und *zwar so, wie er sie gestiftet hat.*" Dieser Satz, so natürlich und selbstverständlich er uns erscheint, ist aber Jahrhunderte lang missachtet worden, so dass dadurch auch sein Verständnis sehr erschwert worden ist. Wir wollen darum im Folgenden versuchen, zum rechten Verständnis desselben zu gelangen, und weiter untersuchen, was dazu geführt hat, dass dieser Satz im Laufe der Entwickelung des bischöflichen Kirchentums und zwar gerade durch die Organe der Kirche hintangesetzt wurde. Wir werden dadurch auch erkennen, dass bereits mit dem Beginn des Katholizismus die Lehre Christi verlassen und der Weg betreten wurde, der in seiner weitern Verfolgung zum Ultramontanismus führte; und weiter wird sich uns zeigen, dass ein prinzipieller Unterschied zwischen beiden in Wirklichkeit nicht vorhanden ist und es demnach ganz der individuellen Entschliessung anheim gegeben bleibt, auf irgend einem Punkte des Weges eine willkürliche Scheidung zwischen Katholizismus und Ultramontanismus zu ziehen.

Digitized by Google

Wir werden für unsere Untersuchung drei Zeitıbschnitte unterscheiden. Den ersten bildet die Lehrınd Leidenszeit Christi mit Anknüpfung an die Vorgeschichte; er wird uns zeigen, dass die Religion Jesu grundsätzlich die Befreiung der Menschheit von den nissbräuchlichen Einwirkungen der bis dahin vorhanlenen Religionen brachte. Den zweiten Abschnitt bildet die Zeit vom Tode Jesu bis zur Gefangenschaft les Apostels Paulus, der die christliche religiöse Freiheit insbesondere gegen die pharisäischen Judenchristen, welche nach der Beherrschung der Christenheit lurch eine judenchristliche katholische Kirche strebten, verteidigte. Der dritte Abschnitt behandelt die Entstehung der heidenchristlichen katholischen Kirche als Grundlage für eine Organisation, aus deren Weiterentwickelung sich naturgemäss der Ultramontanismus ergab.

Erster Zeitabschnitt:

Die Lehr- und Leidenszeit Christi mit Anknüpfung an die Vorgeschichte.

Keine der Religionen, die es vor Christus gab, konnte Gemüt und Vernunft befriedigen; vielmehr waren alle religiösen Überlieferungen zu einer unberechtigten Beherrschung der Menschen benutzt worden ınd nicht selten hatten sie zu den schlimmsten Missbräuchen Veranlassung gegeben. Der Ursprung der verschiedenen vorchristlichen Religionen liegt im Dunkeln. Aber etwas Gemeinsames lässt sich bei der Entwickelung all dieser Religionen mit voller Bestimmtheit annehmen. Sobald die Veranlassung zur Verehrung dieser oder jener Gottheit gegeben war, haben sich in jeder Religionsgemeinschaft unzweifelhaft bald einzelne Gebräuche gebildet, die von den Angehörigen als Erkennungszeichen und *als Vermittlung des Verkehrs mit der Gottheit* hochgehalten wurden. Daraus ergab es sich dann von selbst, dass sich in jeder derartigen Gemeinschaft privilegirte Hüter der religiösen Gebräuche ausbildeten. Auch waren mit der Vollziehung dieser Gebräuche gewisse Vorteile, mit ihrer

Vergl. v. Ranke, Weltgeschichte III I. Abt. 131. 136. 140/3. 146/149. Matth. XXIII 4. 13/15 Mark. VII 6/13. Apostelg. XV 10. Tiele/Weber, Compend. d. Relig.-Geschichte S. 51. 62/63 142. 270. 278/279 u.a.

Digitized by Google

Unterlassung gewisse Nachteile verknüpft. Die Hüter der religiösen Gebräuche erhoben sich nach und nach innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft zu inspirirten Vertretern der Gottheit. Aus dieser Eigenschaft ergab sich mit Notwendigkeit, wenn auch in ganz verschiedenen Formen, ein erheblicher Einfluss auf die Staatsleitung der einzelnen in Frage kommenden Völker. In jedem Staatsgebiete wurde der Glaube an die Verkündigungen der Vertreter der Gottheit obligatorisch und die innerhalb des Staates offen auftretenden Ungläubigen wurden unterdrückt. Aber die so entwickelte Neigung, gegen Andersgläubige angriffsweise vorzugehen, machte selten bei den Landesgrenzen Halt. Somit gaben alle vorchristlichen Religionen Veranlassung zu endlosen Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten im Innern und zu Kriegen mit andern Völkern. Durch eine viele Jahrtausende lange Geschichte erschien es als erwiesen, dass ohne die Offenbarung Gottes vermittels des von ihm gesandten Erlösers eine Erhebung der Menschheit aus den überlieferten Religionen hinaus zur idealen Religion der Liebe unmöglich sei. Dass Jesus dies gefahrvolle Werk nach dem Willen Gottes gerade im Volke Israel begann, ist von grosser Bedeutung, weil dessen religiöse Überlieferung wohl relativ als die beste angesehen werden kann. Sie allein beruhte auf dem Monotheismus und hatte, wenn auch mit einigen Schwankungen, an ihm fest gehalten.

Jeremias V 30/31. VI 13. VII 31. XIX 5. Vergl. Tiele/Weber: Kompendium der Religionsg. S. 40 62/65. 80/81. 97/99. 130/136. 142/146. 155/156. 247. 258/260. 270/271 u. a. m.

Nun hatte aber selbst die geistige Beherrschung durch die *relativ beste* aller religiösen Überlieferungen zu unerträglichen Übelständen geführt. Somit ist es wohl für das Erlösungswerk Jesu als eine gegebene Notwendigkeit anzusehen, dass die Bekenner seiner Lehre von der Beherrschung durch irgend welche religiöse Überlieferung befreit werden mussten.

Vergl. Jeremias V 30/31. VI 13. Matth. XXIII 4. Markus VII 3/9. XII 38/40. Joh. VII 19. Apostelg. XV 10 u. a. m.

Wenn wir die jüdische Überlieferung betrachten, so bieten uns sowohl die Bücher Mose, wie einzelne der folgenden Bücher des alten Testamentes ein Gewebe von teils naiv poetischen und teils skandalösen Erzählungen; sie zeigen uns einen parteiischen, ungerechten Gott, den wiederholt seine eigenen Taten gereuen, der den Menschen nur irdische Strafen und Belohnungen verkündet. Von dem Gotte, den Christus den Menschen geoffenbart hat, ist der in den

I. Mose XIX 31/38. XX 2. XXVII 1/29.

I. Mose VI 6/7. VII 4. VIII 21. II. Mose XX 5. XXXII 14. IV. Mose XIV 18. V 9. I. Samuel II 27/30. XV 10/11. 35. II. Sam. XXIV 10/15.

Digitized by Google

Büchern Mose geschilderte Gott derart verschieden, lass ein unbefangener Glaube an die Offenbarung Christi den Inhalt der Bücher Mose, Josua und Samuel nur als eine, wenn auch in manchen Teilen recht achtbare Fabel und als geschichtliche Sage erscheinen lässt. Jesus war weit entfernt davon, mit der Verkündigung der Einheit des ewigen Gottes und der gelegentlichen Erwähnung mosaischer Gebote auch die Lehre zu verbinden, dass die Erzählungen und Satzungen des alten Testamentes, von denen man vorgab, dass sie auf göttlichen Offenbarungen beruhten, nun auch als wirkliche Offenbarungen Gottes anzusehen seien. In dem vom mosaischen Gesetze auch noch durch Gewaltmassregeln unterstützten Anspruche, dass angebliche Verkündigungen Gottes als die objektive Wahrheit anzusehen seien, liegt ein Attentat gegen Gott und die Menschheit. Denn jede einzelne Persönlichkeit, die als solche von Gott beseelt ist, soll sich als ein Kind und als einen Tempel Gottes betrachten. Sie soll die von Gott *ihr* verliehene Erkenntnis als ein *ihr persönlich anvertrautes Pfund* nach Möglichkeit ausbilden und als Kind und Tempel Gottes sich von jeder Untreue gegen sich selbst, oder mit andern Worten von jeder Unwahrhaftigkeit fern halten. Wer also von den Mitbürgern verlangt, dass sie etwas als ihren Glauben oder ihre Überzeugung bekennen, was ihrer subjektiven Überzeugung und Erkenntnis widerspricht, sündigt gegen Gott und die Menschen. Selbst grosse Propheten fehlten in dieser Weise; sie übersahen, dass auch bei der vermeintlichen Empfangnahme eines göttlichen Auftrages die menschliche Unvollkommenheit und Irrtumsfähigkeit bestehen bleibt. Mächtig ist wohl in der Menschheit das Streben nach der objektiven Wahrheit; aber für den moralischen Wert der einzelnen Persönlichkeit fällt hauptsächlich ihre Wahrhaftigkeit ins Gewicht. Selbst bei den apodiktischen Beweisen in der Mathematik, der einzigen Wissenschaft, die solche zulässt, ist das Erkennen der objektiven Wahrheit, die sich dabei ergibt, doch immer wieder mit der subjektiven Erkenntnis verbunden. Denn für Mathematiker bewiesene Sätze können leicht das Verständnis von Menschen, die in anderer Richtung begabt sind, aber von Mathematik recht

Markus XII. 29/30. VII. 1/23 u. a.

II. Mose XXII 20. III. Mose XVII 8/9. 14. XIX 1/9. XXIV 16 u. a.

Matth. XXIII 9. I. Cor. III 16/17.

Digitized by Google

wenig verstehen, übersteigen. Bei ihnen ist der ehrliche Zweifel an einer Behauptung, die ihnen von Mathematikern als bewiesen hingestellt wird, trotzdem denkbar. Und, wenn dieser Zweifel vorhanden ist, so steht der Mann, der ihn bei Veranlassung offen ausspricht, moralisch intakt da. Dagegen würde derjenige, der ihn gewaltsam zu einer gegenteiligen Äusserung zu zwingen versuchte, moralisch im Unrecht sein. Und doch würde es sich dabei nur um Fragen handeln, bei denen für hinreichend Befähigte die Beweisgründe apodiktische sind, während dies in religiösen Glaubensangelegenheiten nie der Fall ist. Es können also von Gott keine Offenbarungen mit der Bestimmung ausgehen oder ausgegangen sein, dass sie bei ihrer Verkündigung von den Menschen *ohne freie und selbständige Prüfung* als die für sie normbildende objektive Wahrheit anzusehen seien. Im Gegensatz zu der alten prophetischen Redeweise: „Jehovah spricht", kleidete Jesus seine Verkündigung gerne in die Form: „Wahrlich, ich sage euch" oder „Ich aber sage euch". Indem er durch letztern Satz seine von der jüdischen Überlieferung abweichende Ansicht einleitete, bekundete er, dass er dem blinden Glauben und der unbedingten Befolgung der Überlieferung keinen Wert beilege. Er empfahl so seine Verkündigung der *freien* Beurteilung der Hörenden, indem er nicht daran zweifelte, dass sie gerade dadurch mehr und mehr Glauben finden werde. Die Beseitigung jedes Zwanges in allen Gewissensangelegenheiten befürwortete er auch durch den Spruch: Alles, was ihr wollet, das euch die Menschen tun sollen, das tut auch ihr ihnen." Jesus wollte die Christen von der Beherrschung durch die religiöse Überlieferung der Juden gerade dadurch befreien, dass er ihr die Gebote der Liebe **über**ordnete, d. h. diese als die höchsten und vollständig erschöpfenden religiösen Gebote bezeichnete, sodass die jüdische Überlieferung überhaupt nur noch insoweit in Frage kam, als durch sie den Geboten der Liebe kein Abbruch geschah.

Matth. VII 12 vergl. Theol. Zeitschrift d. Schweiz 1898. Seite 147/153 oder Schœller, Der Katholizismus als Prinzip des Rückschritts etc. S. 6/11.
Matth. V 5/9. 31/44. VII 12. XXII 37/40. Marcus II 27—III 5. Lucas X 25/37.

Nur durch Sprengung der Fesseln, in die das alte Testament den menschlichen Geist schlägt, und bei einer wenn auch achtungsvollen, dabei aber doch *vollständig freien* Beurteilung desselben kann die Reli-

Digitized by Google

gion, die Christus verkündete, den Menschen voll und ganz erfassen und leiten. Obwohl die Machthaber in Judäa dem Leben Jesu ein Ende zu machen vermochten, so hat Christus doch durch das nicht genug zu bewundernde Beispiel aufopferndster Liebe und geistiger Freiheit sein Christentum zu einer solchen geistigen Macht erhoben, dass ihm schliesslich der Sieg zufallen muss. Dass dies aber nicht so bald der Fall sein werde, und dass zunächst die Vertreter der tyrannisirenden jüdischen Satzungen, die Pharisäer und Schrift- Apostelg. XV 10. gelehrten, noch die Macht behalten und ausüben würden, deutete er durch den Spruch an: „Wenn jemand mir Matth. XVI 24. nachkommen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“.

Veranlassungen zur Schmälerung der Wahrhaftigkeit oder zu konventionellen Lügen gibt es im menschlichen Leben schon zu viele. Jesus wollte nicht, dass sie durch das heiligste aller Verhältnisse, durch das Verhältnis zur Gottheit oder durch die Religion, noch vermehrt werden sollten. Da nun die persönliche religiöse Freiheit allein die stete und volle Wahrhaftigkeit in religiösen Angelegenheiten ermöglicht, so durchzog der Kampf für sie das ganze Wirken Jesu. Unter den schwierigsten Verhältnissen führte Christus die Aufrechthaltung der persönlichen geistigen Freiheit durch und stärkte sich dazu durch häufiges Gebet. Sein Beispiel lehrt, welche schwere Pflicht den Christen auferlegt ist, für die persönliche religiöse Freiheit einzutreten, wenn die Umstände dazu Veranlassung geben.

Jesus schied das staatliche Gebiet von dem religiösen und überwies durch Beispiel und Lehre dem ersteren allein und vollständig die Anwendung der Markus XII 16/17. IX 34/35. X 42/43. Mth. XX 25/28. XXIII 8/10 u. a. Matth. V 39/44. VII 12. XXII 21. 37/40. XXVI 51/53. Mark. VI 7/13. äussern Gewalt und die beherrschende Gesetzgebung, so dass dem religiösen Gebiete als Machtmittel nur die geistige Einwirkung auf die Überzeugung, verbunden mit dem Streben der Menschen nach Wahrheit, und die tatkräftige Liebe verblieben. Die von Christus durch Beispiel und Wort verkündete Religion sollte, soweit die mit dem irdischen Dasein verbundene Unvollkommenheit es zulässt, die Menschen zu höchster Gottes- und Menschenliebe führen und ihnen den Weg frei machen zur möglichst vollkommenen und das all-

Digitized by Google

gemeine Beste möglichst fördernden Organisation und Leitung des Staates. Dabei stand der freien Vereinigung der Christen zu Gemeinden, die weder nach Beherrschung strebten, noch eine religiöse Beherrschung duldeten, nichts im Wege. Vielmehr war die Bildung solcher Gemeinden zur Regelung der Liebestätigkeit und zur gegenseitigen Erbauung innerhalb der religiös überwiegend anders denkenden Welt etwas ganz Natürliches.

Wie wir bei den Berichten über die Gründung der verschiedenen Religionen zu ihrer Beglaubigung Erzählungen von Wundern finden, so wird die Neigung dazu auch den christlichen Evangelisten nicht gefehlt haben. Auch scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, dass Christus in den Augen der gläubigen Zeitgenossen als ein bedeutender Wundertäter gegolten hat. Es ist dies aber weder ein Beweis dafür, dass alles in dieser Hinsicht Berichtete den Tatsachen vollkommen entspricht (was ja schon durch die Verschiedenheit der Erzählungen ausgeschlossen ist), noch dafür, dass wir den Erfolg des Auftretens Christi in erster Linie seinen Wundertaten zuzuschreiben haben. Denn Wundertaten wurden auch den falschen Propheten und den von Dämonen oder bösen Geistern Besessenen von den zeitgenössischen Juden zugeschrieben, weshalb bei ihnen ja auch die Frage entstand, in wessen Namen Jesus seine wunderbaren Taten vollbringe. Christus verdankt die Eroberung der menschlichen Herzen insbesondere der vollen Übereinstimmung seiner Lehre mit seinem Leben, also dem Umstande, dass er nicht nur Liebe, Wahrhaftigkeit und Gottergebenheit predigte, sondern dass sie in ihm auch die idealste Verkörperung fanden. Christus, der uns durch seine geistige Grösse dazu nötigt, in ihm eine besonders eng mit Gott verbundene Persönlichkeit zu verehren, hat den Menschen *die* Religion geoffenbart, die *unabhängig von jeder Beglaubigung durch Wunder sich durch ihren Inhalt und durch ihre Wirkung auf die Menschen als die einzig und ewig wahre Religion erweist. Es ist die Religion des festen Vertrauens auf Gott, aber auch die von jeder bindenden religiösen Überlieferung befreite Religion der Liebe und Wahrhaftigkeit, der Gottesergebenheit und des vollen Gehorsams gegen den Gott des Weltalls,* der nicht nur der allmächtige, allwissende und

Matth. XXIV 24. Apostelg. XIII 6.8.

Matth. XII 24/27. XXI 23. Markus III 22 u. f. Lukas XI 15.

Digitized by Google

gerechte Richter der Menschen, sondern auch ihr liebender Vater ist, dessen Wesen und Walten von dem Menschen zwar nicht vollständig erfasst, sondern nur geahnt und in demütiger Ergebenheit verehrt werden kann, der aber gewisslich dem *bereuenden sündigen Menschen ohne jede weitere geistliche Vermittlung vergibt, wenn dieser selber statt richtender Strenge vergebende Liebe und selbstloses Erbarmen gegen die Mitbürger hegt und betätigt.* Durch Wort und Beispiel lehrte Jesus ferner, dass Gott den vertrauensvollen *unmittelbaren* persönlichen Verkehr der Gläubigen mit ihm erlaubt und erwartet; dabei solle das Gebet aber auch zur Ergebung in *Gottes Willen* stärken. *Ihn* zu erkennen und zu befolgen soll der Christ nach Massgabe der *eigenen* ihm von Gott verliehenen Fähigkeit bemüht sein, und jeden, der so handelt, betrachtet Christus als Bruder oder Schwester.

Lukas XV 7. 18/32. Matth. V 7. VI 12. VII 1/2. XVIII 21/22. XXII 36/40. Markus IV 24. X 21. XI 25/26. Lukas VI 37/38. XI 4.

Matth. VI 6. Markus I 35 u. s. a.

Matth. VI 10. Lukas XI 2. XXII 40/43.

Matth. XXV 14/28. Lukas XIX 12/24.

Markus III 33/35.

So war die Religion Jesu durch Wort und Beispiel beim Tode Christi gegeben und durch seinen Tod war dies erhabenste und kostbarste Vermächtnis, das je den Menschen übermittelt worden ist, besiegelt. Und frei von jeder äussern religiösen Beherrschung, wie er die Gläubigen hinterlassen hatte, sollten sie nach Jesu Willen auch bleiben. Denn er hatte sich nicht damit begnügt, durch sein Vorbild und seine Reden es als berechtigt darzutun, dass die Macht tyrannisirender Überlieferungen durchbrochen werde, sondern er hatte auch durch die wiederholten Verbote an seine Jünger, nach religiöser Beherrschung der Gläubigen zu streben, die geistige Freiheit dieser möglichst für die Zukunft zu sichern gesucht. Denn noch *kurz vor dem von ihm erwarteten Tode sprach er sich dahin aus, dass doch nur er allein der Lehrer und Meister der Gläubigen, und dass auch Gott in den Himmeln allein der Vater der Gläubigen sei, da diese sich alle als Brüder zu betrachten und niemanden auf Erden als ihren Vater zu bezeichnen haben.* Hiermit bekräftigte er seinen Willen, dass es auf Erden kein religiöses Oberhaupt in irgendwelcher Form mit massgebender Autorität über die Gewissen für die Christen nach seinem Tode geben solle und dass diese in religiöser Hinsicht weder einer Persönlichkeit, noch einer Korporation, noch irgend einer bestimmten schriftlichen

Matth. XVIII 1/4. XX 25/28. Mark. IX 33/38. X 42/45 u. a.

Matth. XVI 21/23. XXVI 39/42. Markus VIII 31. Lukas IX 22.

Matth. XXIII 8/10.

Digitized by Google

Überlieferung unterworfen sein sollten. *Deutlicher, als er es getan hat, konnte Jesus nicht kund geben, dass die Bildung einer die Christen beherrschenden Kirche auf einem andern Grunde beruhen würde als auf seinem Willen.*

Zweiter Abschnitt.

Die Zeit vom Tode Jesu bis zur Gefangennahme des Apostels Paulus.

Zwei monotheistische Religionen standen nach dem Tode Christi einander gegenüber. Die erste davon, die jüdische, beruhte auf der Unterdrückung des individuellen Gewissens durch die schriftliche Überlieferung und durch die Priester mit ihrem Anhang; die zweite, die von Jesus gestiftete, beruhte dagegen auf dem Vertrauen zu Christus, auf seinen Geboten der Liebe und Wahrhaftigkeit, und (nach dem von Jesus gegebenen Beispiele) auf der Befreiung des Individuums
Matth. VII 12. XXII 36/40 XXIII 8/10 u. a. von jeder religiösen Beherrschung irgendwelcher Art, die vermöchte, seine unmittelbare und volle Hingabe an Gott gemäss der Stimme des eigenen Gewissens zu beinträchtigen. *Schon dieser Gegensatz zeigt die volle Unvereinbarkeit der beiden Religionen.* Die volle religiöse Gebundenheit der Persönlichkeit einerseits und ihre volle religiöse Befreiung, verbunden mit der Verantwortung gegen Gott für die Art der Benutzung dieser Freiheit, anderseits *schliessen sich aus. Der Gegensatz ist und bleibt unüberbrückbar;* er kann aber in der Heftigkeit, mit der man für die Sonderprinzipien eintritt, und in der Form, in welcher diese geltend gemacht werden, wechseln. Wie verschieden und unvereinbar überdies der Gott der Bücher Mose und der von Christus geoffenbarte Gott sind, ist bereits auf Seite 36/38 dargelegt worden; auch könnte dies leicht noch weiter ausgeführt werden. Es ist aber trotzdem begreiflich, dass die zu Christus hinneigenden Juden sich nur schwer von dem mit ihnen verwachsenen Lieblingsgedanken, nach welchem der Gott des Weltalls zugleich ihr, dem Volke Israels verpflichteter

Digitized by Google

Nationalgott sei, trennen konnten. Das ändert aber nichts an dem Verhältnisse, dass es sich in dem Kampfe zwischen den pharisäischen Judenchristen zu Jerusalem und den bekehrten Heiden darum handelte, ob die befreiende Offenbarung und Lehre Christi in ihren Grundprinzipien erhalten *oder* wieder zu Gunsten der religiösen Tyrannisirung, die sich aus der jüdischen Überlieferung ergab, unterdrückt werden sollte. Den Mittelpunkt in diesem Streite bildete der Apostel Paulus. Mit ganzer Seele und aller Kraft vertrat er als die Lehre Christi, es seien die Gebote der Liebe die höchsten und vollständig massgebenden religiösen Gebote, deren Befolgung die Erfüllung des Gesetzes und die Befreiung von ihm in sich schliesse. Indem Paulus so für die Heidenchristen die Verbindlichkeit von Satzungen aus den Büchern Mose entschieden ablehnte, gestaltete seine Aufgabe sich zu einer sehr schwierigen. Denn Paulus gelangte *nicht* zu dem für ihn sehr naheliegenden Entschlusse, die religiöse Autorität der Bücher Mose völlig fallen zu lassen, und doch waren *nach diesen* die Gesetzeseiferer mehr im Rechte als er. Paulus wusste nicht nur, dass Christus über die Gebote des alten Testamentes, welche die Liebestätigkeit beeinträchtigen, wie die Sabbathfeier, sich hinweggesetzt hatte, sondern er war auch davon durchdrungen, dass die Beschneidung und die Speisevorschriften vor Gott keinen Wert haben. Wenn nun trotzdem die Bücher Mose Gott nicht nur mannichfache Speisevorschriften andichten, sondern auch das Gebot, Hausgeborene und um Geld Erkaufte zu beschneiden und die unbeschnittenen Männlichen auszurotten, so konnte für Paulus hierin wohl eine Verkennung Gottes liegen, und es durfte dies für ihn ein hinreichender Grund zu der Überzeugung sein, dass die *angeblichen* Offenbarungen Gottes, welche die Bücher Mose enthalten, *nicht als wirkliche* Offenbarungen Gottes zu betrachten sind.

Vergl. Apostelg. XV 1. 5.

Römer XIII 8/10. I. Cor. XIII. Gal. V 1/4. 14.

Vergl. Gal. III 14 u. f.

I. Cor. VII 18/19. VIII 8. Gal. V 1/6.

I. Mose XVII 13/14.

Durch eigene Geisteskraft hatte Christus, wie sein Leben zeigte, sich über das alte Testament vollständig erhoben. Erst dadurch wurde es möglich, *den* Gott und *die* Religion, die den höchsten Idealen unserer Empfindungen und Gedanken entsprechen, zu verkünden. Die geistige Befreiung des Paulus vom alten Testa-

Digitized by Google

mente war aber nur unvollständig. Der Glaube an die Auferstehung Christi führte Paulus dahin, in ihm den im alten Testamente verheissenen Messias zu erblicken, und dies gehörte mit dazu, um seine volle Hingabe an Christus zu bewirken. Paulus fuhr fort in den alttestamentlichen Vorstellungen eines Bundes mit Gott zu leben. Für ihn war durch Christus nicht nur die vollendete Offenbarung Gottes gegeben, wie auch wir überzeugt sind, sie durch Jesus erhalten zu haben, sondern für Paulus bedeutete Jesus auch noch die Ersetzung des alten Bundes Gottes mit Israel durch einen neuen Bund Gottes mit der Menschheit, dessen Preis der Kreuzestod Christi bildete. Aus einem *Bunde* erwachsen *beiderseitige* Rechte und Verpflichtungen; wir kennen dagegen nur Pflichten ohne Rechte gegen Gott. Nach der Lehre Christi verbinden wir aber mit diesen Pflichten das volle Vertrauen auf die Vergebung unserer Sünden durch die Gnade Gottes. wenn wir die begangenen Sünden von Herzen bereuen und redlich bemüht bleiben, den von Christus verkündeten Geboten der Liebe und der Wahrhaftigkeit zu entsprechen. Paulus hat dies in einer Weise getan. die ihm in unserm Herzen, in unserer Hochachtung und Liebe die zweite Stelle unter allen Menschen, die erste nach Christus, sichert.

Römer X 4. Gal. III 8/29 u. a.

Um unter den vorstehend angegebenen Verhältnissen sich selbst treu zu bleiben, gelangte Paulus zu einer sehr sophistischen Auslegung der Bücher Mose und zur Theorie von der Sündentilgung durch den Tod Christi und dem Gerechtwerden unmittelbar durch den Glauben an Christus und an dessen leibliche Auferstehung. Insbesondere in Römer III 22/25 und X 9/10 stellt Paulus die Seligkeit als die unmittelbare Folge eines solchen Glaubensbekenntnisses in einer Weise dar, die wir trotz aller Verehrung für den Apostel Paulus doch nicht als mit der Lehre Christi übereinstimmend erachten können.

Gal. III 7/29. Römer IV 5. 25. V 1. X 4. II. Cor. V 19/21. Gal. II 16. Eph. I 7. II 8/9 u. a.

Christus kann nicht gelehrt haben, dass von dem Glauben an seine leibliche Auferstehung die Seligkeit abhängig sei; sonst hätte das Ev. Joh. in Kap. XX V. 25 nicht so berichten können, wie es dort der Fall ist. Ebensowenig kann der Glaube an die Sündentilgung durch den Tod Christi von diesem als zur Selig-

Digitized by Google

keit erforderlich bezeichnet worden sein. Denn die Evangelien sagen, dass die Jünger Jesu selbst kein rechtes Verständnis für die Reden Jesu über seinen Tod zeigten.

Markus IX 30/31. Lukas XVIII 33/34.

Es kann auch keine Lehre Christi sein, dass die Gerechtigkeit Gottes zur Sühne für die den Menschen zu vergebenden Sünden den Kreuzestod Christi verlange. Schon im alten Testamente heisst es: „Sündopfer verlangst du nicht“. Ferner sagen zahlreiche Sprüche und Äusserungen der Propheten im alten Testament, dass Gott keinen Gefallen an Brand- und Schlachtopfern habe, sondern Gefallen habe an Besserung, Rechtschaffenheit und Barmherzigkeit.

Psalm XXXX 7. Sprüche XXI 3. Prediger IV 17. Jesaia I 11/17. Jerem. VI 20. VII 21/22. XIV 12. Hosea VI 6. Amos V 22 u. 14/15. Matth. IX 13.

Und doch findet sich im alten Testament noch die Theorie vertreten: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. An deren Stelle setzte Christus aber die Lehre, dass man dem Übeltäter mit Liebe entgegenkommen und ihm in unbegrenzter Weise vergeben solle.

Matth. V 38/46.

Nichts davon steht aber dabei, dass man wegen des gegen den Schuldigen geübten Vergebens nun um der Gerechtigkeit willen einen Unschuldigen misshandeln müsse! Und da *wir* uns auf die *Gnade Gottes* nach Christi Lehre verlassen dürfen, wenn wir, *ohne weitere Sühne zu verlangen,* den Schuldigen vergeben, sollte da *Gott der Sühne bedürfen, um vergeben zu können?* Das Gleichnis vom verlornen Sohne widerspricht vollständig einer solchen Auffassung. Und noch andere Stellen der synoptischen Evangelien zeigen, dass Christus sie nicht gehabt hat.

Lukas XV 11/32. Matth. IX 13. XII 7. Markus XII 33/34.

Christus hielt die Vergebung der Sünden nicht für abhängig von einem vorgeschriebenen Glaubensbekenntnis, sondern von der Sanftmut, von dem reinen Herzen und insbesondere von der Betätigung der Liebe, die vergibt, aber nicht richtet.

Lukas XV 1/7. Matth. V 5/8. 39/48. VI 12. 14/15. VII 1/2. 12. XVIII 21/22. 35. XIX 21. XXII 37/40. Markus X 17/21 u. a.

Nicht auf den Wortlaut oder auf den Inhalt dessen, was wir bekennen, konnte nach seinem ganzen Wesen Christus das Hauptgewicht legen, sondern weit mehr darauf, dass wir wahrhaft sind und uns nur zu *dem* bekennen, was unserm Glauben in Wirklichkeit entspricht. Der Glaube, den Christus will und dem er Erfolg prophezeit, beruht auf festem Gottvertrauen, auf festem eigenem Willen und *auf fester eigener Überzeugung.*

Vergl. Matth. XXI 21. Mark. XI 22/26.

Wer auf Grund dieser an Christus glaubt, darf sich herzlich darüber freuen und diesen Glauben am wenigsten verleugnen. Aber ein besonderes Glau-

Matth. X 32/33. Lukas IX 26.

Digitized by

Vergl. Matth. IX 30. XII 15/16. XVI 20. Markus III 11/12. VIII 30. Lukas IX 20/21.

bensbekenntnis hat Christus nicht vorgeschrieben. Er verbot sogar mitunter, über ihn auszusagen und ihn als Christus zu bezeichnen.

Zudem führte die Theorie des Paulus auf einen Weg, dessen weitere Verfolgung das Gegenteil von dem bewirken würde, was Paulus selbst wollte. Mit der Annahme, dass irgend ein formulirter Glaube, der uns gepredigt wird, den Weg zur Seligkeit bildet, geht Hand in Hand die Frage: welche unter den verschiedenen, zur Erlangung der Seligkeit empfohlenen Glaubensformeln ist denn die rechte? Es bilden sich die verschiedenen Parteien, von denen jede behauptet, den rechten und den einzig wahren Glauben zu vertreten. Jede von ihnen findet dann in jeder Partei, die einen andern Glauben als den ihrigen für den wahren ansieht, ihren Gegner. Es entstehen die Befehdungen und die Verketzerungen der Gegner, sowie die Verhimmelung derjenigen, die für den Glauben der Partei erfolgreich gestritten oder seinetwegen gelitten haben. Somit könnten einige Stellen der Paulus-Briefe, *für sich allein betrachtet*, zu einer irrigen Wertschätzung eines bestimmt formulirten Glaubens leiten und dazu beitragen, die Bildung der *einen* katholischen Kirche, die alle andern Glaubensrichtungen und alle religiöse Selbständigkeit unterdrückt, zu fördern. Dass Paulus *nicht* dieses Ziel im Auge hatte, dass er vielmehr beabsichtigte, *die bekehrten Heiden zu selbständigen und religiös freien Glaubensbrüdern und zu guten Staatsbürgern zu erziehen*, geht aus seinen Briefen klar hervor und ist von mir bereits früher eingehend erörtert worden. Und bei der *Gesamtbetrachtung* der Briefe des Paulus verliert sich auch der Unterschied zwischen seiner und Christi Lehre immer mehr. Wiederholt räumt Paulus *der Liebe die erste Stelle* ein und lässt den Glauben hinter sie zurücktreten. Und so wird indirekt auch nach der Lehre des Paulus die Seligkeit wieder abhängig gemacht von der tatkräftigen Liebe, die vergibt, aber nicht richtet. Mag nun die als allgemein geltend ausgesprochene Behauptung, dass von sämtlichen Originalhandschriften der neutestamentlichen Büchern sich schon im Altertume jede Spur verloren habe, auch für die Paulus-Briefe zutreffend sein, mag auch die zweifelnde Kritik sich an

Vergl. Schweiz. theol. Zeitschrift 1893 S. 112. 1894 S. 138/9. 145. 1897 S. 68. Römer XII 10. XIII 1/10. XIV 1/21. I. Cor. VIII 8/13. XIII 1/7. 13. XVI 14. Gal. V 1/6. 14. 22. VI 1/2. 9.

„Urtext und Uebersetzungen der Bibel" (Leipzig 1897) S. 17.

A. Harnack, Pr. Jahrb. Mai 1898.

Digitized by Google

sie heranwagen, so erschüttert dies nicht im geringsten den Gesamteindruck der Briefe des Paulus an die von ihm herrührenden christlichen Gemeinden. Sie greifen so entschieden ein in die damaligen Zeitverhältnisse, wie wir sie uns vorzustellen vermögen, sie zeigen eine solche Begeisterung für das als wahr Erkannte, eine solche freudige und opferbereite Hingabe an die Fortführung des Werkes Jesu als des Erlösers der Menschen, einen solchen Kampfesmut gegen die Feinde und falschen Freunde der christlichen religiösen Freiheit und sie machen derart den Eindruck der ungeschminkten Aufrichtigkeit, dass wir uns als den Verfasser nur eine durchaus wahrhafte, in sich gefestigte und hoch zu verehrende Persönlichkeit denken können. Mit ihr verbinden wir aber den Namen des Apostels Paulus, so lange uns nicht unwiderlegbare Gründe zum Gegenteil zwingen, was aber nach unsrer Überzeugung bei der grossen Mehrzahl dieser Briefe niemals der Fall sein wird.

Bis zur Gefangensetzung des Paulus sprach also die ganze schriftliche Überlieferung des Christentums gegen jede Benutzung des alten Testamentes zur Beherrschung der Heidenchristen. Damit fiel aber auch jede Beschränkung der christlichen Freiheit für sie dahin. Und so zeigt das ganze damalige Heidenchristentum nur christliche Gemeinden, die selbst für die Aufrechthaltung der nötigen Ordnung zu sorgen hatten, die aber von jeder Kirchenherrschaft frei waren, und deren Mitglieder wohl gerne einen freiwilligen Gehorsam gegen die religiösen Lehrer beobachteten, aber doch vielfach auch als religiös selbständige Christen auftraten. Von ihrer Unterwerfung unter eine fest abgegrenzte Priesterschaft oder *von der Leitung durch die katholische Kirche war bei ihnen noch keine Spur vorhanden.*

Vergl. u. a. Römer VI 14. II Cor. III 14/17. Gal. II 4/5. V 1/14.

I Cor. V 13. Vergl. Neumann, Römischer Staat und allg. Kirche I 44/47. I. Cor. XII 7 u. f. XIV 26/31. II. Cor. III 17 u. a.

(Schluss folgt.)

Digitized by Google

Religionsgemeinschaft und Individualität.

Von *Walther Staub*, Pfarrer in Affoltern a. A. (Kt. Zürich)

Die beiden Wörter stehen im Titel friedlich neben einander; die Sachen, die sie bezeichnen, reiben sich oft genug in der rauhen Wirklichkeit und stossen nicht selten hart auf einander in dieser Welt des Kampfes. Wir sehen uns, sobald wir die Wörter *Religionsgemeinschaft und Individualität* nennen, mitten hinein versetzt in ein Problem, das die gesamte Religionsgeschichte und die christliche Kirchengeschichte durchzieht, ohne bis jetzt seine endgültige Lösung gefunden zu haben — das Problem, das wir etwa fixiren können in der Frage: *Autorität oder Freiheit?* — das Problem, das im praktischen Leben seinen Ausdruck findet in den bald öffentlich bald im Stillen geführten Kompetenzstreitigkeiten zwischen der religiösen Gemeinschaft und dem Individuum; in dem bald chronischen, bald akut werdenden Konflikt zwischen der Kirche und dem einzelnen Gläubigen. Daraus erhellt, dass wir nicht rein theoretisch das Verhältnis von Religionsgemeinschaft und Individualität untersuchen werden, sondern eine durchaus konkrete Frage mit *praktischer* Abzweckung im Auge haben, nämlich die: Wie kann der Streit geschlichtet und das richtige Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit hergestellt werden, so wie es dem Wesen der Religion entspricht?

Die Frage nach Autorität und Freiheit in religiösen Dingen ist für uns, wie für die Bewohner aller Kulturstaaten, geregelt, was ihre *politisch-juridische* Seite betrifft; für uns durch die schweizerische Bundesverfassung von 1874, die — in Bestätigung und Erweiterung früherer Bestimmungen — Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährleistet, mit andern Worten eben die Freiheit der Individualität gegenüber allem Zwang in Glaubenssachen in Schutz nimmt. Aber die Schwierigkeiten sind dadurch nicht gelöst; Kollisionen zwischen der Religionsgemeinschaft und den ihr zugehörigen Individuen durch jene gewiss wohltätigen Gesetzesbestimmungen nicht ausgeschlossen, sofern jeder religiösen Gemeinschaft das Recht zukommt und zukommen muss, innerhalb den gesetzlichen Grenzen ihre Kultusverhältnisse selbständig zu ordnen, also auch das Verhältnis des Einzelnen zum Organismus, das Mass seiner Freiheit und Abhängigkeit, seine Rechte und Pflichten, zu bestimmen. Mit andern Worten: Die *religiöse* Seite

Digitized by Google

der Frage ist noch offen, und kann auch dem Wesen der Sache nach durch kein Staatsgesetz geregelt werden.

Welches ist nun vom Standpunkt des Christentums aus das wünschenswerte Verhältnis zwischen Kirche und Individuum, wie sollen sich die gegenseitigen Rechte und Pflichten verteilen? Die vorliegende Arbeit möchte — ohne auch nur von ferne den Anspruch auf vollgültige Lösung des weitschichtigen Problems zu erheben — versuchen, die Richtung festzustellen, in der sich unsere Kirche zu bewegen haben wird zur Ausgleichung der bestehenden Gegensätze.

Absichtlich ist im Titel ganz allgemein der Ausdruck *Religionsgemeinschaft* gesetzt worden, *nicht* etwa *christliche Religionsgemeinschaft* oder *Kirche*. Es soll durch die Berücksichtigung ausserchristlicher Erscheinungen eine möglichst breite und sichere Basis gewonnen werden, wobei selbstverständlich trotzdem das Hauptinteresse dem Christentum und der christlichen Kirche zugewandt bleibt.

Die zu befolgende Methode für unsere Untersuchung wird die empirische, d. h. für unsern Stoff, der ein Gebiet des menschlichen Geisteslebens beschlägt, die psychologisch-historische sein müssen.

Der Gedankengang unserer Untersuchung ist in kurzen Zügen folgender: Wir behandeln *I. die psychologischen Voraussetzungen: das Wesen der Individualität und der Gemeinschaft. II. die Religion in ihren Beziehungen zum Individuum und zur Gemeinschaft. III. den Konflikt zwischen Religionsgemeinschaft und Individualität: seine Ursachen und seine Folgen. IV. Versuch der Lösung des Konfliktes.*

I. Die psychologischen Voraussetzungen: das Wesen der Individualität und der Gemeinschaft.

Unter **Individualität** — von Individuum: das Unteilbare — verstehen wir die *in sich einheitliche Lebensform eines organischen Wesens,* also die *persönliche Eigenart eines Einzelwesens,* im Unterschied sowohl von den Dingen der Aussenwelt, als auch von den andern Einzelwesen derselben Art und Gattung; oder, wenn wir nicht sowohl das Sein, als vielmehr die Betätigung des Individuums ins Auge fassen: die *persönliche Selbstbehauptung eines Wesens* gegenüber der Aussenwelt. Individualität kommt also dem Organischen, Lebendigen, zu; sie ist das *Kennzeichen des endlichen Geistes.* Keine Individualität hat demnach einerseits das rein Endliche, die anorganische Materie; ein Stück Sandstein,

Digitized by Google

Granit, Marmor, hat keine wesentlichen, höchstens zufällige Merkmale, die es von andern Stücken derselben Art unterscheiden: seine Eigenschaften sind keine persönlichen, nur die begrifflichen der Art. Keine Individualität kommt anderseits dem absoluten Geiste, Gott, zu. Nur dem endlichen Geiste. Die Materie ist unter-, Gott überindividuell; jene unpersönlich; dieser reine, absolute Persönlichkeit. Der endliche Geist, in der Mitte zwischen beiden, gibt deutlich seinen Doppelcharakter zu erkennen: seine *geistige Kraft* und seine *endliche Beschränktheit,* sodass sich die Individualität gewissermassen als Resultante aus den beiden Kräften Geist und Endlichkeit darstellt.

Das Individuum ist ein in sich geschlossenes Ganzes, eine Zusammenordnung von Kräften in eine bestimmte Form organischen Lebens. Jeder Organismus, alles Lebendige, ist also ein, wenn auch noch unvollkommenes, keimartiges Individuum: durch eine **innere Einheit** (Leben, Seele, Geist) unterschieden von der Aussenwelt, in aufsteigender Stufenfolge gipfelnd in dem menschlichen „Ich", das nicht nur ein Selbst*sein*, sondern ein Selbst*bewusst*sein, ein bewusste Selbstunterscheidung, bedeutet. *Mit dem zunehmenden seelischen Leben in der organischen Natur tritt uns auch eine zunehmende Steigerung individueller Eigenart bei den Organismen entgegen, in Pflanzenreich, Tierreich und Menschheit;* mit der wachsenden Selbständigkeit gegenüber der Aussenwelt auch eine grössere Differenzirung des Einzelwesens gegenüber den andern Exemplaren derselben Art. Schon in der Pflanzenwelt beginnt die Differenzirung; keines unter den Tausenden von Blättern am Baum ist genau wie das andere; keine Blume ganz wie die andere ihrer Art. — Noch auffallender ist die Eigenart bei den Tieren derselben Gattung ausgeprägt, in der äussern Erscheinung, wie in den Eigenheiten des tierischen Charakters: stark individualisirt vor allem die Individuen der seelisch hoch stehenden Arten. — Und nun erst der Mensch, das eigentlich geistige Wesen der Schöpfung! Mit dem erwachenden und sich entfaltenden Geistesleben tritt immer schärfer die persönliche Eigentümlichkeit hervor: sowol in der geistigen Eigenart und Verschiedenheit, als auch in der leiblichen Erscheinung, indem der Geist dem Leibe als seinem Organ etwas von seinem Wesen aufprägt, am deutlichsten im verschiedenen Ausdruck des Gesichtes als des Spiegels der Seele: — im Erwachsenen mehr als im Kinde — zwei Kinder können noch kaum zu unterscheiden sein; in zwanzig Jahren ist keine Verwechslung mehr möglich — im Kulturmenschen mehr als im Wilden; im Gebildeten (nicht Bildungsphilister!) mehr als im Ungebildeten. Überhaupt — so

Digitized by Google

wenig als unter tausenden von Gesichtern zwei völlig gleich sind, so wenig oder noch weniger wird bei zwei Menschen die geistige Anlage und der Verlauf des Innenlebens völlig übereinstimmen: wol Ähnlichkeiten, doch niemals Gleichheit. Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, im engen Rahmen unserer Darstellung die mannigfach verschiedenen Individualitäten auch nur annähernd zu charakterisiren; es sei hier nur an die landläufige Einteilung nach den 4 Temperamenten erinnert, in sich selbst wieder vielfältig abgestuft und vermischt, die einen Naturen mehr aktiv, die andern mehr passiv; rasch die einen, bedächtig die andern; optimistisch oder pessimistisch angelegt; bald mehr Verstand oder Gefühl und Phantasie oder Wille vorwiegend; nüchtern und praktisch, oder ästhetisch und künstlerisch veranlagt. — So zeigt sich gerade in der Vielheit der menschlichen Individualitäten die Mannigfaltigkeit der Lebensformen in unbegrenzter Permutation der Kräfte. Der Geist bildet sich Individuen, nicht Stücke, nicht Nummern. *Ein starker Geist ist zugleich eine kräftige Individualität.* — In der Anlage zur Einheit und Unteilbarkeit erweist sich die *geistige Kraft* der Individualität. Die Materie, der Stoff, ist seinem Wesen nach teilbar; ein Stück Stein oder Eisen können wir zerteilen, zerlegen, verkleinern in die kleinsten Moleküle und Atome; dadurch wird seinem Wesen kein Abbruch getan; es bleibt doch Stein, Eisen, oder was es vorher war. Im Individuum — als geistbegabtem, beseeltem Organismus — wohnt die innere Notwendigkeit, sich selbst zu bleiben: wird es zerteilt, seine innere Einheit zerrissen, so hört es auf, Individuum zu sein, hört auf, sich selbst zu sein, zu existiren; das Individuum existirt in seiner Eigenart, oder — es existirt gar nicht. Es ist also seinem Wesen nach unteilbar; und der Ausdruck Individuum bezeichnet genau das Wesen der Sache. — Aber im eben gesagten ist schon angedeutet, dass das Individuum nicht lauter geistige Kraft ist; zu seinem Wesen gehört auch die *Endlichkeit;* Individualität ist das Kennzeichen des endlichen Geistes. Der Geist im Individuum ist endlich bedingt durch die Aussenwelt; es ist dadurch die *Möglichkeit der Beschränkung, ja der Auflösung der Individualität,* ihrer innern Einheit, gegeben.

Das Individuum muss also seine Einheit durch **Selbstbehauptung** nach aussen wahren, sich selbst erhalten im Kampf gegen die Aussenwelt, gegen die materiellen Kräfte, sowie gegen anders geartete geistige Kräfte, gegen die andern Individuen, die sich als ein Nicht-Ich seinem Ich entgegenstellen in anders bestimmter Eigenart des Geistes. — Tatsächlich kommt ja das Individuum niemals isolirt, abgeschlossen für sich vor; es steht

Digitized by Google

in Wirklichkeit nicht im leeren Raum unter der Glasglocke. Der Mensch sieht sich in eine Aussenwelt hineingestellt, die auf ihn einwirkt, auf die er selber wirken muss. Das Individuum ist ein lebendiger Organismus: *leben heisst aber durch Stoffwechsel — durch Austausch materieller und geistiger Kräfte — mit der Aussenwelt in Verbindung stehen und im Wechsel sich als Kraftkomplex erhalten.* Damit ist der Grund ausgesprochen, weshalb das Individuum seine Einheit und Eigenart durch Selbstbehauptung gegenüber andern Kräften betätigen muss. — Diese Selbstbehauptung geschieht durch Verarbeitung des Stoffes (dessen was sich von aussen zum Aufbau und zur Erhaltung des leiblichen und geistigen Lebens darbietet) *im* Individuum und *ausser* demselben, also entweder durch Aneignung oder mittelst Durchgeistigung. Wie der leibliche Organismus eindringende Fremdkörper abwehrt, oder, wenn sie eingedrungen sind, auszuscheiden versucht, so wird der Geist fremdartige Kräfte, widersprechende Eindrücke, Ansichten, Lehren, Grundsätze, abweisen, um die individuelle Einheit vor Zerrissenheit zu bewahren. Gegen andere, seinem Wesen homogene, konforme, Kräfte, Ideen, wird er sich anziehend verhalten, freilich nicht ohne sie in eigenartiger Weise umzubilden und sich dieselben zu assimiliren, bevor er sie in den übrigen einheitlichen Geistesbesitz aufnimmt, wie der Leib die zweckentsprechenden Stoffe (Nahrung, Luft etc.) durch Verarbeitung sich assimilirt, um dann die Kräfte in veränderter Form wieder auszulösen. — Insofern und vollends deshalb weil die Individualität auch die Kräfte und Dinge ausser sich in ihren Bereich zieht, sie verarbeitend, beeinflussend, ihnen den Stempel ihres Geistes aufdrückend, dürfen wir geradezu von einer *schöpferischen Tätigkeit* derselben reden; das Individuum schafft, produzirt neues: Produkte des Handwerks, der Technik, Erfindungen, Kunstwerke, Ideen. Und um so mehr wird sich bei allen solchen menschlichen Schöpfungen die Eigenart, die Individualität des Schöpfers, bemerkbar machen, je grösserer Spielraum dem Geiste dabei gewährt ist, je intensivere Bearbeitung der Stoff erfährt. Die schöpferische Kraft der Individualität werden wir naturgemäss am besten beobachten können an den *besonders kräftigen Individualitäten,* als welche sich das *Original* und das *Genie* darstellen. Das Original überrascht auf Schritt und Tritt durch seine wunderlichen Einfälle, durch sein unerwartetes Urteil, durch seine Handlungen, die allem, was sonst Brauch und Sitte ist, meist völlig entgegengesetzt sind; anders als bei den andern, und doch nicht zufällig, regellos, sondern gemäss der bestimmten Eigenart; pflegt man doch, nachdem man sich vom Erstaunen über einen

Digitized by Google

originellen Streich erholt hat, zu sagen: das sieht ihm gleich, da war er wieder ganz der Alte. — Die eigentlich produktive, schöperische Individualität ist das Genie. Es übt Selbstbehauptung im höchsten Sinn, indem es den Stoff beherrscht, und indem es ihn in eigenartiger Weise beherrscht. Durch künstlerische Bearbeitung drückt das Genie dem spröden Stoff das individuelle Gepräge des eigenen Geistes auf: Bildhauer-Marmor-Statue; oder der Maler mit Leinwand und Farbe. Es mögen verschiedene Maler denselben Vorwurf behandeln in freier Komposition, oder auch nur dieselbe Landschaft kopiren, die nämliche Person porträtiren, wie ungleich ist die Auffassung! Das unterscheidende ist eben der Ausdruck der Künstlerindividualität. — Oder beim Tonkünstler! eine beschränkte Anzahl von Tönen als materielles Substrat, und doch die Komposition so eigenartig, dass der Musikkenner nach wenigen Takten urteilt: das ist von Beethoven oder von Mozart, von Brahms oder Wagner. — Und nicht anders ist's bei der Schilderung von Begebenheiten, Zuständen, Stimmungen durch den Dichter und bei der abstrakten Geistesarbeit des Philosophen. Überall die Fähigkeit des Genies, die zufliessenden Eindrücke, das sich darbietende Material, frei zu gestalten, den eigenen Geist hineinzulegen und dadurch — nach den Forderungen der Ästhetik — Einheit in die Vielheit zu bringen. Darin liegt auch das Wesen der Philosophie — der individuellsten unter den Künsten — ohne Einseitigkeit und Oberflächlichkeit, möglichst weit ausgreifend und möglichst tief eindringend, die ganze Welt in ihren Gegensätzen zu erfassen und sie in der Einheit der eigenen Individualität in eine Einheit, in ein System, in eine Weltanschauung, zusammenzufassen, den Makrokosmos im Mikrokosmos — und das ohne die eigene Individualität zu zerreissen durch die Welt in ihrer Brust. So gilt das *παντων χρηματων μετρον ἀνθρωπος* nicht nur subjektivistisch, sondern individualistisch verstanden. Die Individualität nimmt von aussen, aus ihrer Umgebung, Eindrücke, Anregungen, Stoffe, Kräfte auf; das liegt im Wesen ihrer Endlichkeit begründet; insofern ist der Mensch ein *Produkt;* doch *keinesfalls* im Sinne der *materialistischen* These: der Mensch sei ein Produkt der Verhältnisse, in denen er lebe; als würde er lediglich von aussen her durch zufällige Verumständungen zu dem, was er ist. Die Geheimnisse der Individualität weisen vielmehr hin auf eine *letzte Ursache geistiger Art,* ein inneres Einheitsband, ein Ich, eine *Willenskraft,* welche mit (relativer) Freiheit, d. h. mit *innerer Notwendigkeit,* die vorhandenen Kräfte und Güter benützt. Freilich kann die Individualität im Kampf ums Dasein statt sich selbst zu behaupten, erliegen; doch gerade wo das Individuum

ein Produkt der Verhältnisse wird, hat es sich selbst, sein ureigenstes Ich verloren. Durch Willensschwäche, Denkfaulheit, kann die Individualität auf ein Minimum zusammenschrumpfen; der Mensch wird zur Maschine, zum Horden- und Herdentier. Selbst das Genie kann verkümmern in der Schablone einer Kunstrichtung, in selbstgefälliger, handwerksmässiger Manierirtheit. Sobald die Abhängigkeit von der Aussenwelt, von den Dingen ausser uns oder von anders gearteten Individuen, derart ist, dass wir uns etwas aufdrängen lassen, was unsere Individualität nicht assimiliren kann, sodass es mit dem übrigen Geistesbesitz ein organisches ganzes bilden würde, haben wir unsere Individualität geschädigt und ihre Einheit zerrissen. Bloss angelerntes Wissen, bloss aufgedrungene Grundsätze, bloss anererbte Güter — sind nicht wirklich geistiger Besitz und innere Kraft in uns; sie müssen von einer gesunden Individualität nur als störende Fremdkörper empfunden werden. Gilt es doch im geistigen Leben: was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen! Geistiges Erbe kann ein Danaergeschenk sein, wenn es nicht durch individuelle Arbeit neu erworben wird. Der Mensch muss sich selbst treu bleiben, seine Individualität bewahren, wenn er seinen Geist gesund erhalten will; eine geschwächte Individualität ist ein geschwächter Geist.

Aber wie? jedes Individuum verändert sich; der Mensch wird ein anderer äusserlich und innerlich oft im Verlauf weniger Jahre. Wo bleibt da die Einheit? wo die Eigenart der Individualität? Also endigt der Kampf ums Dasein bei der Individualität doch nicht mit Selbstbehauptung, sondern mit einer Niederlage, und das Ich wäre etwas wandelbares? Das kommt darauf an. Die Individualität als Leben, als Organismus, ist nicht etwas starres, stabiles, sondern *etwas werdendes.* Die Selbstbehauptung des Individuums vollzieht sich in Form der **Entwicklung.** *Werden, sich entwickeln,* heisst: *sich selbst bleiben, indem man sich verändert;* so ist die Veränderung in der Entwicklung nicht ein Zerstörtwerden, sondern *ein sich erfüllen, eine Verwirklichung des innersten Wesens.* Das Holz „entwickelt“ sich nicht zu Asche, wenn es verbrannt wird, sondern es unterliegt dabei einem Zerstörungsprozess; denn es ist nicht seine innere Bestimmung, Asche zu werden. Wol aber entwickelt sich die Blüte zur Frucht, die Raupe zum Schmetterling, das Kind zum Manne. Wir reden von einer Vernichtung oder Beeinträchtigung der Individualität, wo der Mensch nicht wird, was er seinem Wesen nach werden sollte, nichts — oder etwas „gemachtes“, was seinen Anlagen fremd ist. Dagegen behauptet sich die Individualität in ihrer

Digitized by Google

Eigenart, indem sie sich verändert, wenn sie in einheitlichem Lebenslauf, *nach immanentem Gesetz*, ihrer Bestimmung sich nähert, zum vollen Auswirken der virtuell angelegten Kräfte. Das Wachstum und die Entwicklung des Geistes — im Unterschied vom Leibe — erstreckt sich zeitlich unbegrenzt über das ganze Leben; sie legt uns die Pflicht der Geistesbildung auf. Das Individuum, indem es das zufällige, endliche, an seinem Wesen immer mehr abstreift und seinen Geist durch ein einheitliches Ziel bestimmen lässt, wird zum *Charakter*, zur *Person*. Der Charakter — der die sämtlichen natürlichen Kräfte des Individuums zur Grundlage hat — ist die Erfüllung der immanenten Bestimmung der Individualität. Die Entwicklung kann unterbrochen oder durch falsche Ziele abgelenkt werden; wird sie dann wieder aufgenommen, so erscheint das wol als ein Bruch mit der Vergangenheit, als eine Zerstörung des Gewesenen. Doch gibt es nur *eine* Linie der Entwicklung für jedes Individuum: Selbstbehauptung in seiner Eigenart, Entwicklung in der Wesenseinheit durch Charakterbildung im weitesten Sinn des Wortes.

Aus dem Wesen des Individuums erklärt sich dasjenige der **Gemeinschaft**. Das Einzelwesen und zwar gerade als Individuum, ist — wie oben ausgeführt wurde — nicht nur Kraft, Kraft der Selbstbehauptung, sondern zugleich endlich beschränkt; wenn auf sich selbst gestellt, schwach im Willen und in den Mitteln zur Ausführung; in seiner Eigenart einseitig im Erkennen, arm an Erfahrungen, unvollkommen in der Erfassung der Ziele. Die Schwäche des Einzelwesens gegenüber den übermächtigen Kräften der Aussenwelt, und nicht zuletzt auch die durch die Eigenart bedingte Einseitigkeit und Beschränktheit der Individualität, macht, dass der Mensch für sich allein gewisse materielle und geistige Güter, die er erstrebt, entweder gar nicht oder nur unvollkommen erreichen kann. Er muss Stärkung, Ergänzung suchen. So ruft die *Ergänzungsbedürftigkeit* des einzelnen Individuums dem *sozialen Trieb* und führt zur Gemeinschaftsbildung; ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν sagt Aristoteles.

Und dem Bedürfnis kommen die Tatsachen entgegen. Das menschliche Individuum findet sich im Verkehr mit andern Individuen seines gleichen, welche nicht nur in ihrer anders bestimmten Eigenart sich von ihm unterscheiden und sich in ihren Bestrebungen in Gegensatz zu ihm stellen, sondern die auch durch die *allgemein menschlichen Eigenschaften* ihm *gleichartig und wesensverwandt* sind. Das menschliche, *generelle*, was den einzelnen Individuen gemeinsam ist — der ganzen Menschheit oder doch gewissen Gruppen derselben —, die bei aller Verschiedenheit weit-

Digitized by Google

gehende Übereinstimmung in der leiblichen und geistigen Beschaffenheit, und die daher rührende Gemeinsamkeit vieler Interessen, Güter, Ziele, — ermöglichen die Gemeinschaftbildung. Im Kampf um's Dasein findet der Mensch im Menschen nicht nur seinen Gegner, sondern ebenso auch seinen Kampfgenossen gegen tausend gemeinsame Feinde. Wo das Zusammenwirken nicht ein zufälliges, sondern ein zweckmässiges, zielbewusstes ist, da entsteht eine Gemeinschaft im engern Sinn, indem von den Gliedern derselben gewisse gemeinsame Güter durch gemeinschaftliche Arbeit erstrebt werden, — durch Zusammenwirken mit vereinter Kraft, sowie durch Arbeitsteilung je nach individuellen Anlagen und Neigungen. Produktion von materiellen und geistigen Gütern, Schutz von Leben und Eigentum, Handwerk und Technik, Ergebnisse der Wissenschaft, Errungenschaften der Kultur, religiöse Erfahrungen, Kunstschätze — all das hat die Gemeinschaftsbildung zur Voraussetzung; — die ganze Geschichte einzelner Völker und der gesamten Menschheit, aller Fortschritt beruht auf dem *Zusammenwirken* der einzelnen Individuen in Familie, Volk, Staat, Religionsgemeinschaften, Berufsgenossenschaften, Handelsinnungen, Parteien, Vereinen — und wie alle die Gemeinschaften, an denen gerade unsere sozial gerichtete Zeit so reich ist, heissen mögen.

So erweitert sich der *Selbsterhaltungstrieb des Individuums zum sozialen Trieb,* der auf Erhaltung der Familie, der Rasse, des Volkes, der Partei abzielt, weil der einzelne durch gemeinsame Interessen an der Gemeinschaft und ihrem Bestand interessirt ist. Das Individuum als Glied einer Gemeinschaft muss eine starke Gemeinschaft wünschen. — Nicht minder aber ist die Gesamtheit am einzelnen interessirt. Damit ist der Punkt bezeichnet, wo das aus dem Selbsterhaltungstrieb herausgeborene Gemeinschaftsverhältnis aus dem *natürlichen* zum *rechtlichen* und von da ins *ethische* Gebiet hinübergreift, wo der egoistische Trieb der Selbsterhaltung *dem Grundsatz des Rechtes und der Liebe subordinirt* wird, indem das *einzelne Individuum* für die andern Individuen der Gemeinschaft nicht bloss Mittel zum Zweck, sondern ein Gut an sich, ein selbständiger Wert, *Selbstzweck* ist.

Sobald die Gemeinschaft eine nicht zufällige, sondern *zielwusste, dauernde* ist, d. h. sobald die Individuen durch feste Ziele und bestimmte Güter sich verbunden wissen, muss eine — mehr oder minder straffe — **Organisation** eintreten. Eine solche Gemeinschaft ist in sich wieder ein *Organismus* eine Zusammenordnung von Kräften zu einheitlicher Lebensform, also ein Individuum *(Kollektiv-Individuum).*

Digitized by Google

Sie hat je nach den Kräften, die in ihr (in ihren Gliedern) wirksam sind, nach den Gütern und Zielen, die sie besitzt und erstrebt, ihre ganz bestimmte *Eigenart*, wodurch sie sich von andern Gemeinschaften individuell unterscheidet (vgl. die verschieden geartete Volksindividualität der einzelnen Völkerstämme, je nach der durch Abstammung, Klima, Beschäftigung, Geschichte bedingten Lebensweise — die individuellen Unterschiede in der Organisation bei den auf Erwerb und Erhaltung materieller Güter gerichteten, oder der Religion, der Wissenschaft, der Kunst gewidmeten Vereinigungen.) Die Gemeinschaft muss sich — das ist ihre Lebensbedingung — in ihrer Eigenart erhalten, in ihrer innern Einheit *sich selbst behaupten.* Sie hat einen *Kollektivwillen*, in welchen ihre eigenartigen Ziele sich verkörpern — die Seele der Gemeinschaft — und stellt diesen Kollektivwillen dem Einzelwillen ihrer Individuen *als Autorität* gegenüber. Der Kollektivwille, der die Einheit der Gemeinschaft repräsentirt, schafft sich seine Organe, in denen er sich verkörpert: Gesetze, Statuten, Bekenntnisse; oder konkret, mehr demokratisch: in einer Mehrheit von Gliedern — mehr aristokratisch, monarchisch: in *einem* Oberhaupt. — Um ihre innere Einheit zu wahren — ohne welche sie keine zielbewusste Gemeinschaft, kein Organismus, sondern ein Chaos wäre — muss sie die in ihr wirkenden Kräfte, die Individualwillen, sich assimiliren, aus der Vielheit ungeordneter Kräfte eine geordnete Einheit, einen lebendigen Kraftkomplex schaffen. Der widerstrebende Wille des Einzelnen, sofern er mit dem Zweck der Gesamtheit im Widerspruch steht, müsste als zentrifugale Kraft ihre Einheit gefährden, zerreissen. Sie muss solche Fremdkörper ausscheiden. Die Gemeinschaft, der *Zusammenschluss*, hat eben wegen der Eigenart der Individuen, den *Ausschluss zum Korrelat.* Und zu den ausser ihr wirkenden Kräften — sowol einzelnen Individuen, als anderen Gemeinschaften — wird sich die Gemeinschaft anziehend oder abstossend verhalten, je nachdem ihre Ziele ihr gleichartig oder entgegengesetzt sind. Verschiedene Gemeinschaften können demnach *konzentrische* Kreise sein, so dass dasselbe Individuum von mehreren Kreisen umschlossen, von verschiedenen Gemeinschaften umfasst wird (ich kann Schweizer, reformirter Christ, Angehöriger einer Partei, Mitglied mehrerer Vereine sein), oder sie können *exzentrisch* liegen und sich ausschliessen (ich kann nicht zugleich Sozialdemokrat und Konservativer, nicht zugleich Katholik und Reformirter sein).

Die Gemeinschaft als Organismus soll ihre Einheit wahren durch Selbstbehauptung gegenüber der Willkür ihrer Glieder.

Digitized by Google

Aber sie hat auch ein wolverstandenes Interesse daran, dass die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, in ihrer Eigenart unangetastet bleiben; denn sie braucht Kräfte, und nur Individuen sind geistige Kraft. Will die Gemeinschaft die Kräfte ihrer Individuen frei in sich wirken lassen, so wird sie als individueller Organismus die Selbstbehauptung nicht in starrer Stabilität, sondern in freier *Entwicklung* suchen müssen. Es ist freilich wol keine Gemeinschaft — politische oder religiöse oder irgend eine andere — welche nicht in der Zeit ihres Bestehens wenigstens in Gefahr gewesen wäre, diese Pflicht zu vergessen, und statt durch die Individuen neues produziren zu lassen, die individuelle Kraft durch Machtgebot, der „Einheit“ zu liebe, zu unterbinden; statt durch Stoffwechsel sich erneuern zu lassen, sich damit zu begnügen, das bestehende, ihren irdischen und geistigen Besitz zu *konserviren*. Mehr denn eine Gemeinschaft hat dies ihr wolverstandenes Interesse — entwicklungsfähiger Organismus zu bleiben — nicht verstanden, und ist daran zu Grunde gegangen. Nicht allein die Naturwissenschaft, auch die Geschichte weiss von versteinerten, erstarrten Organismen zu berichten. Die Gemeinschaft, welche vergisst, dass sie nicht aus Rädern und Hebeln, sondern aus lebendigen Individuen sich zusammensetzt, die Gemeinschaft, welche ihre Funktionen dem des toten Mechanismus nachbildet, zerstört sich selbst, indem sie ihre Bestandteile zerreibt, zerdrückt. Es gibt keine Maschine, die sich selbst bedient; das einzige perpetuum mobile, das die verbrauchte Kraft durch sich selbst ergänzt, ist, wenn auch nur in relativem Sinn, der Organismus. Und in dem Mass als die Gemeinschaft zum starren Mechanismus wird, kann das gesunde Individuum sich in ihr nicht wol fühlen, muss es bei fernerem Verbleiben Schaden leiden. Denn da muss es nicht nur, um dem Leben und den höhern Zielen einer Gesamtheit sich anzupassen, das zufällige, endliche, in seinem Wesen abstreifen, sondern das individuelle Leben selbst verlieren, seine Kraft in Fesseln schmieden lassen, seine Eigenart in Uniformität begraben. Nicht dass es Charakter werde, sondern dass es charakter*los* werde, wird von ihm verlangt. In solcher Gemeinschaft verschwinden die Charaktere und Originale, in ihr findet das Genie nicht seinen Nährboden, sondern sein Grab. In ihr wird die Wissenschaft zum Broterwerb, die Religion zum Handwerk, die Kunst zur Modedienerin.

Es sei zum Schlusse dieses Abschnittes noch hingewiesen auf die *besondern Schwierigkeiten*, mit welchen die **Gemeinschaften, die den Austausch geistiger Güter vermitteln**, zu rechnen haben. Der Natur der Sache nach kann zwischen end-

Digitized by Google

lichen Geistern *kein unmittelbarer Verkehr* stattfinden; er ist vielmehr stets *vermittelt durch das Zwischenglied der Materie,* durch die Leiblichkeit einerseits, durch die äussere Natur anderseits. Was in uns lebt von Gedanken, Gefühlen, Ideen und Idealen, das können wir nicht unvermittelt einem andern mitteilen. Wir müssen uns zu dem Ende der Mittelglieder des *Wortes, der Miene, der Gebärde* bedienen, oder wir werden, was von Geist in uns lebt, durch *Handeln* der stofflichen Natur aufprägen, und den andern im bearbeiteten Stoff das Symbol unseres Geistes schauen lassen. Aber auf diesem umständlichen Weg der Kraftübertragung geht stets etwas von geistiger, individueller Kraft verloren. Der bildende Künstler muss oft schmerzlich empfinden, wie der Stoff seinen innersten Intentionen spröde widerstrebt, wie weit das Gebilde seiner Hand noch davon entfernt ist, sich vollkommen zu decken mit dem Ideal, das seinem Geist intuitiv vorgeschwebt. Und die Kluft mag sich noch vergrössern auf dem Wege, den die verkörperte Idee in den rezeptiven Geist des Beschauers zurückzulegen hat; wie wenige können selbst durch das vorzüglichste Kunstwerk dahin gebracht werden, kongenial zu schauen, was der schöpferische Genius geschaut! Kunstwerke können missverstanden, Handlungen missdeutet werden. Und auch das Wort, das geistigste unter den materiellen Zwischengliedern, die Geist und Geist verbinden, ist von diesem Verhängnis nicht ausgenommen. Da besonders, wo es etwas Abstraktes bezeichnet, so dass ihm die Anschauung nicht zu Hülfe kommen kann. *Das Wort ist der für die Gemeinschaft, für den Verkehr, bestimmte Ausdruck des Geistes,* seiner Gedanken, Gefühle; aber eben deshalb stellt es *nicht mehr* den *reinen individuellen Geistesbesitz* dar; es ist schon *gemeinschaftlich orientirt,* und hat darum das urindividuelle abgestreift; es ist *allgemein,* weil es, um verstanden zu werden, *Gemeingut* vieler Individuen sein muss; es verhält sich zur Idee, wie der Begriff zur Anschauung oder Vorstellung. Die Ausprägung im Wort entspricht selten völlig dem geistigen Gedanken; gerade für die tiefsten Gedanken und Gefühle, für die heiligsten individuellsten Güter des Geistes, findet der Mensch keine Worte; die innersten Geheimnisse des Geistes sind *unaussprechlich* Wol bildet sich das Genie im *Stil* ein individuelles Organ seines individuellen Geistes. Aber auch wer die Sprache beherrscht, kann *im besten Fall* darin ein *geeignetes Symbol* seines Geistes geben; nie seinen Geist selbst mitteilen; nie seinen Geistesbesitz direkt auf andere übertragen; und gerade das tiefste individuellste Wort ist am meisten dem Fluch des Missverstandenwerdens ausgesetzt. Das Wort ist so wenig der

Digitized by Google

adäquate Ausdruck der Idee, dass zwei Menschen unter einem und demselben Wort sich etwas ganz verschiedenes vorstellen und denken können. Und wird erst das individuell geprägte Wort zum blossen Verkehrswert, zur abgeschliffenen Redensart, zum Parteischlagwort, so kann *unter der Hand der Geist daraus entweichen;* Schale ohne Kern: mit Hamlet zu reden: Worte, Worte, Worte!

So *kann* die Gemeinschaft wol individuellen Geist fortpflanzen und erhalten, sie kann ihn aber auch abschwächen, verwässern, verstümmeln, töten.

(Fortsetzung folgt.)

Bücherschau

Luthers Reise nach Rom. Von Dr. *Theodor Elze.* Dunker, Berlin. Was aus den Tischreden bekannt ist, wird hier mit sämtlichen übrigen, spärlich genug fliessenden Quellen zusammengestellt und mit den bisherigen Bearbeitungen, besonders Hausrath, verglichen. Das Resultat bietet sich nicht als Untersuchung, sondern als reiche Reisebeschreibung dar, in welcher Vermutungen und Zweifel immerhin vorsichtig zum Ausdruck gelangen. Zur Kenntnis des damaligen Rom (und Italiens) aussordentlich lehrreich. 8°, 93 S. mit Register. 2 Mk. 50 Pfg. A. W

Die Piscatorbibel und ihre Einführung in Bern 1684. Rektoratsrede von *R. Steck.* Bern, K. J. Wyss. Erzählt ausführlich und aktenmässig, nennt die Einführung einer speziell bernischen Übersetzung einen Fehler und plaidirt für die revidirte Lutherausgabe. 8°, 64 S. mit Belegen und Bild Piscators. A. W.

Urkunden Gregors VII über Bann und Absetzung Heinrich IV. *H. Ch. Schwarzkopf.* Dessau, P. Baumann. Eine Vorgeschichte der berüchtigten Bulle: „Unam Sanctam“ von überzeugender Deutlichkeit: Die römische Kirche, mit der christlichen Religion identifizirt, soll nicht mehr ancilla subiecta, sondern praelata domina sein. Zu diesem Zwecke wird an politischen, kirchenregimentlichen und religiösen Mitteln angewendet, was erdacht werden konnte. Die reiche und präzise Widergabe des Urkundenmaterials lässt uns tiefe Blicke in die Gewissenlosigkeit, Verlogenheit, aber auch geistige Kraft des Kanossa-Papstes tun. Eine Fundgrube für streitbare Geister. 48 S. gr. 8°. 1 Fr. 35 Rp. A. W.

Wie schmücken wir unsere Kirchen würdig aus? Vortrag von Pfr. *Wissig* in Bad-Nauheim. Fr. Meyer, Leipzig. Anregend, lesenswert. gr. 8°. 14 S. 35 Rp.

Des Pfarrers Sonntag. Erweiterter Vortrag von *R. Rocholl.* 2. Aufl. C. Meyer, Hannover. Ein streng lutherischer Pfarrer, der reinste Ritualist, erzählt in starker Anlehnung an Kirchenväter (Chrysostomus, Gregor v. Nyssa etc.) sozusagen

Digitized by Google

jeden Schritt des Geistlichen von der „Matutin“ bis zum beschaulichen „Completorium“ ganz — und für „unser reformirtes Gefühl übertrieben — erfüllt von Amtsbewusstsein. Seine Person wird dadurch zu einer beständig Kultus treibenden, das Natürliche tief unter sich stellenden Figur. Die Folge ist im besten Fall pfarrherrliches Standesbewusstsein, öfters dürfte Eitelkeit und die Art derjenigen dazu kommen, welche an den Ecken der Gassen beten, auf dass sie vor den Leuten scheinen. Denn wir „Kilchendiener“ sind doch auch Menschen und brauchen das Menschliche nicht in katholisirender Art zur Manier zu verzerren. Übrigens ist nach Rocholl das Luthertum „die Mitte der Kirchengestalten“ zwischen der katholischen und reformieten. kl. 8°, 88 S. 1 Fr.

Die Glocken von Zürich. Von *Moriz Sutermeister.* Selbstverlag. Vollständige Sammlung aller Notizen über Giesser, Giessstätten und Glocken im alten und neuen Zürich seit 1350. Mit Bildern. Ein zuzerlässiger Cicerone. Preis 2 Fr. 70 S. 8°. A. W

Die h. Grabeskirche zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustand. Von Pfr. *C. Mommert.* Leipzig, E. Haberland. gr. 8°, 256 S. mit 22 Bildern und Karten. 5 Mk. 50.

Unter dem Einfluss des deutschen Palästinavereins und der Beihülfe Prof. Guthes, des z. Z. wohl in diesen Fragen kompetentesten Forschers, wird uns das Ergebnis von 4 Jerusalem-Reisen und offenbar sehr gründlichen Quellenstudiums mitgeteilt. Die bisherigen 19 Bearbeitungen des Problems kommen vollauf zu ihrem Recht. Der äusserst spröde Stoff erfährt eine etwas breite aber interessirende Darstellung. Das Resultat gibt einen neuen Stützpunkt für eine künftige Topographie des alten Jerusalem. A. W.

Geschichte des kirchlichen Beneficialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. Von Dr. *U. Stutz.* Berlin, H. W. Müller. I 1. 371 S. 8°.

Wer sich in die weiten Gefilde älterer Kirchengeschichte, gleichviel ob allgemeiner oder lokal oder temporär begrenzter, begibt, stösst rasch auf die kirchliche Belehnung der Geistlichen etc. Wer z. B. nach urkundlichen Nachrichten über ein Gotteshaus sucht, wird sich allermeist mit den Investitur-Akten in alle an der betr. Kirche bestehenden Ämter zu befassen haben. Dabei steht ihm zur sichern Ausnützung des Gebotenen die eigne Unwissenheit und allgemeine Unsicherheit betr. die Pachtsverhältnisse des beneficium ecclesiasticum im Wege. Falsche Kombinationen, ja komplete Phantasien dürften nicht selten die Folge sein.

Die Arbeit, dessen „ersten Bandes erste Hälfte“ uns vorliegt, unternimmt die gewissenhafte Deduktion des Rechtes des Beneficialwesens und findet dasselbe in dem analogen Rechtsstand des weltlichen Vasallentums, indem jedes Gotteshaus zu einer Eigenkirche geworden war. (Vgl. des Verfassers Antrittsvorlesung über die Eigenkirche im gleichen Verlag). Es mögen einige Proben folgen: „Die königlichen Kirchen . . . . unterschieden sich bezüglich der an ihnen bestehenden Rechtsverhältnisse nicht von den übrigen grundherrlichen Kirchen, weder in fränkischer noch in späterer Zeit. Auf ihre Rechtsstellung hatte es keinen Einfluss, dass ihr Grundherr zugleich der König war. Auch zur Hofkapelle stehen sie nicht in Beziehung. Da der Hof keinen festen Sitz hatte . .“ (S. 153.) — „Vielmehr standen die Klöster den Kirchen nicht anders gegenüber als jeder Laie..“ (S. 167) . . . „In Sonderheit gab die Art und Weise, wie die Grundherren

Digitized by Google

jetzt (nach 819) das Zehntrecht handhabten, dem Episcopat immer wieder zu Klagen Veranlassung." (S. 263). So bespricht Stuz die mannigfaltigsten Fragen und belegt seine Ausführungen beständig durch urkundliche Beispiele. Gottlob, dass wir keine Vasallen eines Grundherrn mehr sind! A. W.

Karl Holsten. *Gedächtnisrede* in der Universitätsaula zu Heidelberg von *Adolf Hausrath.* O. Petters, Heidelberg. 8°. 15 S. 50 Pfg.

Ein Freundeswort, das die psychologische u. wissenschaftliche Entwicklung des grossen Toten zeichnet. A. W.

Jahrbuch der Gesellschaft für die **Geschichte des Protestantismus in Österreich.** 20. Jahrgang, 1. u. 2. Heft. Leipzig, J. Klinkhardt; Wien, Manz. g. 8°. 116 S.

Diese Publikation wird in gegenwärtiger Zeit grosses Interesse beanspruchen dürfen. Sie bietet auf knappem Raum 5 tüchtige Arbeiten aus verschiedenen Gebieten, teils in grossen Gesichtspunkten sich bewegend, teils sich mit Spezialfragen beschäftigend. Wir rühmen die feine Zeichnung der Persönlichkeiten und den ruhigen wissenschaftlichen Ton der Abhandlungen u. wünschen dem Jahrbuch Verbreitung in unsern theologischen Lesezirkeln und Bibliotheken. A. W.

Der erhöhte Christus, ein Zeugnis gegen die moderne Theologie, von *Karl von Zezschwitz.* 1896. kl. 8°. 40 S. Verlag von Gerhard Reuter, Braunschweig und Leipzig. Preis 60 Pfg.

In einem Konferenzvortrag behandelte der Verfasser dieses Thema, aber was er bringt ist mehr eine Zusammenstellung der einschlägigen Bibelstellen mit verbindendem Text; mit der modernen Theologie gibt sich der Vortragende nicht stark ab, die Hauptsache ist, Zeugnis abzulegen. Zwar zieht der Verfasser los über die „Mischlingsvölker", die einen hindern wollten, am alten Gebäude weiterzubauen und gegen Ritschl, dessen ideales Reich Gottes sehr stark an das Freimaurertum erinnere, allein es müssten doch schwache Stützen sein, an denen sich die Orthodoxie halten kann, wenn es keine andern gibt, als die angeführten: „Das Minus von jener Seite (nämlich von Glaubensquantität der modernen Theologie), das leider immer noch zuzunehmen scheint, kann nicht durch Ängstlichkeit und Pessimismus noch auch durch Erbitterung und blosse Proteste ausgeglichen werden, sondern nur durch ein desto stärkeres Plus, und ein solches finde ich nicht nur in desto stärkerer, lebensvollerer Behauptung (!) der göttlichen Heilstatsachen und unseres Glaubens überhaupt, sondern namentlich in desto freudigerer Betonung des himmlischen Zieles." M.

Moderne Predigten. Von *Paul Pflüger.* 1. Band 1898/99. 10 Hefte à 30 Rp. Zürich. Verlag von Cäsar Schmidt.

Es lohnt sich wohl der Mühe, diese zwanzig modernen Predigten zu lesen und zu studiren, nicht blos, weil sie uns zeigen, wie dieser Pfarrer von Zürich-Aussersihl seinen Sozialismus mit dem Christentum verbindet, sondern weil sie es wert sind. Gewiss mancher wird die Hefte weglegen mir dem Urteil, das sind keine Predigten, das sind Vorträge. Wir verlangen doch in jeder Predigt nicht nur ein belehrendes, sondern auch ein versöhnendes, erhebendes Wort, und das versöhnende fehlt so ziemlich bei Pflüger. Aber seine Predigten sind wahr! Warum sollten wir nicht mithelfen zur Erlangung des Achtstundentages für die Arbeiter, die in geisttötender Fabrikarbeit tatsächlich Gefahr laufen, nicht nur Sklaven der Maschinenarbeit, sondern auch ihre Gesundheit, ihr Geistesleben zu verlieren. Wie wahr und scharf redet Pflüger über „Frauenbildung", wie

Digitized by Google

schön und gut ist seine Predigt „die Kirche ein Volkshaus“, „der Konfirmationsunterricht“, „Pestalozzi ein Prophet“: kurz alle zeichnen sich aus durch Gedankenreichtum und Prägnanz des Ausdrucks. Aber für alte Frauen und stehen gebliebene Gesichter redet Pflüger nicht. Und wenn wir wünschen müssen, dass das eigentlich religiöse, ohne Schaden für das Soziale, nicht zu kurz kommen möchte, so müssen wir andererseits denken, dass in Zürich genug Pfarrer sind, die erbaulich predigen, da darf schon einer eher belehrend, aufklärend, aufrüttelnd reden, besonders, wenn ihm diese Liebe und Kraft, diese Begeisterung und Schaffensfreudigkeit für das Himmelreich auf Erden zur Verfügung steht, wie dem Verfasser.

M.

Anerkannte Wahrheiten, ein Wort zur Besinnung von Rev. *Joh. Moe.* 1. Heft 1897, 8°. Verlag von Lorenz & Wätzel. Freiburg i. B. 39 S. Preis 1 Mk. und

Grundlage, Wesen und Amt der Kirche Jesu Christi. 1898. Im selben Verlag und dem gleichen Verfasser. 8°. 63 S. Preis 1 Mk.

In der erstgenannten Broschüre sucht der Verfasser ein Mittel, einen Weg, „den lebendigen Heiland in und über uns so walten zu lassen, dass wir durch seine vernichtende (sic.) Heilsgnade so heilsbedürftig wie die kleinsten Kinder werden“, aber was er sagt über „Urmensch“, „Weib“, „Weibessamen“, „Schlange“, „Schlangensamen“ ist so exzentrisch, dass man sich wirklich fragen muss, lebt der Verfasser eigentlich in diesem Jahrhundert. Zum Glück gibt der Rev. Moe dem Leser selbst einen guten Wink: ein Wort zur Besinnung, und durch das Büchlein kommt man dazu.

In seinem zweiten „Werk“ möchte der Verfasser beweisen, dass die Auslegung der Schriftstelle: Du bist Petrus . . . sowol in der katholischen wie protestantischen Kirche falsch sei, aber neues oder gar besseres bringt er nicht. Der „langjährige Missionar“ steht auf hyperorthodoxem Boden, das apostol. Glaubensbekenntnis genügt ihm nicht, er vermisst noch einiges darin, dann aber beurteilt er die Erfolge der Mission absolut nicht günstig. Die Missionäre gingen nur deswegen nicht heim und überliessen die Bekehrten sich selber, „weil sie nur zu gut wissen, dass die Leute, die sie zu Christen gemacht haben, keine neuen Geschöpfe, sondern nur Namenchristen sind.“ Das wäre ja wirklich schön!

M.

Alb. Eichhorn. Das Abendmahl im N. T. 36. Heft z. christl. Welt. Leipzig, J. C. B. Mohr. 8°, 31 S. Preis 40 Pfg.

Das Schriftchen, eines aus der grossen Reihe der Abendmahls-Streit- und Zeitschriften, will nachweisen, dass sowohl hinsichtlich der Deutung des Todes als auch des übernatürl. Genusses von Leib und Blut Christi die Berichte ausserordentlich durch den Kultus und die Dogmatik der ältesten Christenheit beeinflusst sind. Der ursprüngliche geschichtliche Vorgang lasse sich nicht mehr deutlich erkennen. Zur Erklärung des relig. geschichtlichen Problems, wie der Gedanke vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes entstanden sei, habe man vielleicht auf den Gnostizismus zu rekurriren.

Sch

Erich Foerster. Das Christentum der Zeitgenossen. Eine Studie. 1. Heft des 9. Jahrg. der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. Freiburg, Paul Siebeck. 8°. 96 S. Preis 2 Fr.

Verfasser will das Christentum der Zeitgenossen analisiren, d. h. der sog. gebildeten Stände, die nicht von vornherein unter dem bestimmenden Einfluss einer kirchlichen oder antikirchlichen Tendenz stehen. Von dem wirklich interessanten und, was mehr ist, gerechten

Versuch liegt der 1. Teil vor, enthaltend die Gebiete der geistigen Arbeit, der Politik und der schönen Literatur. Die Stellung der zeitgenössischen Dichter und Schriftsteller, auch der neuesten, zu Kirche und Christentum ist schon öfter und gründlicher behandelt worden; für uns wertvoller ist darum, was Verfasser besonders ausführlich über Paulsen, Carrière, Eucken, Bismarck, Roon sagt. Wer eine knappe, lichtvoll orientirende Auskunft über die Stellung dieser oder jener „Grösse" zum Christentum haben will, der lese diese Studie. Man darf auf den 2. Teil derselben mit dem Christentum der Naturforscher und Historiker gespannt sein. Gottfr. Keller ist auf 2 Seiten kurz behandelt, K. F. Meyer gar nicht. Seine lyrischen Gedichte hätten hier nicht fehlen dürfen. Man sagt doch die „heimelige" und nicht die „heimliche" Pracht der katholischen Kirchen (S. 69). Man verlässt das Büchlein mit dem Eindruck, dass sich Philosophen und Politiker freundlicher und anerkennender zu Christentum u. Kirche stellen, als die Dichter. Sch.

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1900.

Bei den Direktoren der *Teyler*'schen Stiftung ist keine Beantwortung eingeliefert auf die im Jahre 1897 gestellte Preisfrage:

„Eine kritische Abhandlung über die historischen Daten der Geschichte der christlichen Gemeinde in Rom bis um das Jahr 150 nach Christus."

Es werden jetzt zwei neue Preisfragen gestellt:

1. Die Gesellschaft verlangt, auf Grund von offiziellen Dokumenten, von Volkslektüre und von religiösen und politischen Schriften aus dem Ende des 16. Jahrhunderts Antwort auf die Frage:

„Galten in unserm Lande die provinzialen Landeskirchen zu jener Zeit als modifizirte Fortsetzungen der römischen mittelalterlichen Kirche oder als neue Stiftungen."

Die Beantwortungen dieser Frage werden erwartet vor dem 1. Januar 1900

2. *„Komposition und Ursprung des vierten Evangeliums."*

Die Beantwortungen werden erwartet vor dem 1. Januar 1902

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur in lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Arbeiten *vollständig* eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so dass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszeddel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: *Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.*

Digitized by Google

Sprachliche Studien zu den hebräischen Sirachfragmenten.

Aus der Inaugural-Dissertation von *David Strauss.*

Einleitung.

Die uns bisher bekannte Nationallitteratur der alten Hebräer ist durch den Fund eines grossen Teiles der „Weisheit Ben Sira's" um ein interessantes poetisches Werk bereichert worden. Beim Wiederfinden des so lange vermissten hebräischen Textes liegt es nahe, ergründen zu wollen, wie es möglich war, dass eine solche Perle der Poesie Jahrhunderte lang der Welt verborgen bleiben konnte, ohne dass man eine Ahnung davon hatte, wo dieses berühmte Buch eines berühmten Verfassers hingekommen sein mochte. Haben doch jüdische Gelehrte im 10. Jahrhundert das Original noch gekannt und selbst der im 11. Jahrhundert lebende Dichter und Philosoph Salomo ibn Gabirol wird bei der Bearbeitung seiner Spruchsammlung מבחר הפנינים noch den Urtext vor sich gehabt haben, da die Sprüche in Inhalt und Form von ihm beeinflusst zu sein scheinen, wie dies Cowley und Neubauer [1]) in der Vorrede zu dem 1. Teile der hebr. Fragmente nachzuweisen suchen. Doch muss es äusserst schwer fallen, die wahren Gründe für den Verlust dieses einst so beliebten und vielgelesenen Buches, das in den rabbinischen Schriften vielfach citirt wird, [2]) zu finden. Wir können nur vermuten, dass zur Zeit der schweren Schicksalsschläge, die das Judentum im Mittelalter verfolgten, und insbesondere während der Anfeindungen, welchen die hebräischen Schriften überhaupt durch die Inquisition ausgesetzt waren, die wenigen Handschriften, die von diesem apokryphischen Werke vorhanden gewesen sein mögen, teils vernichtet, teils, wie dieser Fund beweist, an geschützten Orten verborgen gehalten wurden. Hatten doch die jüdischen Gelehrten vollauf zu tun, in diesen schweren Zeiten die kanonischen Schriften vollständig, ohne Veränderung und Beschädigung, zu erhalten, dem von den Rabbinen gebannten Buche brauchte weniger Aufmerksamkeit geschenkt zu werden.

Zuerst hat S. Schechter, Professor des Hebräischen an der Universität zu London, in einem Blatte, das wir den beiden Eng-

[1]) Cowley u. Neubauer, The origin of a Portion of Ecclesiasticus, Oxford 1897. Vergl. auch S. XXX.

[2]) Vergl. Cowley u. Neubauer p. XIX—XXIX.

Digitized by Google

länderinnen Mrs. Lewis und Mrs. Gibson [1]) verdanken, mit bewundernswertem Scharfsinne ein Stück des hebr. Textes aus Sirach erkannt, — derselbe, der später unter einer grossen Menge wertvoller und minder wichtiger Manuscripte, die aus der Geniza von Kairo stammen, Teile des Sirachbuches entdeckte. Das erste Blatt und die weiteren von Professor Sayce für die Bodleianische Bibliothek erworbene Stück haben zunächst Cowley u. Neubauer (s. o.) im Jahre 1897 dem Drucke übergeben. Es folgte darauf im Jahre 1899 ein weiterer Teil, der von Schechter und Taylor [2]) veröffentlicht wurde. Neuerdings hat G. Margoliouth in einer englischen Zeitschrift 2 Blätter, die er im britischen Museum zu London gefunden, der Öffentlichkeit übergeben. Zahlreich sind die Besprechungen, die über diese neuen Fragmente erschienen sind. So weit uns die Zeitschriften und Abhandlungen zur Einsicht vorlagen, haben wir alles über diesen Gegenstand bisher Erschienene in dem nachstehenden Litteratur-Verzeichnisse aufgeführt.

Insbesondere hat die Frage nach der Echtheit der Fragmente bereits eine grosse Litteratur hervorgebracht. Die bedeutendsten Hebraisten und Semitisten verschiedener Länder haben das Wort ergriffen, um sich über diesen hochwichtigen Gegenstand zu äussern. Hervorgerufen wurde diese Streitfrage durch eine Schrift von D. S. Margoliouth, [3]) Professor des Arabischen in Oxford, worin derselbe behauptet, dass unsere Fragmente nicht das Original, sondern nur eine Rückübersetzung sein könnten, die im 11. Jahrhundert aus der syrischen Uebersetzung (Peschitta) und aus einer persischen Version des griechischen Sirachbuches auf höchst komplizirte Weise entstanden sei. Gegen diese äusserst schwer zu beweisende Behauptung wandte sich schon Taylor [4]) in der Textausgabe des 2. Teiles der Fragmente. Am ausführlichsten aber beschäftigt sich Ed. König, der ausgezeichnete Grammatiker, mit der Widerlegung von Margoliouths Annahme und zwar zunächst in Expository Times [5]) in verschiedenen Aufsätzen, die dann gesammelt und erweitert in einer besonderen Schrift auch deutsch erschienen sind. [6]) Auf dem Standpunkte der Echtheit

[1]) Siehe Näheres über diese beiden gelehrten Damen in einem Aufsatze von V. Ryssel in der Schweiz. Theol. Zeitschrift 1899 S. 210—228.

[2]) S. Schechter u. C. Taylor, The Wisdom of Ben Sira, Cambridge, University Press.

[3]) The origin of the „Original Hebrew" of Ecclesiasticus, London, James Parker u. Co. 1899.

[4]) Vergl. a. a. O. S. LXX—LXXV.

[5]) Vgl. das Litteratur-Verzeichnis unter E. König.

[6]) Die Originalität des neulich entdeckten hebr. Sirachtextes, Freiburg i. B. J. C. B. Mohr 1899.

Digitized by Google

stehen auch Smend [7]) und Altmeister Nöldeke [8]), während Bickell, der sich durch seine Untersuchungen über die Strophik des Sirachbuches [1]) bekannt gemacht hat, mehr auf Seiten Margoliouths steht. [2]) Vermittelnd will Israel Lévi wirken, wenn er in einer kurzen Besprechung der neuesten Fragmente [3]) klagend die Worte ausstosst: „Hélas, il faut nous rendre à l'évidence: le texte hébreu, qui a son intérêt, ne saurait plus être considéré comme l'original; il peut uniquement servir à le reconstituer. [4])

Es kann bei dem Thema, das wir uns gestellt haben, nicht die Aufgabe sein, näher in diese Streitfrage einzutreten. Es soll im Weiteren nur versucht werden, den Sprachcharakter der Fragmente festzustellen und zwar werden die engen Berührungen des Sirachbuches mit der Bibel behandelt, die Abweichungen von dem Wortschatze und der Syntax des biblischen Hebräisch zusammengetragen und neue sprachliche Erscheinungen verzeichnet. Indem wir so für weitere Untersuchungen einen grossen Teil des Materials zusammentragen, glauben wir zur Lösung der Echtheitsfrage einen kleinen Beitrag zu liefern.

Der Verfasser und die zeitgeschichtlichen Verhältnisse.

Unter allen jüdischen Werken des Altertums sind die Weisheitsprüche des Ben Sira dadurch hervorragend, dass sie einen vollen Titel tragen. Simon ben Josua ben Eleasar ben Sira lautet der Name des Verfassers sowohl in 50_{27}. als auch am Schluss der Sprüche, wo gesagt wird: „Bis hierhin gehen die Worte u. s. w.“ Der Name, welcher zur genaueren Bestimmung auch die drei Vorfahren nennt, weicht von dem der griechischen und syrischen Uebersetzung ab. (Siehe darüber bei Ryssel S. 233 f, wo aber der Wortlaut am Schlusse in den neuen Fragmenten noch nicht berücksichtigt sein konnte. Über diesen vergl. König, die Originalität S. 90 f.)

Ben Sira, wie wir nach allgemeinem Gebrauche unseren Verfasser nennen, schrieb sein Werk am Anfange des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo der Hohepriester Simon II. in

---

[7]) Vergl. Theol. Litteraturzt. 1899 Nr. 18.
[8]) Zeitschrift f. Altt. Wiss. 1900 S. 93 f.
[1]) Vergl. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes 1892 S. 87 u. 1893 S. 12–20.
[2]) Vergl. o. d. Litteratur.
[3]) Vergl. Rev. des Etudes Juives 1899 S. 306—308.
[4]) Vergl. über diese Bemerkung König a. a. O. S. 61 f.

Digitized by Google

Jerusalem seines Amtes waltete. (Gegen diese Zeitbestimmung siehe Halévy, Strack a. a. O. S. 81, Cornill Einl. S. 205 u. ö.) Es ist anzunehmen, dass unser Autor dem Priesterstande angehörte, wenngleich nirgends etwas von dieser Tatsache erwähnt ist. Doch wissen wir, dass die Schriftgelehrten jener Zeit meistens zugleich Priester waren und Nöldeke will auch die Zugehörigkeit des Ben Sira zu der Familie Aharons dadurch beweisen, dass in den „Sprüchen“ die Priester stets lobend erwähnt, dieselben 45_{25} ff als Verwandte angeredet werden und dass er dem Gründer der Priesterschaft, Aharon, gerade den doppelten Raum im „Lobe der Väter“ widmet, als Mose (vergl. 45 $_1$ bis $_5$ mit 45 $_6$ bis $_{16}$). Demgegenüber lässt sich aber auch nachweisen, dass J. S. mit der grössten Ehrerbietung und Huldigung vom Hause Davids spricht. Ihn beseelte die Hoffnung auf eine Wiederherstellung eines freien und glücklichen Landes unter unabhängiger Regierung eines Nachkommen des erwählten königlichen Hauses und für ihn war dieser Wunsch nicht nur religiöser, sondern auch politischer Natur.

Von dem Lebenslaufe unseres Autors ist sehr wenig bekannt. Nach seiner eigenen Angabe (50_{27}) war er von Jugend an bestrebt, sich in der Wissenschaft zu vervollkommnen. Durch grosse Reisen nach ferneren Ländern suchte er seine praktischen Kenntnisse zu bereichern. Jedenfalls war er in der jüdischen Litteratur so erfahren, dass er die Sprache des A. T. vollständig beherrschte. Smend glaubt deshalb auch hervorheben zu sollen, dass sein Hebräisch, in welchem er die „Sprüche“ niederschrieb, keinen Massstab geben könne für die Datirung von Büchern, die ein schlechteres Hebräisch aufweisen.

Ben Sira gehörte vermutlich der Partei der Zaddikim an, welche zwischen den Hellenisten und den Chassidäern die Partei der Versöhnung repräsentirte. Doch scheint er selbst in den Streitigkeiten seiner Zeit nur als Poet und Schriftsteller, nicht aber als Führer und Kämpfer sich bekannt gemacht zu haben. Denn für ihn ist die Geschichte der grossen Männer aus der Vergangenheit und Gegenwart der liebste Stoff für seine Sprüche. Wie herrlich schildert er z. B. in K. 50 die Persönlichkeit des Hohenpriesters Simon und seine Leistungen für das israelitische Volk. Wahrscheinlich stand er in persönlichen Beziehungen zu ihm.

Ben Sira ist ein volkstümlicher Lehrer, der sein eifriges Studium der hl. Schriften dazu benützt, seinen Zeitgenossen die schweren Zeiten der Gegenwart durch Mahnungen und Ermunterungen, durch die Bilder ihrer eigenen Geschichte, die ihnen einen hoffnungsvollen Ausblick auf die Zukunft und einen An-

Digitized by Google

sporn zu vertrauensvoller Ergebung in den Willen Gottes boten, zu erleichtern. Das Volk solle nicht zweifeln, sondern handeln, nicht in törichten Sachen sich ergehen, sondern fleissig in das Lehrhaus gehen, um die Weisheit zu erlernen (vergl. 51_{23}).

Die Verhältnisse waren ungünstig zur Zeit, da Ben Sira seine „Mahnreden" schrieb. Der Kampf der Parteien wütete heftig und die Hellenisten sowohl wie die Chassidäer suchten die Oberhand und die Macht zu gewinnen. Die Menge hatte wohl Gefallen an der von den Griechen eingeführten Lebensbehaglichkeit und -verfeinerung, mochte sich nicht von der düsteren Strenge der Chassidäer einengen lassen, billigte aber auch nicht die Ausschreitungen der Griechenfreunde und mochte weder mit der Vergangenheit des Volkes brechen, noch sie durch die umwandelnden Neuerungen auslöschen lassen. Dass J. S. mit den Hellenisten nicht sympatisirte, beweist am deutlichsten c. 35_{18}.

Noch hatten die Frommen oder Nationalgesinnten die Leitung des Gemeinwesens in ihrer Hand. Nach Simons II. Tode wurde dessen Sohn Onias III. Hoherpriester und zugleich politisches Oberhaupt. Obwohl ein frommer und gerechter Mann, war er dem Hasse der Griechenfreunde, wegen seines Eifers für das Gesetz, sehr ausgesetzt. Man wollte ihn umbringen und bereits waren die Meuchelmörder für ihn gedungen. Doch Onias entging seinen Feinden dadurch, dass er Jerusalem verliess, um bei dem Könige Seleukos Hilfe zu verlangen. Nachher suchten die Hellenisten die Hohenpriesterwürde, die noch immer eine Macht war, an sich zu reissen, um das Haus Zadok, aus welchem seit mehr als 350 Jahren die Hohenpriester hervorgegangen, zu beseitigen. Ihr Ziel misslang. Männer aus dem Volke, die dieses Treiben hassten, standen auf und kämpften für den Hohenpriester. Sirach, der im Centralpunkte dieser Bewegung lebt, sucht zu vermitteln und zu versöhnen. Ihm graut es vor den Folgen, er sieht den auswärtigen Feind auf seine Beute lauern und er will das Volk vor dem Sturze retten, der ihm droht. Doch ist Sirach kein weltscheuer Ascet, wie die düsteren Chassidäer, welche das Heil der Menschen in der Entsagung von allen irdischen Genüssen sehen: er ist ein Freund der Menschen, liebt das gesellschaftliche Leben, besingt er doch auch das fröhliche Gelage bei Wein, Musik und guter Rede.

Sein Eifer ist erglüht gegen den sittlichen und politischen Verfall des Volkes, und mit ernstheiligen Worten sucht er es auf den Pfad der Tugend zu führen. Denn mit der Moral und der Gerechtigkeit muss es schlecht bestellt gewesen sein, wenn

Digitized by Google

wir in dem mit 41_{16} beginnenden Abschnitt מוסר בֹּשֶׁת „Zurechtweisung zur Scham“ einen Spiegel der Zeit erkennen müssen.

Noch eifriger mahnt er zur Anhänglichkeit an das alte, heilige Gesetz, an den Wandel „in der Lehre des Höchsten“. In seinem kleinen Nationalepos שֶׁבַח אֲבוֹת עוֹלָם „Preis der Väter der Urzeit“, welches mit K. 44 beginnt, will er, ähnlich wie Psalm 106, seinem Volke die grossen Vorfahren als Beispiele vor die Augen führen und zeigen, wie Anhänglichkeit an die göttlichen Gebote Segen und Zufriedenheit hervorruft. Gewiss mit Absicht und mit Anspielung auf die ähnlichen Verhältnisse spricht er von der Empörung Korah's, der auch, wie die Hellenisten, sich würdig hielt für den höchsten Dienst vor Gott. Ist es nicht ein Wink für die sich überschätzenden Empörer, dass sie das geheiligte Recht des Hauses Zadoks anerkennen sollen. auf dass es ihnen nicht ergehe wie ihren Vorgängern in der Wüste? Doch Ben Siras Stimme verhallte ungehört, wie Jahrhunderte früher das Wort der Propheten. Die Hellenisten stürzten das Land in die Hand der lauernden Feinde. Aber noch lebte eine kleine Schar glaubenstreuer und patriotischer Juden, die nicht erlahmten, für die Aufrechterhaltung des alten Gesetzes zu sorgen. Sirach erscheint uns, je mehr wir uns in sein Werk vertiefen, als der Lehrer und Erzieher für die Makkabäerhelden, die noch einmal mit aller Kraft für die Selbständigkeit des Reiches kämpften, um dann unterliegen zu müssen.[1])

Die Sprache der Fragmente.

Wir haben in Vorstehendem die zeitgeschichtlichen Verhältnisse kurz geschildert, wie sie im Anfange des II. vchr. Jahrhunderts in Jerusalem, dem Geburts- und hauptsächlichen Aufenthaltsorte unseres Dichters, bestanden, und dabei haben wir ausdrücklich erklärt, dass nur diese Zeit und nicht etwa noch eine höher hinaufgehende in Betracht käme. (Vergl. auch Ryssel S. 235 ff.) Die Untersuchung über den Sprachcharakter der Fragmente und deren Stil wird diese Ansicht unterstützen. Wenn schon Duhm in seinem Psalmencommentar die meisten Psalmen in die makkabäische Zeit und noch später ansetzt, wie könnten wir uns veranlasst sehen, dieses apokryphische Buch etwa in die Zeit 300—280 zu verlegen.

---

[1]) Vergl. Grätz, Geschichte der Juden II 275 ff. u. Wellhausen, Isr. u. Jüd. Geschichte, S. 189 f., S. 230 f.

Digitized by Google

Die Sprache der Fragmente ist weder aramäisch, wie man nach verschiedenen Talmud- und Midraschstellen, wo Sprüche von Ben Sira citirt werden [1], hätte annehmen können, noch so ausgeprägt neuhebräisch, wie sie uns etwa in der Mischna erscheint. Wir haben ein Werk in klassischem Hebräisch vor uns, das sich an Vorzüglichkeit der Sprache mit vielen kanonischen Büchern messen kann und z. B. die Sprache der hebr. Stücke des Buches Daniel und noch mehrerer späten Bücher des A. T. überragt. Am meisten Ähnlichkeit hat sie mit dem auch seinem Inhalte nach nahe verwandten Buche der Proverbien. Nichtsdestoweniger ist dieses Hebräisch, wie auch dasjenige der biblischen Bücher, welche wir der nachexilischen Zeit zuzählen,[2]) mit vielen Aramaismen gemengt, und nicht frei von Rabbinismen, d. h. von Ausdrücken, welche zum ersten Male in den Schriften der Rabbinen der ersten christlichen Zeit gebraucht werden. [3])

Dennoch fragen wir uns, wie zur Zeit, da die Sprache des Volkes in Jerusalem gewiss aramäisch war, ein J. Sirach die Bibelsprache in solch' vollkommener Weise beherrschen konnte. Darauf antwortet A. Schlatter a. a. O. S. 4: „Dieser Gebrauch konnte nur auf Schulung beruhen. Um eine Sprache so gewandt und fein zu benutzen, die nicht Muttersprache und Umgangssprache ist, muss man sie schulmässig erlernt haben. Darin liegt nicht zuletzt die geschichtliche Bedeutung des Fundes: er gibt uns ein sicheres Mass für den Stand der schriftgelehrten Bildung im damaligen Jerusalem. Er stellt fest, dass jene Leute in ihrer Bibel lebten und webten und ein tüchtiges Verständnis für sie hatten."

Die Sprache, die Sirach schreibt, ist also nur klassisch in der Nachahmung. Wir sehen dies aus vielen Phrasen und seltenen Ausdrücken in seinem Buche. Namentlich benützt er die poetischen Bücher der Bibel. Viele Stellen entlehnt er wörtlich, andere verändert er, um sie seinem Stile und Gedankenkreise anzupassen. Aber auch die historischen Bücher lässt Sirach nicht unbenutzt. Und dennoch ist es schwer anzunehmen, dass die Sprache der Fragmente nur eine rein künstliche, antikisirende sei. Gerade die verhältnismässige Leichtigkeit, mit der der Verfasser neue Formen bildet (von welchen im Einzelnen später die Rede ist), zeigt, dass hier noch ein lebendiger Sprachtrieb in der Entwicklung begriffen ist. [4]) Das Hebräische ist am Anfang

[1]) Siehe dieselben in der Zusammenstellung bei Cowley und Neubauer, S. XIX—XXX. Vergl. F. Delitzsch, zur Gesch. d. jüd. Poesie, S. 20 f u. 204 f.

[2]) Siehe Ges.-K. § 2 No. 7. [3]) Siehe Israel Lévi S. XXI.

[4]) Siehe Fränkel in der Monatsschrift 1897, S. 380.

Digitized by Google

des 2. Jahrhunderts noch nicht ganz ausgestorben, wenngleich das Aramäische bereits die populäre Sprache ist. Wenn die Mischna noch viele technische Ausdrücke neu enthält, die nicht der Bibel entnommen sind, so müssen diese der Volkssprache entlehnt sein. Das Hebräische zeigt also zu Sirachs Zeiten seine Lebensfähigkeit durch seine Neubildungen. Israel Lévi macht in seiner Monographie S. XXIII darauf aufmerksam, dass gerade diese letztere Tatsache die Einwendungen widerlege, die man gegen unsere Charakterisirung der Sprache vorbringen könnte. Man könnte nämlich versucht sein, die Neologismen und die verschiedenen Eigentümlichkeiten des Autors dadurch zu erklären, dass der Verfasser sein Werk nicht in Judäa, sondern in der Fremde geschrieben habe, womöglich in Agypten, wo er sich längere Zeit aufgehalten hat. Hier könnten nun die Rabbinismen bei den Gelehrten bereits in Gebrauch gewesen sein, die man später in Jerusalem und Umgebung auch verwertete.

Anderseits könnte auch behauptet werden, dass diese Neologismen nur gekünstelte Interpolationen seien und nicht aus der Volkssprache geschöpft. Dieser Einwurf widerlegt sich am besten durch die auffällige Bemerkung, dass in der griechischen Uebersetzung, welche von dem Enkel gefertigt wurde, wohl falsche Auslegungen biblischer Stellen zu finden sind, während Neologismen stets gut und sinngetreu verstanden worden sind. Das beweist den lebendigen Geist der im Fortschreiten begriffenen Sprache.

Demnach dürfte als sicher zu gelten haben, dass die Sprache der damaligen Zeit schon angefüllt war mit Neologismen aller Art, und dadurch sind wir zugleich berechtigt, einen verhältnismässig grossen Zeitraum zu setzen zwischen der Vollendung der Bücher der Proverbien und Hiob und unserem Werke. Das beweist nicht nur das Vocabularium, sondern auch die Syntax. Indem der Autor die biblischen Bücher als Vorlagen benutzt, bedient er sich auch aller Freiheiten, die einzelne Teile derselben charakterisiren: er vermeidet das Perfekt, liebt das Particip, unterdrückt die Relativpronomina, gewisse Präpositionen und den Artikel fast vollständig. Sein Bestreben nach Kürze im Ausdrucke geht sogar oftmals so weit, dass dadurch der Sinn des Satzes schwer verständlich wird.

Ebenso ist als feststehend anzunehmen, dass bereits hellenistische Einflüsse auf Sprache und Stil des J. S. einwirken, was leicht begreiflich erscheint zu einer Zeit, wo in Jerusalem griechischer Geist und griechische Sitten eingebürgert sind. Auf-

Digitized by Google

fällig ist zunächst der Titel des Buches, sowie auch die Überschrift einzelner Hauptpartien unserer Fragmente, z. B. vor 41_{14} a

שֶׁבַח אֲבוֹת עוֹלָם und מוּסַר בֹּשֶׁת

vor Kap. 44. Ebenso auffällig sind die Gedanken-Übergänge bei den aufeinanderfolgenden Abschnitten, welche die enge Verbindung des ganzen Werkes herstellen sollen, im Gegensatz zu den biblischen Werken, wo oft sprungweise ein neuer Gedanke eintritt, der den Leser so überrascht, dass die neuere Kritik sich gezwungen sieht, Umstellungen und Ausscheidungen vorzunehmen, oder auch verschiedene Quellen annimmt, um ein litterarisches Ganzes zu erzielen.

So finden wir am Ende des 42. Kapitels, das eine Lobrede auf die Werke Gottes enthält, einen solchen Übergang, der die logische Schulung des Verfassers bezeugt. Der Schluss lautet;

זה על זה חלף טוב ומי ישבע להביט תואר

„Das eine bildet eine gute Ergänzung zum andern und wer würde dessen überdrüssig, das schöne Bild zu betrachten?" Der Autor weist damit schon auf das nachfolgende Kapitel hin, wo Sonne und Mond erwähnt werden, die sich gegenseitig ergänzen. Als weitere Verknüpfung dient auch das Wort תואר, das am Anfange des 43. Kapitels wieder erscheint. Solche Übergänge finden wir auch am Ende des 43. und 49. Kapitels.[1])

Alle genannten Auffälligkeiten der Sprache unserer Fragmente und überhaupt der ganze Stil derselben zwingen uns zu der Annahme, dass, obwohl J. S. sich eng an die alttestamentlichen Bücher anschliesst, seine Sprache doch nicht mehr das Biblisch-Hebräisch ist; sie ist modernisirt, nicht nur durch den aramäischen, sondern auch durch den griechischen Einfluss.

Wir finden bereits alle charakteristischen und auffälligen Merkmale, die wir gewöhnt sind, als Gründe für das fortgeschrittene, weiter entwickelte Hebräisch zu verzeichnen:

> Das שֶׁ relativum, das Perfekt mit einfachem ו, den aramäischen masc. Plural ִ-ין statt des hebr. ִ-ים, die Häufigkeit des Hiphil unter den Konjugationen des Verbums, die Nomina mit den Bildungssilben וּת und וֹן und namentlich ganz neue Ausdrücke, die sich nur in der Mischna und in der übrigen neueren Litteratur wiederfinden.

Alle diese Auffälligkeiten geben uns das Recht, die Sprache der Sprüche des J. S. mit der Sprache der ältesten Teile der Mischna

---

[1]) Siehe Lévi S. XXV.

Digitized by Google

zu vergleichen. Da denken wir vor allem an die auch ihrem Inhalte nach nahe verwandten Pirke Aboth.[1]) Die „Sprüche der Väter" sind auch in demselben Jahrhundert zum grössten Teile entstanden, in welchem Ben Sira schrieb, und werden von Strack (S. 6) als die, nach den Sprüchen J. S., älteste, nachkanonische Gnomologie in hebr. Sprache bezeichnet.[2]) Ähnlich äussert sich auch J. Levy im „Neuhebr. und Chald. Lexikon" III 614 über den Begriff der neuhebr. Sprache: „Die ersten Mischnas im Traktat Aboth sind unzweifelhaft einige Jahrhunderte vor der üblichen Zeitrechnung abgefasst und also älter als die letzten biblischen Bücher."

Fassen wir nun die bisher erwähnten Tatsachen zusammen, so ergeben sich folgende Schlussfolgerungen über den Sprachcharakter der hebr. Fragmente des Ben Sira:

1. Im Allgemeinen ist die Sprache klassisch-hebräisch. Die Ausdrücke des A. T. überwiegen vollständig. Es ist aber nicht mehr die lebendige Sprache, die gebraucht wird, sondern der Verfasser verwendet dieselbe, wie sie sich noch in den Gelehrtenschulen erhalten hat, er ist aber bestrebt, wie die klassischen Schriftsteller zu schreiben, was sich dadurch dokumentirt, dass er biblische Stellen in Menge, teils wörtlich, teils umgebildet, verwendet.

2. Die Sprache zeigt aber auch eine Menge aramäischer Einflüsse, sowohl im Sprachschatze als auch in der Formenlehre. Das beweist, dass sich der Autor dem Entwicklungsgange der hebr. Sprache nicht entziehen konnte, wenngleich sein Bestreben darauf ausging, die Sprache des A. T., das לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ zu verwenden.

3. Wir stellen damit fest, dass die Sprache des 2. Jahrhunderts bereits das Mittelglied bildet zwischen dem Alt- und dem sog. Neuhebräischen oder Rabbinischen (לְשׁוֹן חֲכָמִים), und dass Ben Sira, ebenso wie die nachfolgenden Rabbinen, die hl. Schriften dazu benützt, um philosophische und moralische Lehren und Grundsätze durch biblische Belegstellen zu bekräftigen und zu beweisen.

---

[1]) Vergl. Strack „Die Sprüche der Väter" Berlin 1888 und über den Zusammenhang unserer Sprüche mit den „Sprüchen der Väter" bei S. Landauer a. a. O.)

[2]) Vergl. auch F. Delitzsch: Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 22 f.

Digitized by Google

Der Text und die poetische Form der Fragmente.

Der Teil der Sprüche Sirachs, der uns hebräisch erhalten ist, liegt uns vor in den Textausgaben von Cowley-Neubauer, Smend, Schechter und Taylor. Es ist uns dadurch Gelegenheit gegeben, einige Bemerkungen zu machen, die auch für die Geschichte der hebr. Textüberlieferung nicht ohne Wert sind.

Der Text ist fast ganz unvokalisirt, nur an wenigen Stellen, z. B. 4_{2}, 6_{11}, 7_{28}, 12_{6}, 13_{2c}, 13_{3}, 14_{9}, 14_{11}, 14_{16}, 15_{11}, 39_{15}, finden sich einzelne Vokalzeichen. Wahrscheinlich gab es auch Handschriften, die vollständig punktirt waren. Denn Saadja Gaon erzählt in seinem ספר הגלוי (edirt von Dr. A. Harkavy, St. Petersburg 1891), dass das Buch der Weisheit des Ben Sira analog wie der Kanon vokalisirt gewesen sei. Für die Feststellung gewisser Wortformen, überhaupt für die wissenschaftliche Forschung wäre eine solche Handschrift noch erspriesslicher; wir finden aber doch manche interessante Punkte, die wir hier verzeichnen werden.

Der Text ist, ausgenommen von 8 Seiten des Cambridger Textes (Kp. 3_{6}—7_{29} und 11_{34}—16_{26}) stichisch geschrieben. „Die Handschrift gibt durch die grosse Cäsur in der Mitte des Verses entstehende Halbverse nebeneinander mit deutlicher Scheidung derselben. Nur selten entstehen durch Ausfall eines Gliedes zusammenhängende Linien. Schon diese stichische Schreibung macht deutlich, dass da, wo die Gliederung des Verses in die einander genau entsprechenden Halbverse gestört ist, eine Verderbnis des Textes vorliegt“ (Schlatter a. a. O. Seite 3). Jede Zeile enthält einen Vers, welcher am Ende mit einem Doppelpunkt abschliesst (Soph pasuq oder Versabteiler genannt). [1]) Die Verse können also nur zweiteilig gewesen sein und wir können annehmen, dass Sirach seine Schrift nach einem bestimmten Metrum, ähnlich dem des Spruchbuches, verfasst hat. [2])

Er gebraucht die älteste Form der biblischen Metrik, den Parallelismus membrorum, bei welchem die beiden Hälften eines Verses sich inhaltlich decken und ergänzen. Die einzelnen Versglieder enthalten meist 3 Wörter; kleine Wörter, wie die Partikeln, Pronomina, werden dabei nicht gezählt. Schlatter hat S. 101 nachweisen wollen, dass Sirach gerne seine Verse in Gruppen von 50 resp. 100 zusammengeordnet habe, und dass diese Massregel den praktischen Zweck verfolgte, den Text zu sichern. Daraus dürfen wir aber auch folgern, dass nicht erst die Masso-

---

[1]) Ges.-K. § 15 f.

[2]) Siehe Nöldeke im Expositor. Vergl. auch F. Delitzsch a. a. O. S. 131.

Digitized by Google

reten, sondern schon die Rabbinen auch die Verszählung zur Sicherung des Textbestandes der kanonischen Bücher verwerteten.[1])

Auffällig sind in unserem Texte die vielen Vokalbuchstaben. matres lectionis, sogar in geschärften Silben. Man beachte z. B. 42_{17} אימץ, welches der Piel אִמֵּץ ist, חוקיך 41_{5}, der Plural von חק mit Suffix (in der Bibel immer mit Dagesch im ק). In den biblischen Handschriften sind die Vokalbuchstaben dagegen sehr selten;[2]) namentlich vermied man zwei derselben in einem Worte. dagegen sind dieselben in der Mischna und überhaupt in der neuhebr. Litteratur vorherrschend.[3])

Ob in unseren Fragmenten diese gehäuften Vokalbuchstaben ursprünglich sind oder ob sie erst von den Abschreibern eingesetzt wurden zur Erleichterung für den Leser, lässt sich nicht bestimmen.

Die Vokalbuchstaben ו und י sind öfters vertauscht, ähnlich wie dies in der Bibel bei Qerê und Kethîbh vorkommt, z. B. in 40_{13} חול und חיל am Rande, 42_{14} מטיב und מטוב.

Die beiden Konsonanten שׂ und ס wechseln miteinander: es ist anzunehmen, dass dieselben in der Aussprache zur Zeit der Abfassung übereinstimmten und in der Schrift diese beiden Laute nicht strenge geschieden wurden. Man vergl. חסך und חשך, ישיק und יסיק, שער und סער.[4])

Auch der Raphe-Strich[5]) ist zur Erleichterung der Wortbestimmung angewendet, so in 13_{9}, 14_{11}, 14_{16}, 16_{8}.

Am meisten Interesse aber erregen die Randnoten zu dem Texte, sofern man annehmen darf, dass sie ursprünglich sind. In einem besondern Abschnitte soll davon die Rede sein.

Die Randlesarten.

Ueber den Wert der Marginalien gehen die Ansichten weit auseinander. Während Smend in seiner Textausgabe, S. 6, dieselben als „meist wertlos“ erklärt, sagt Schlatter S. 3: „Die Randlesungen sind oft ebenso wertvoll, als die des Textes selbst“. und begründet diese seine Behauptung mit der auffälligen Tatsache, dass die griechische Uebersetzung in den Kapiteln, wo

---

[1]) Vergl. Cornill, Einl. ins A. T. S. 293.

[2]) Cornill a. a. O. S. 288 f.

[3]) Siehe Strack u. Siegfried, Lehrbuch der neuhebr. Sprache § 15 a

[4]) Vergl. Ges.-K. § 6 k und Strack u. Siegfried § 7 b.

[5]) Ges.-K. § 14 e.

Digitized by Google

Randnoten vorhanden sind, dieselben, und nicht den Text, überträgt.[1]) Tatsächlich haben diese Lesarten am Rande nicht alle gleichen Wert.[2])

Einige davon sind einfache Korrekturen vom Kopisten, welcher beim Bemerken eines Irrtums im Texte die richtige Lesart an den Rand setzte. Teils sind es nur Worte, teils ganze Versglieder, die auf diese Weise korrigirt werden.

Andere dagegen sind rein orthographischer Natur, z. B. 39_{31} פיהו statt פיו im Text (in 14_{1} steht פיהו auch im Text). Dieses Nomen eigentümlicher Bildung nimmt das Suffix teils mit, teils ohne Bindevokal an, vergl. Ges.-K. § 96, ferner שרה und שרי 40_{22b}, תעלה 41_{14c} für תועלה.

Wieder andere geben für das hebräische Textwort eine aramäische Übersetzung, so z. B. שותף für חבר in 41_{18} und 42_{3}, פחז für זנות in 41_{17} und 42_{10} u. a. m. Nach F. Perles a. a. O. dürfen wir annehmen, dass diese Randnoten einen bessern Text liefern und dass die im Text gegebene Lesart häufig interpolirt ist, während jene sich als das Ursprüngliche herausstellen. Das ist namentlich überall da der Fall, wo am Rande ein altes oder seltenes Wort steht, als dessen Übersetzung oder Erklärung das im Texte stehende anzusehen ist. Als Beleg diene z. B. זָרָא 39_{27} für רָעָה. Jedermann wird in רָעָה eine Interpolation für das in Num. 11_{20} belegte und der späteren Sprache ganz fremde זָרָא erkennen. Diese Beobachtung wird bestätigt, wenn wir in 37_{30} dasselbe זָרָא wieder als Textwort finden. Die Interpolationen wären dann nur volkstümliche Worterklärungen zur Erleichterung des Verständnisses für das weniger geübte Volk, das die Weisheitssprüche gern und oft las. Gegen diese Annahme wendet sich D. H. Müller und behauptet, dass die Randglossen jüngeren Datums seien. Er bezeichnet dieselben als targumische Marginalien, als aramäische Erklärung für das im Texte stehende, hebräische Wort:

40_{18} 41_{12} u. $_{14}$ m סימא für אוצר
41_{18} 42_{3} m שותף für חבר
43_{4} m יסיק für ידליק,

wobei schon die Schreibung mit ס für שׂ, wie wir dasselbe Wort im Texte 43_{21} finden, für den Aramaismus der Glosse spräche. Dagegen gibt auch D. H. Müller zu, dass in Bezug auf

---

[1]) Siehe auch Israel Lévi, Kautzsch u. a.

[2]) Vergl. auch Ed. König in The Expository Times. Oktober 1899, S. 31 ff. und „die Originalität des Sirachtextes" S. 91—97.

Digitized by Google

m פחז und זנות 41_{17} 42_{10}
m חסר und חרפה 41_{12} und vielleicht auch
m משריק und מזהיר 43_9

Perles Recht zu haben scheint und diese ursprünglichere Lesarten sind. Dagegen wäre m זרא für רעה 39_{27} eine sehr unglückliche Lesart, könne nicht von Sirach herrühren, da Sinn und Wortspiel durchaus רעה fordern. Mit der Ansicht Müllers stimmt auch Nöldeke a. a. O. S. 354 überein, indem er die Randnoten für Erklärungen der hebr. Worte im Texte erklärt. Cowley-Neubauer suchen die Randlesarten dadurch zu erklären, dass sie annehmen, dass zwei verschiedene Handschriften existirten, die dem Kopisten vorlagen. Vielleicht war die eine dieser Handschriften eine aramäische Übersetzung des hebräischen Textes.

Die Randnoten sind nicht über alle Blätter der Fragmente verteilt. Im Oxforder Texte hören die Glossen bei 45_9 auf und eine persische Notiz an dieser Stelle sagt uns, dass hier eine Handschrift, die vorgelegen hatte, aufhörte.

In den Cambridger Blätter sind sie in den nicht stichisch geschriebenen Kapiteln sehr selten, nur in 3_{14}, 14_{16}, 14_{18}, 15_3, 16_{13} u. a. Einige Male sehen wir Worte durchstrichen und die richtige Lesart darüber stehen, z. B. 13_{2a} u. $_{2c}$, 14_{18}, 15_3, 16_{22}. In den übrigen Teilen dieses Fragmentes, von Kap. 30_{11} bis 38_{27}, sind die Randnoten häufig, aber nicht sehr wertvoll.

Das Buch Ecclesiasticus und sein Verhältnis zu den biblischen Schriften.

Werfen wir nun einen Blick in die hebr. Fragmente der Sprüche des Ben Sira, so fällt uns sofort der enge Zusammenhang derselben mit dem A. T. auf, während die vielen Abweichungen in Sprache und Stil erst durch tieferes Eindringen in die Materie gefunden werden. Es darf als feststehend angenommen werden, dass J. S. die Bibel in vielfacher Weise benützt. Er ahmt nicht nur die Sprache derselben nach, er entlehnt auch viele Stellen aus den hl. Schriften, die ihm teils als Ausschmückung für seinen Stil dienen, teils als Belegstellen für seine niedergeschriebene Meinung über religiöse und moralische Fragen. Er ist durch diese Verwendung von Bibelstellen einer der Vorfahren der jüdischen Schriftsteller nach Abschluss des Kanons geworden.

Daraus ergibt sich für die Geschichte des A. T. die Tatsache, dass eine gewisse Zeit verflossen sein muss zwischen der

Digitized by Google

Redaktion der biblischen Bücher und dem Spruchbuche Sirachs.[1]) Während ohne Zweifel der Pentateuch und die Bücher der Propheten abgeschlossen waren, fällt es uns schwer, zu sagen, welche Teile der Hagiographen ihm bekannt sind. Die Psalmen, Proverbien und das Buch Hiob sind sehr stark benützt, während er wahrscheinlich Prediger und Chronik und sicher Esra und Daniel nicht verwerten konnte, da sie um jene Zeit noch nicht abgeschlossen waren. Siegtried meint zwar in dem neuen Kommentar zu Koheleth S. 23, dass nicht ausgeschlossen ist, dass der Kern des Buches bereits dem Sirach vorgelegen habe, indem sich zahlreiche Anklänge finden.[2])

Der Pentateuch, die historischen und Prophetenbücher dienen dem Verfasser als Belegmaterial besonders in dem Teile, welchen er „Lob der Voreltern“ betitelt, in welchem eine Geschichte von der frühesten Zeit bis zum Hohenpriester Simon gegeben wird. Indem J. S. die hervorragendsten Taten der grossen Vorfahren erwähnt, lehnt er sich eng an den Bericht der Bibel an. Der Anklang seiner Worte an die seiner Vorlagen erklärt sich dadurch von selbst.

Viel benützt werden die poetischen Bücher des Kanons. Zuerst sei vom Buche Hiob die Rede. Man vergleiche z. B.:

39_{20} a מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם יַבִּיט mit Hi 28_{24}
הוּא לִקְצוֹת הָאָרֶץ יַבִּיט

39_{28} הָרִים יַעְתִּיקוּ = Hi 9_5

40_{13} חֲזִיז קוֹלוֹת = Hi 28_{26} 38_{25}

7_{17} תִּקְוַת אֱנוֹשׁ רִמָּה = Hi 25_6

40_{30} = Hi 20_{12}; 41_4 = 20_{29} und 27_{13};
42_{18} a = Hi 38_{16} u. s. w.

נִבְלֵי מָרוֹם, welches 43_8 c gebraucht wird, ist eine Nachahmung von Hi 38_{37}. Das Verb נִרְעַד, Niph. von רָעַד [1]), in 40_{16} kommt biblisch nur in Hiob vor. Der beste Beweis der Entlehnung aber ist das sonst unbekannte Substantiv תַּחֲלִיף 44_{17}, 46_{12}, 48_8, welches in Hiob 29_{20} als Verb vorkommt und in einem ganz anderen Sinne gebraucht wird. Sirach fasst dieses Wort, wie uns Halévi

---

[1]) Vergl. Bacher a. a. O. S. 308 f.

[2]) Vergl. Leimdörfer's Kommentar zu Koheleth S. 85—88 und Mayer Lambert a. a. O. S. 352 f.

[1]) Siehe Siegfried-Stade, Wörterbuch S. 144.

Digitized by Google

S. 68 erklärt, als einen Parallelismus von חָדָשׁ (welches aber natürlich in der Vokalisation חִדֵּשׁ als Nomen zu fassen ist), und תחליף, welches mit der Form תבשיל, תפקיד, תלמיד des Neuhebr. zu vergleichen ist, würde dann „renovateur, restaurateur" bedeuten. (Siehe Näheres bei der Worterklärung). תחליף ist kein Wort der populären Tradition, sondern verdankt seine Entstehung nur einer falschen Auslegung dieses Wortes durch Ben Sira, woraus auch dessen Nichtvorkommen in der neueren Litteratur zu erklären ist.

Auch die Psalmen sind benützt und zwar selbst solche, welche als die späteren bezeichnet werden.

39_{20} b = Ps. 147_5, 3_{18} = Ps. 131_1
15_9 = Ps. 33_1 u. s. w.
39_{35} וּבָרְכוּ אֶת שֵׁם קָדְשׁוֹ = Ps. 145_{21}
45_8 כָּבוֹד וָעֹז, eine Komposition, welche sich nur in Ps. 29_1 und 96_7 findet.
51_2c שְׂמֵי כָזָב = Ps. 40_5
גָּמַר 43_4 findet sich nur in den Psalmen wieder, vergl. 7_{10}, 12_2, 77_9, ebenso auch
דָּפִי 44_{19} nur in Ps. 50_{20}.

Viele Entlehnungen scheint Sirach auch aus dem Buche entnommen zu haben, das ihm überhaupt als Muster gedient haben mag: den Proverbien. Man vergleiche:

40_{23}b וּמִשְּׁנֵיהֶם אִשָּׁה מַשְׂכָּלֶת = Prov. 19_{14},

wo überdies dieses fem. Particip vom Hiphil des Verbums שָׂכַל allein im A. T. vorkommt; 43_3 der Ausdruck יֵשׁ für „Besitz, Gut", wie in Prov. 8_{21} [1]).

Man vergleiche ferner 3_{29} mit Prov. 2_2; 4_{14} mit Prov. 8_{17}; 4_{24} mit Prov. 16_1; 5_{12} mit Prov. 30_{32}; 15_5 mit Prov. 24_7 u. s. w. Ausser den genannten Entlehnungen finden wir viele auffällige Ausdrücke, die der alttestamentlichen Phraseologie ähnlich sind. Doch sie alle aufzuzählen, wäre zum mindesten sehr gewagt. Denn immerhin bleibt die Frage offen, ob diese Anklänge an die Bibel wörtlich derselben entlehnt sind oder vielleicht nur zufällig uns so ähnlich erscheinen, ohne dass eine direkte Entlehnung stattgefunden hat. Wir müssen von dem Gelehrten Sirach nicht zu gering denken; der Reichtum seiner Sprache liegt nicht allein in der Nachahmung der Bibel, sondern auch in dem Gebrauche vieler neuer Wörter, die teils von ihm selbst gebildet, teils sich auch in der neuhebräischen Litteratur wiederfinden.

1) Siehe dazu Siegfried-Stade Hebr. Wörterbuch S. 274

Digitized by Google

Katholizismus und Ultramontanismus.

Von *Rudolph Schœller* in Zürich.

(Schluss.)

III.

Katholizismus und Ultramontanismus in ihrer Entstehung und Weiterentwickelung.

Die pharisäischen Judenchristen fuhren auch nach der Gefangenschaft des Paulus fort, für die Ausdehnung der Gesetzesherrschaft über die Christenheit zu wirken. Die in Israel mächtigen Pharisäer und Schriftgelehrten, die ja selbst gegen Christus die Empörung entfacht hatten, machten es auch seinen Jüngern unmöglich, dort die reine Lehre Christi zu verbreiten. Die Verfolgungen der Christen und besonders die Tötung Jesu und des Stephanus hatten vielen Furcht eingeflösst. Wir wissen, wie Petrus ihr zugänglich war, und wir haben keinen Anhalt für eine grössere Festigkeit der andern Jünger, die in Judäa wirkten. Wenn aber auch in Jerusalem nur Christen geduldet wurden, welche eine gewisse Fügsamkeit gegen das Gesetz bekundeten, so dass nach der Apostelgeschichte Jakobus um's Jahr 59 sie sogar alle als Eiferer für das Gesetz bezeichnete, so wurden dennoch die Schriftgelehrten und Pharisäer um ihre Herrschaft sehr besorgt. Denn das Gebiet, in dem sie die Macht hatten, war nur klein und die aus ihm vertriebenen Christen verbreiteten das Evangelium rings umher. Und nicht nur dies, sondern in Israel selbst war das Fundament ihrer Macht erschüttert. Denn jeder ideal veranlagte Mensch musste ja bei ruhigem und vorurteilsfreiem Nachdenken für Jesus durch dessen Leben und Lehre gewonnen werden. Und wenn dann zu der natürlichen Begeisterung für Christus noch der Hinblick auf die Belohnungen und Strafen im ewigen Leben trat, dann erschien trotz aller irdischen Strafen, mit welchen die gesetzeseifrigen Pharisäer bedrohen konnten, ihre Herrschaft in Israel selbst mehr und mehr gefährdet. Da mögen nun mit Gamaliel viele von ihnen erwogen haben, welches Verhalten zu der Lehre Jesu und gegen seine Jünger wohl das klügste sein möge. Mit ehrlichem

Gal. I 13/14.
Apostelg. VI bis VIII 3 u. IX 1/2.

Matth. XXVI 56, 69/75.
Gal. II 12/13.

Vergl. Theol. Zeitschr. d. Schweiz 1898 S. 153/158 od. Schœller, der Katholizismus als Prinzip des Rückschritt. S. 11/16.
Apostelg. VI u. VII, XI 1/3. XV 1. XXI 18/25.

Apostelg. VIII.

Apostelg. V.

Fanatismus für den jüdischen Nationalgott wollten sie einerseits an der Überlieferung und dem Gesetze, auf deren Geltung ja auch ihre Macht beruhte, festhalten und anderseits imponirte ihnen doch auch die geistige Grösse Christi, obgleich er im Kampfe *gegen* die Beherrschung durch die jüdische Überlieferung willig sein Leben geopfert hatte. Von so denkenden Pharisäern und ihrem Anhange werden wohl zuerst die Bemühungen ausgegangen sein, den neuen Wein in alte Schläuche zu fassen und die begeisternde Lehre Christi mit den knechtenden jüdischen Zwangsgeboten zu vereinbaren. Sie führten zu dem Versuche, eine judenchristliche katholische Kirche zu errichten. Jakobus, der Bruder des Herrn, stand um's Jahr 59 an ihrer Spitze. Und *wenn* zu einer katholischen Kirche mit der dazu erforderlichen religiösen Beherrschung der Christenheit nach dem Willen Jesu *überhaupt eine Berechtigung bestanden hätte,* dann wäre ja der Anspruch der Judenchristen, dass Jerusalem (wo auch die meisten Apostel wohnten) den Mittelpunkt bilden solle, berechtigt gewesen.

Markus II 22. Luk. V 37. IX 54/56.

Vergl. Apostelg. XV 1. 5. XXI 20. Baur, Kirchengesch. (1860) I 273/280.

Zur Durchführung der geplanten judenchristlichen katholischen Kirche war es aber notwendig, die Schriften tunlichst mit diesem Vorhaben in Einklang zu bringen. Die Anlage hierzu war schon vorhanden. „Die Schriftgelehrten sind sich bewusst, als Gesetzgeber die Arbeit Moses fortzusetzen", schreibt Prof. Oskar Holtzmann.*) Als christliche Schrift im alttestamentlichen Geiste erschien nun die Offenbarung des Johannes. Sie kann nicht vom Apostel Johannes herrühren, denn von der Nächstenliebe ist in ihr nichts zu finden. Und von früh an wurde auch ihr Wert als Religionsschrift der Christen sehr verschieden beurteilt. Weit wichtiger ist das zum Teil von Ebjoniten beeinflusste Ev. Matth., welches zuerst in semitischer Sprache erschien. Es lässt Christus dem „Gesetze" in allen Teilen eine Dauer zuschreiben, die der Dauer der Erde mindestens gleichkomme. Damit war die Rechtfertigung eines Priesterregimentes in der Christenheit gegeben. Das Ev. Matth. brachte dann ferner die (angeblich) von Jesus den Jüngern erteilte Vollmacht, nach ihrem Befinden den Mitbürgern ihre Sünden zu vergeben oder nicht. Sie war dazu bestimmt, den obern

Vergl. II Könige XXII/XXIII. Kautzsch, Gesch. d. alttest. Schrifttums (1897) 94/106.

*) Grundriss d. theol. Wissenschaft (1895) S. 153

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 114. 202/05. 221/28 229. 234/7. 249. 374/5. do. I 151. 892. 916. 948. II 364. Matth. V 17/19. XXIII 3.

XVI 19. XVIII 18

Digitized by Google

christlichen Geistlichen als den Nachfolgern der Apostel die gleiche Macht zuzuwenden, die dann in den Augen der Gläubigen die Macht des Kaisers weit überragte. Das Ev. Matth. geriet dadurch freilich mit sich selbst in Widerspruch, aber an Widersprüchen in den heiligen Schriften, welche die Auslegung durch die Schriftgelehrten erforderlich machten, waren die Leute jüdischer Abkunft gewöhnt.*)

Vergl bez.d.Sündenvergeb.durch unvollkommene Menschen, der strikten Geltung des Gesetzes und der relig. Beherrsch. der Christen Matth. VI 12/15. VII 1/2. XII 4/13. 36. XV 3/11. XIX 1/7. XX 25/26. XXIII 8/10. XXVI 47/49. 69/74.

*) Oskar Holtzmann, Grundriss der theol. Wissenschaft 154/55.

Obgleich die judenchristliche Kirche zu Jerusalem sich so möglichst gut ausgerüstet hatte, um sich zur herrschenden christlich-katholischen Kirche zu erheben, so konnte ein wesentlicher Erfolg dadurch bei den Heidenchristen doch nicht erzielt werden. Denn die Ebjoniten hatten schon vorher durch ihre Lehre und ihr Verhalten die Heidenchristen verletzt. Diese fanden in andern Stellen des Ev. Matth. selbst und in den Briefen des Apostels Paulus deshalb leicht genügenden Schutz für ihre christliche Freiheit, *so lange deren Bedrohung durch das alte Testament nur von ebjonitischer Seite ausging.* Auch hatte sich zur Abwehr eines ebjonitischen Katholizismus und als Verkündiger des erlösenden Christentums den Paulusbriefen schon zeitig das Ev. Markus zur Seite gestellt. Es stand hoch in Ehren, weil es von jeher als mittelbar vom Apostel Petrus stark beeinflusst betrachtet wurde. Und so schwand die Gefährlichkeit der gesetzeseifrigen Judenchristen für die religiöse Freiheit der Heidenchristen, zumal nachdem jene durch die Zerstörung Jerusalems um's Jahr 70 ihren leitenden Mittelpunkt eingebüsst hatten.

Vergl. Apostelg. XI 1/8. XV 1/5 u. Gal. II 12/13. Matth. V 5/7. VI 12. VII 1/2. 12. XXII 36/40. XXIII 4/31.

Zahn, Gesch. d neutestamentl. Kanons I 916 u. 944/47.
do. 156. 165/166. 511/12. 664. 874/75. 881/85.

Wenn aber auch jede Befürchtung, dass die in der Apostelgeschichte XXI 18/20 enthaltene Anschauung des Jakobus und Genossen der religiösen Freiheit der Heidenchristen gefährlich werden könnte, nach der grossen Zunahme ihrer Zahl und nach dem Falle Jerusalems als beseitigt erschien, so blieb doch der Zwiespalt zwischen den Heidenchristen und Judenchristen noch bestehen. Letztere durften fortfahren, zu behaupten, dass die unmittelbare Kenntnis der Lehre Jesu nur ihnen und ihren Eltern zu teil geworden sei, während der Apostel Paulus, der ihr Hauptopponent war, Christum weder gesehen noch gehört habe. Sofern die Heidenchristen also noch nicht zu

Digitized by Google

religiös selbständigen Persönlichkeiten waren herangebildet worden, sondern noch der äussern religiösen Führung bedurften, konnten die pharisäischen Judenchristen den heidenchristlichen Geistlichen immer einen schweren Stand bereiten. Es wird dies auch um so mehr der Fall gewesen sein, da im ersten Jahrhundert noch ziemlich allgemein das judenchristliche Element in den christlichen Gemeinden ausserhalb Palästina's vertreten war. Nun hatte aber einerseits seit langen Jahrhunderten bei der Masse der Heiden und der Juden die Gewohnheit bestanden, sich einer äussern religiösen Leitung zu unterwerfen, und anderseits hatte es zur Gewohnheit der heidnischen und jüdischen Geistlichen gehört, die Erziehung in der Weise zu leiten, dass die Fortdauer der äussern religiösen Autorität den Erwachsenen als etwas Selbstverständliches erschien. Und die Folgen einer Jahrhunderte fortgesetzten Erziehung sind ja meist recht nachhaltige. Prof. Dr. Holtzmann sagte 1898 in dem Vortrage: „Christliche Geschichtsbetrachtung im Lichte der Mission“: „Wir wissen, dass alles von unten anfängt, also recht viel gewonnen ist, wenn sich die jungen Gemeinden in sittlicher Beziehung überhaupt schon irgendwie von der heidnischen Umgebung zu unterscheiden beginnen, und dass die durchschnittliche Höhe eines heimatlichen Volkskirchentums ein Ziel bildet, welches überhaupt nicht leicht überschritten werden wird. *Dass Menschen in der Mehrzahl leisten, was gegebenen Falles ein Einzelner tut, einen endgültigen Bruch mit den eingenisteten Gewohnheiten und Anschauungen ihrer Vergangenheit bewerkstelligen, ist überhaupt nicht anzunehmen.* Die erste Generation wird sichtlich kaum viel über das Niveau des Heidentums hinauskommen. Das lehren uns die Erfahrungen der Mission.“ Zahlreiche Beispiele der Nachwirkung des Heidentums bei den Heidenchristen in den ersten Jahrhunderten nach deren Bekehrung finden sich aufgezeichnet.

Vergl. Ritschl, Altkathol. Kirche, Seite 155/56. 250/52. Baur, Kirchengesch. I 84/85. 103/108.

Vergl. G. Glogau, Abriss d. philosoph. Grundwissenschaft I 44/45.

Vgl. Schultze. Untergang d. griech.-röm. Heident. (1892) Seite 109/10. 125/26. 144 bis 146. 160/61. 272 bis 275. Hauck, Kirchengsch. Deutschlands (1887) I 16/23. 85 u. a.

Bei vielen christlichen Geistlichen wird also die Neigung zur Errichtung einer Hierokratie ebenso vorhanden gewesen sein, wie bei zahlreichen Laien die Neigung, einer äussern religiösen Leitung zu folgen. Die Seelenruhe *solcher* heidenchristlicher Laien war nun in früher erwähnter Weise leicht von den gesetzes-

Digitized by Google

eifrigen Judenchristen zu stören, was für jene ebenso fatal war wie für die heidenchristlichen Geistlichen, die nicht die Kampfesfähigkeit und den Kampfesmut eines Paulus hatten. Bei diesen wird also der Wunsch bestanden haben, womöglich durch eine Verständigung mit den leitenden Judenchristen jene Ursache der seelischen Beunruhigung ihrer Gemeindeglieder zu beseitigen. Und eine solche Verständigung musste den leitenden Judenchristen auch willkommen sein, da sie hoffen konnten, dass unter ihrer Mitwirkung allmählich doch noch ein ihnen genehmer religiöser Frieden in der Christenheit durchgesetzt werden würde. Konzessionen mussten von beiden Seiten gemacht werden, aber die Grundlage zur Einigung war da, sobald man sich beiderseitig dazu entschloss, das ausgebildete Priesterregiment, das im alten Testament als von Gott verordnet geschildert ist, als Vorbild für eine christliche, möglichst vermittelnde, aber jedenfalls beherrschende Hierokratie zu nehmen. Manchem heidenchristlichen Bischof mag dies umsomehr als ein erwünschter Ausweg erschienen sein, da ja auch der Heidenapostel Paulus bezüglich des alten Testaments auf halbem Wege stehen geblieben und da durch die Zerstörung Jerusalems der Mittelpunkt und die Gefahr einer die Christenheit beherrschenden judenchristlichen katholischen Kirche (gegen welche Paulus persönlich und durch seine Briefe die Heidenchristen tapfer verteidigt hatte) beseitigt war. So war denn die Bahn für eine andre geistliche Centralleitung der Christenheit, als deren Sitz allein Rom in Frage kam, frei geworden.

In ihrer ersten Zeit bestand die Christengemeinde zu Rom ganz überwiegend aus geborenen Juden. Dies Verhältnis war gegen Ende des ersten Jahrhunderts zwar vollständig umgeändert, aber der judenchristliche Einfluss blieb doch bestehen und die in dem alten Testamente enthaltene Verherrlichung der Priesterherrschaft wirkte verlockend. *Und so liessen ums Jahr 95 der damalige römische Bischof Clemens und Genossen sich verleiten, in ihrem Briefe an die christliche Gemeinde zu Korinth von der Lehre Christi abzuweichen und auf das alte Testament zurückzugehen, um darauf eine geistliche Herrschaft zu stützen.* Der Kern des mit Citaten aus dem alten Testament und salbungsvollen Redens-

Th. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I 963.

Digitized by Google

arten durchsetzten Briefes liegt wohl in den beiden Sätzen: „Diejenigen also, welche zu den bestimmten Zeiten ihre Opfer verrichten, sind willkommen und selig; denn wer den Satzungen des Herrn folgt, geht nicht fehl. Dem Hohenpriester sind eigene Dienstverrichtungen zugeteilt, den Priestern ihre eigene Stellung angewiesen und auch den Leviten liegen eigene Dienstleistungen ob; der Laie endlich ist durch die Laiengebote gebunden."

Ludwig, Quellenbuch der Kircheng. S. 15.

Zweckmässigkeitsgründe für dies Schreiben gibt es wohl, wie wir sahen, und sie bestimmen uns zu milder Beurteilung der Verfasser. *Die* Frage bleibt aber offen: Wer gab den Herren das *Recht*, so zu schreiben? Gebietende Priester und unterworfene Laien kennt die Lehre Jesu für die Christenheit nicht. Opfer können sehr verschiedenartig und Gott nichts weniger als angenehm sein. Mit einer derartigen Bezugnahme auf das alte Testament, die von Rom ausging, trennte sich der Weg derjenigen, die Christi Namen zu Zwecken, die Jesus nicht wollte, missbrauchten, von dem Wege, auf den er geleitet hatte. Letzterer wies auf die Erziehung zur religiösen Selbständigkeit und führte zur geistigen Befreiung der Menschheit, während der Brief von Clemens und Genossen zurückleitete zu den Übeln des Judentums, deren Beseitigung Jesus mit der grössten Kraft und Aufopferung angestrebt hatte. Vielleicht konnten sich die römischen Herren für solche Äusserungen auf eine Überlieferung der pharisäischen Judenchristen ähnlich derjenigen in Matth. V 17/19 beziehen. Zwischen ihnen blieb dann aber immerhin ein wesentlicher Unterschied bestehen. Denn bei diesen nationaljüdischen Fanatikern war der Eifer für das Gesetz doch immer ernst gemeint gewesen, während bei jenen Herren das Zurückgreifen auf das alte Testament nur die Folge kluger Berechnung war. Sie dachten nicht daran, allen Speisevorschriften zu folgen, den Sabbath heilig zu halten oder sich beschneiden zu lassen. Im Ernste wollten sie die Geltung des alten Testamentes nur insoweit, wie es für ihren Plan, ein die Christenheit beherrschendes Priesterregiment zu errichten, benutzbar war. Sie brauchten nur die älteste schriftliche Überlieferung des Christentums, die Briefe, die der Apostel Paulus an die heidenchristlichen Gemeinden

Vergl. Matth. XXIII 8/10 u. v. a.

Psalm XL 7. Sprüche XV 8. XXI 3. 27. Jes. I 11/17. Jer. VI 20. Hosea VI 6. Jerem. VII 21/22. 31. Amos V 21/24. Mark. XII 33. Vergl. S. 36/43 dieser Abhandlung.

geschrieben hatte, nachzulesen, um darüber klar zu sein, dass die Satzungen und das Priesterregiment, die dem alten Testament entsprechen, für die Heidenchristen nicht als verbindlich angesehen werden konnten. Und vollends fiel ja jeder Vorwand zu einer derartigen Bezugnahme auf das alte Testament fort, wenn die Verfasser des römischen Briefes an die Korinther auf die Lehre zurückgingen, die Christus durch seinen anhaltenden Kampf gegen die Vertreter des „Gesetzes" und durch sein Leiden und Sterben der Nachwelt überliefert hat. Sowohl vom „Gesetze", wie von den religiösen Beherrschern, den Vertretern des Gesetzes, wollte Christus die Gläubigen befreien. Das alte „Gesetz" lies auch der Kompromiss der leitenden Juden- und Heidenchristen fallen. Aus ihm sollte aber in der Form des katholischen Episkopates ein neues beherrschendes Priesterregiment nach alttestamentlichem Vorbild hervorgehen, das dann die Christenheit einem *neuen, von ihm zu bildenden Gesetze* unterwerfen sollte. Vgl. Syllabus 21/24.

Dem sich bildenden katholischen Episkopate boten freilich die Paulus-Briefe und das Evangelium Markus keine genügende Rückleitung zum alten Testamente. Denn Paulus hatte im Gegenteil in Gal. V 1/4 geschrieben, der Segen des Christentums werde aufgehoben werden, wenn und soweit das alte Testament wieder bei den Christen zur Anerkennung gelange. Im Evangelium Markus (ursprünglich reichend bis XVI 8) findet sich nun wohl der Nachweis, dass Jesus die Schriften des alten Testamentes kannte, aber keine Berufung auf sie, um seine Messiaswürde darauf zu stützen oder um sie als religiöse Autorität für die Christen anzuführen. Und wenn auch Lukas dies und jenes, was er gehört hatte, in sein Evangelium hineinbrachte, sodass er einigen Stellen ebjonitischen Inhalts nicht die Aufnahme versagte, so brachte er doch auch wieder andere Stellen *gegen* die Pharisäer, Schriftführer und Gesetzgelehrten und gegen die religiöse Beherrschung. Alle diese Schriften waren nicht genügend zur Rechtfertigung des Strebens, die gesamte Christenheit durch ein auf die Autorität des alten Testaments gestütztes Priesterregiment, das sich an die Spitze einer christlichen katholischen Kirche stellte, zu einigen, oder anders ausgedrückt, zur Rechtfertigung des

Zahn I 442/3. 912.

Vergl. Lukas I 1/3. XVI 17 (XXII 28 b. 30).

XI 38/46. 52. XX 46 XXII 25/26 u. a.

Digitized by Google

Strebens, diesem Priesterregiment die gesamte Christenheit mit allen verfügbaren Mitteln zu unterwerfen. Es waren neue und anders geschriebene Schriften zu diesem Zwecke erforderlich. Es waren aber die in Rom treibenden Kräfte auch anderwärts wirksam. So erschienen ungefähr zur Zeit des Briefes von Clemens an die Korinther mehrfache Schriften, die in ähnlichem Sinne verfasst waren. Wir rechnen dahin das Evangelium Johannis und die Briefe des Bischofs Ignatius. In den letztern wurde bereits die volle Unterwerfung der Christen unter den Bischof verlangt. Auch Ignatius stützte sich auf das *alte* Testament. Nur durch dessen Herbeiziehung und Ausnutzung vermochten die Schöpfer des katholischen Episkopats eine scheinbare Berechtigung für das Streben nach Beherrschung der Christenheit, das Jesus untersagt hatte, ausfindig zu machen. Ihr Vorhaben sollte durch zahlreiche gegenseitige Bezugnahmen im alten und neuen Testamente unterstützt werden. Deutungen aus dem alten Testamente auf Jesus als den Messias erforderten freilich eine künstliche Nachhülfe, da die Juden in Jesus *nicht* den von ihnen erwarteten Messias gesehen haben. Die Schriften zum neuen Testamente waren aber noch nicht abgeschlossen und es bedurfte nur eines genügenden Einflusses, um ihrem Inhalt diese oder jene Richtung zu geben. Bei der weitverbreiteten und zeitigen Bekanntschaft der Paulus-Briefe und des Ev. Markus dürften sie von allen Schriften des neuen Testamentes am wenigsten durch die anhaltend wachsende Macht des katholischen Episkopats nachträglich beeinflusst worden sein. Sie hätten allein auch genügt, um den selbständigen heidenchristlichen Gemeinden einen das religiöse Bedürfnis befriedigenden Anhalt über das Leben und die Lehre Jesu zu bringen. Die marcionitischen Gemeinden haben sich unter den schwierigsten Verhältnissen mehrere Jahrhunderte hindurch nur mit einem Evangelium und den Briefen des Paulus erhalten. Im Interesse des katholischen Episkopates geschrieben erscheint insbesondere auch das Ev. Joh. Schon der Anfang des Ev. zeigt, dass es nicht (wie Joh. XXI 24 andeutet) vom Apostel Johannes verfasst ist, d. h. von dem einfachen Fischer, den Jesus berief und zusammen mit vielen andern Aposteln nur während einer relativ

Vergl. Böhringer, Kirche Christi I 28. Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 844 47.

Vergl. v. Ranke, Weltg. III 1. Abt. S. 159/160. Holsten, Ev. d. Paulus (1898) S. 24. Kind, Jesus der Messias (1900) S. 4, 9. 14/15.

Vgl. Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I 263/65. 276. 375. 379. 434. 831. 835.

Digitized by Google

kurzen Zeit unterwies, wobei er ihn lehrte, es sei das Wesen der christlichen Religion in der Liebe zu Gott, in der tatkräftigen Nächstenliebe und in der Wahrhaftigkeit zu sehen. Der Verfasser des Ev. Joh. ist ein philosophirender Theologe, der es mit der historischen Tatsächlichkeit nicht genau nimmt und mit *seiner* Lehre die Lehre Jesu soweit verbindet, wie es seinem Zwecke dient. Wären die Ausführungen des Verfassers wahr, so wären die Darlegungen in den synoptischen Evangelien und in den Briefen des Paulus in Haupt- und Nebensachen unrichtig. Denn alles ist im Ev. Joh. ganz anders als in diesen Schriften dargestellt. Beispiele hiefür bilden die Berufung und die Messias-Erkenntnis der Apostel, die Darstellung von geschichtlichen Begebenheiten und Wundererzählungen und auch die Art der Lehre Jesu. Der Christus des Ev. Joh. kann nicht unser Vorbild sein; er ist dem Menschlichen zu sehr entrückt und steht uns zu fern. Ihm ist auch nicht mehr die vergebende und tatkräftige Nächstenliebe neben der Gottesliebe das höchste Gebot und der Weg zur Seligkeit, sondern der Glaube. Wer an Jesus glaubt, wird selig, und jeder andere ist verurteilt. (III 18. 36. V 24. VI 29. 35/40. 47. XI 25. 26. XII 44/48. XVI 9.) Und dieser Glaube soll sich nach XV 24 aufbauen auf die von Christus vollbrachten Wunder, die zudem, wie bereits erwähnt, im Ev. Joh. in ganz anderer Weise erzählt werden als in den übrigen Evangelien. Die Liebe wird erst in XIII 34/35 als ein neues Gebot erwähnt und dort wie in XV 12. 17 ist auch nur von der Liebe unter *einander*, aber *nicht* von Feindesliebe, *nicht* von Vergeben und *nicht* von Nicht-Richten des Christen gegen den Mitbruder die Rede. Wiederholt lässt der Verfasser des Ev. Joh. Jesum wohl den Auftrag erteilen, seine Gebote zu halten (XIV 15. 21. XV 10. 14); er teilt uns aber nicht mit, worin diese Gebote bestehen. Es wird hiermit dem katholischen Episkopate die Veranlassung gegeben, diese Lücke auszufüllen und somit als gesetzgebende oder gebietende Behörde aufzutreten, während die anderen Evv. wiederholte Abmahnungen vom Streben nach religiöser Beherrschung und (wie die Paulus-Briefe) die Äusserung enthalten, dass in der Befolgung des Gebotes der Liebe auch der religiösen Gesetze

Matth. VII 12. XXII 37/40.
Markus XII 29/31.
Lukas VI 27/35.

Wuttig, Ev. Joh. S. 17. 96/97.
Vergl. B. Weiss, Das Leben Jesu (1882) I S. 27/29. 101/108. 115/119 u. a.

Digitized by Google

Erfüllung liege. Der Verfasser wird nicht müde, den Leser immerfort auf die Schriften, d. h. auf das alte Testament, zu verweisen, während er wiederum nichts von dem Eifern Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten und ihre Satzungen und gegen ihre Bedrückung des Volkes erwähnt. Das Ev. Joh. *kann nach alledem nur aus einer Zeit stammen,* in welcher einerseits die Errichtung einer auf das alte Testament gestützten organisirten Priesterherrschaft für die Christenheit schon fest ins Auge gefasst war und in welcher anderseits sowohl der gewaltige Eindruck, den das ganz auf tatkräftiger und aufopfernder Liebe beruhende Leben und Sterben Jesu Christi gemacht hatte, als auch die Erinnerungen an seine Verurteilung der bestehenden und etwa für die Zukunft angestrebten religiösen Beherrschung bereits stark verwischt waren.

Vergl. Wuttig, Ev. Joh. (1897) S. 30/32.

Der Evangelist Johannes schrieb für die Bischöfe, die sich zusammen schlossen, um als christlicher katholischer Episkopat die Einheit der Christenheit durch deren Unterwerfung unter sein (auf alttestamentlicher Grundlage beruhendes) Priesterregiment mit allen verfügbaren Mitteln durchzusetzen. Das Hauptmittel hierzu sah der Episkopat in dem Glauben an seine Macht, über Seligkeit und Höllenstrafen zu verfügen. Deshalb liess der Evangelist Johannes in ähnlicher Weise den auferstandenen Christus den Jüngern die Macht der Sündenvergebung verleihen, wie vorher die Ebjoniten den noch nicht gekreuzigten Christus diese Macht den Jüngern hatten erteilen lassen. (Es ist dies eine Vollmacht, von der bekanntlich die Evangelisten Markus und Lukas, sowie der Apostel Paulus nichts wissen und die Jesus auch nie erteilt haben kann, was ich glaube früher genügend erwiesen zu haben.) Dadurch, dass der Evangelist Johannes dann in Kap. XXI noch den Apostel Petrus rehabilitirte, wurde dem kirchlichen Bedürfnisse in wesentlichen Punkten genügt. Denn für dieses hat er auf Andrängen der beteiligten Umgebung geschrieben und nicht aus eigener Begeisterung für die befreiende und ideale Religion der Liebe, die Christus verkündet hatte. Es wurde nun natürlich eine Sorge des katholischen Episkopates, dass die vier Evangelien des neuen Testamentes nur vereint als die Evangelien der Kirche angesehen wurden,

Joh. XX 23.

Vergl. S. 82/83 dieser Abhandlung.

Theol. Zeitschrift d. Schweiz 1897. Seite 83/86. 1898 S. 204.

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 949.

do. 153/54. 158/59.

Digitized by Google

während sonst erschienene Evangelien und christlich-religiöse Schriften, die dem Bedürfnisse der „Kirche" oder des Episkopates nicht entsprachen, tunlichst bei Seite geschoben wurden.

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 169. 173. 177/79. 828. 942/950. 966.

Der Verfasser des Ev. Joh. folgte darin wohl dem Apostel Paulus, dass er einen bestimmten Glauben als den Weg zur Seligkeit angab. Er unterliess es aber, dem Paulus auch weiter darin zu folgen, dass er *die Liebe dem Glauben voran stellte,* und so in Wirklichkeit wieder zu Christus zurück zu leiten.

Die Befugnis, als gesetzgebende Behörde aufzutreten, sollte dem katholischen Episkopate nun auch noch durch die Apostelgeschichte geboten werden. Wie aber die synoptischen Evangelien uns zeigen, dass im Ev. Joh. die historische Wahrheit nicht strenge überliefert wurde, so beweisen die Paulusbriefe das Gleiche bezüglich der Apostelgeschichte. Ganz anders wird die Bekehrung des Paulus in jenen Briefen als in dem Kapitel IX der Apostelgeschichte dargestellt. Kräftig betont Paulus bei der betreffenden Erzählung in Gal. I 10/18 den von allen Menschen und somit auch von den Aposteln und Geistlichen unabhängigen Hergang seiner Bekehrung, so dass er erst drei Jahre nachher zu Petrus ging (in Gal. II 4/10 bestätigt er dann nochmals seine religiöse Selbständigkeit). Mit welchem unwahren Bombast umgibt dagegen die Apostelgeschichte diese segensreiche Gottestat, um schliesslich die priesterliche oder geistliche Vermittelung durch Händeauflegen dabei als mitwirkend oder erforderlich hinzustellen. (IX. 12 u. 17.)

Es wurde dann ferner in der Apostelgeschichte eine Einmütigkeit der Apostel fingirt in der Anerkennung eines befehlenden und vom heiligen Geiste geleiteten Konzils, dessen angebliche Gebote aber von Paulus gar nicht als Gebote anerkannt wurden. Paulus sah in diesem Konzil nur eine Versammlung, in der er die christliche Freiheit gegen eingedrungene falsche Brüder zu verteidigen hatte und von der er keinen andern Auftrag annahm als den, der Armen eingedenk zu sein, der ja für Paulus als selbstverständlich galt, da er dem Beispiele und dem Willen Christi vollständig entspricht. Während Paulus selbst im übrigen aber kein die Heidenchristen verpflichtendes Gebot der Versammlung kennt, bezeichnet die Apostelgeschichte ihn als

Digitized by Google

den von der Versammlung erwählten und damit einverstandenen Verkündiger ihrer Gebote, die verschiedenes andere als die Unterstützung der Armen betreffen. So haben nicht die Apostel Jesu und noch weniger hat er selbst die Grundlage gegeben, auf der die katholische Kirche als zeitweilige Beherrscherin der Christenheit oder der Ultramontanismus aufgebaut wurde. Und nur die *Entstehung* der katholischen Kirche suchen wir hier etwas näher zu betrachten, während ihre naturgemässe ultramontane Entwicklung, zu der die kanonische Gesetzgebung, die Konflikte mit dem Staate, die Überhebung der Päpste, ihr willkürliches Entbinden von geleisteten Eiden, die Inquisition, die Bartholomäusnacht, die vielen Religionskriege etc. gehören, genügend bekannt sind. Es sei aber doch gestattet, einige Beispiele zu bringen, die einerseits den nahen Zusammenhang zwischen dem alttestamentlichen Priesterregiment und dem Katholizismus und Ultramontanismus und anderseits den Gegensatz dieser gegenüber dem Willen Jesu deutlich zeigen. Dahin gehört:

1. die Einteilung der Religionsgenossen in solche, die auf Grund der Religion herrschen sollen, und in solche, die auf Grund der Religion beherrscht werden: sie entspricht sowohl dem Judentume wie dem Katholizismus und Ultramontanismus, steht aber im Gegensatze zu der Lehre Christi, dass er allein der religiöse Meister und Lehrer sein und bleiben wolle und
Matth. XXIII 1 und 8/10 u. a. dass alle andern Brüder sein oder werden sollten;

2. die Absicht, die christlichen Laien zur dauernden religiösen Unselbständigkeit zu erziehen, während nach dem deutlich ausgesprochenen Willen Jesu die Erziehung der Christen zur religiösen Selbständigkeit angestrebt werden sollte; und mit der ersterwähnten Erziehung geht Hand in Hand die Verkümmerung der Vernunft und der Gewissen der Katholiken, die *gleich den Juden ohne das Recht der selbständigen Entscheidung* sich den Bestimmungen des massgebenden Priesterregiments fügen sollen;

3. die Beförderung der Unwahrhaftigkeit sowohl bei den religiös Herrschenden wie bei den religiös Beherrschten. Erstere müssen, zur Unterdrückung von Zweifeln in der Laienwelt, heucheln, in wesentlich

Digitized by Google

höherm Grade im Besitze der objektiven Wahrheit zu sein, als es in Wirklichkeit der Fall ist; und letztere müssen auch dann Gewissheit im Glauben heucheln, wenn sie an der Richtigkeit des vorgeschriebenen Glaubens zweifeln oder von dessen Unrichtigkeit überzeugt sind (Galilei);

4. die Einteilung der Menschen in religiös Folgsame und religiös Unfolgsame und die Verfolgung der letztern mit den zur Verfügung stehenden Mitteln bis zu ihrer Ausrottung: auch dies entspricht ebenso dem Judentume wie dem Katholizismus und dem Ultramontanismus; es ist aber ganz gegen das Beispiel und die Lehre Christi, die uns die Liebe gegen alle Mitbrüder, dagegen den Kampf gegen die geistlichen Korporationen, welche nach religiöser Beherrschung streben, zur Pflicht machen;

5. die religiöse Gesetzgebung der Hierokratie, die zu anhaltenden Konflikten mit der Staatsgewalt und deshalb zu dem steten Bestreben des katholischen Episkopats führte, das weltliche Regiment dem geistlichen zu unterwerfen. Auch hier zeigen Judentum wie Katholizismus und Ultramontanismus die gleiche Tendenz, die im Gegensatze steht zu dem Beispiele und der Lehre Christi sowohl wie auch seines Dieners, des Apostels Paulus.

Vergl. V. Schultze, Untergang d. griech.-römisch. Heidentums II S. 3/5. 18/20.

Es ist klar, dass die freie, ideale Religion der Liebe, der Wahrhaftigkeit und des Gottvertrauens, die Jesus verkündet hatte, dort stark zurücktreten musste, wo die Gläubigen einem Priesterregiment nach alttestamentlichem Muster unterworfen werden sollten. Denn die beiden standen sich fast wie Feuer und Wasser entgegen. Als das alttestamentliche Priesterregiment in Judäa durch den Einfluss der Lehre Jesu sich gefährdet sah, da bestachen die Priester den Judas Ischariot, ihnen Jesum zu überliefern. Dann wurde Jesus von ihnen verklagt, das Volk gegen ihn aufgewiegelt und er am Kreuze noch von ihnen verspottet. Den Grund hiefür bildete die Unverträglichkeit der Lehre Christi mit dem alttestamentlichen Priesterregimente.

Matth. XXVI 14/15. XXVII 12. 20. 41.

Die Vermittelung zwischen den beiden sollte in möglichst unauffälliger Weise durch eine entsprechende schriftliche Überlieferung des Christentums bewerk-

Digitized by Google

stelligt werden. Dadurch wurden aber zuerst unter dem Einfluss der pharisäischen Judenchristen zu Jerusalem, die nach einer judenchristlichen katholischen Kirche strebten, und dann unter dem Einfluss des um die Wende des ersten Jahrhunderts entstehenden katholischen Episkopates offenbare Widersprüche in die Schriften des neuen Testamentes hinein getragen. Als diesen nun das alte Testament, das selbst schon reich an innern Widersprüchen war, seitens des katholischen Episkopates auch noch als gleichwertig angereiht wurde, war für die Christenheit eine Sammlung von heiligen Schriften entstanden, die sich widerstritten. Eine leitende Behörde konnte aus ihnen herauslesen, was sie wollte. Ein schlichter wahrheitsliebender und denkender Leser musste aber dies oder jenes verwerfen und er konnte also diese Sammlung nicht als eine solche, die nur heilig zu haltende Schriften enthielt, anerkennen.

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 170. 202. 220/23. 237/39. 245/49. 253 bis 257. 626/27. II 432. 443/4.

Weit verbreitet und nachhaltig war denn auch der Widerstand, den die Aufnahme des Ev. Joh., der Apostelgeschichte und des alten Testamentes in die heiligen Schriften der Christen bei diesen gefunden hat. Der Hauptvertreter der Widerstrebenden (namentlich gegen die Geltung des alten Testamentes) war Marcion. Zahn schreibt: *„Er sah es als eine vom Wahrheitsgefühl gebotene Pflicht an, jene Gegensätze* (zwischen A. und N. T.), *die er als unversöhnliche Widersprüche empfand, auch schroff hervorzukehren.“* Marcion wird uns als Sohn eines Bischofs, als ein (wenigstens relativ) besonnener Kritiker und als ein Mann von sittlichem und wahrhaftem Charakter bezeichnet. Als solcher verlangte er, dass auch die heiligen Schriften, soweit sie nicht als Bilder oder Gleichnisse ausgegeben sind, nach dem Wortlaut aufzufassen seien. Es musste ihm also das kirchliche Christentum zusamt dem alten Testamente, dem Ev. Joh. und der Apostelgeschichte als eine grauenhafte Entartung der durch Christus erfolgten Offenbarung vorkommen. Er unternahm deshalb nach bestem Wissen den Versuch, den echten Kern aus dem neuen Testamente herauszuschälen und eine neue Bibel für die Christen zu erstellen. Sie bestand aus zwei Büchern von mässigem Umfang, einem Evangelienbuch und einer Sammlung

do. I 3. 85/6. 585 bis 599.

do. 624. 638/9. 650/1. Harnack, Dogmengesch. (1888) I 240/2. 310/16.

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I 619/27.

Digitized by Google

von 10 Briefen des Paulus, zu denen weder die drei Pastoralbriefe noch der Hebräerbrief gehörten. Durch den Ausschluss des alten Testamentes fiel in der Bibel des Marcion jede Beschönigung des Zwanges in religiösen Fragen fort, und durch den Ausschluss der Apostelgeschichte wurde der Zusammenkunft in Jerusalem ums Jahr 51 der Charakter gelassen oder zurückgegeben, den sie nach den Briefen des Paulus hat. So war sie als Vorbild einer religiösen Gesetzgebung nicht mehr zu benutzen. Auch die auf S. 92/93 mit der Zurückleitung zum Judentum verbundenen Übel fielen wieder fort. Die Gebote der Liebe wurden wiederum die höchsten und massgebenden religiösen Gebote, in deren Befolgung auch des Gesetzes Erfüllung lag. Das Recht der freien Überzeugung wie die Pflicht der Wahrhaftigkeit gelangten nach der Bibel des Marcion wieder zur Geltung. Auf ihrer Grundlage entstanden denn auch viele marcionitische Gemeinden. Und wenn diese weiter dahin gelangten, eine marcionitische Kirche zu bilden, so blieb dies doch etwas Nebensächliches. Denn nach einer *beherrschenden* Kirche konnten die Marcioniten nicht streben, da sie den Briefen des Paulus an die Gemeinden widersprochen hätte. Deshalb gerade mussten aber die Marcioniten (gleichviel, ob ihre Gemeinden durch ein Kirchenwesen mit einander verbunden waren oder nicht) stets einen geistigen Kampf gegen die katholische Lehre und den katholischen Episkopat führen, weil von ihm das Recht der religiösen Gesetzgebung und der Zwangsgewalt angestrebt und diese direkt oder indirekt auch ausgeübt wurde. Sie folgten darin dem Beispiele von Christus, der ja auch gegen die Pharisäer, Schriftgelehrten und Priester als Vertreter des „Gesetzes" gekämpft hatte. Aber wie Christus gegen den einzelnen Pharisäer als Privatmann freundlich war, so mussten die Marcioniten es auch gegen den einzelnen Katholiken als Privaten sowie gegen jede Gemeinde sein, welche die freie religiöse Überzeugung Andersgläubiger nicht anzufeinden beabsichtigte. Nur durch geistige Einwirkung auf diese durften die Marcioniten suchen, neue Glaubensbrüder zu gewinnen, wenn sie sich nicht selbst untreu werden wollten.

Zahn I 598/9. 655 bis 676.

Vergl. Harnack, Dogmeng. I 191/205. 228/32.

Digitized by Google

Ein anderes Verhalten seitens der Katholiken hatten aber die Marcioniten zu erwarten. Marcion war wohl davon überzeugt, dass seine Anhänger auch seine „Genossen im Unglück und in der Erfahrung des Hasses“ seitens der Kirche sein würden. Obgleich er das Recht auf seiner Seite hatte, sah er doch die zunehmende Macht des katholischen Episkopates voraus. Denn die Ehrgeizigen und Herrschsüchtigen konnten nach der Beteiligung an der geistlichen Herrschaft streben und viele fleissige, hilfsbereite und friedfertige Christen sahen es gerne, dass eine einheitlich leitende Kirche zur Beseitigung der religiösen Meinungsverschiedenheiten unter den Christen sich bildete; die trägere Masse der Armen aber, die zum Christentum übertrat, liess sich grösstenteils gerne leiten und je zuversichtlicher ihr (neben der Beihülfe auf Erden) berechtigte oder unberechtigte Versprechungen für das jenseitige Leben gemacht wurden, desto eifriger wird sie sich bemüht haben, die Seligkeit durch Folgsamkeit gegen die geistlichen Leiter zu erlangen. Jeder von ihnen wurde dann ein williger Soldat, den der katholische Episkopat gegen die ihm widerstrebenden Elemente verwenden konnte. Und um die Vermehrung solcher Macht war es seinerzeit dem katholischen Episkopate, wie heute noch den Ultramontanen, ja immer zu tun. Die Waffen der Verteidigung und des Angriffs waren bei den Katholiken und Marcioniten recht ungleich. Die letztern verzichteten auf die Benutzung unbegründeter Verlockungen und Abschreckungen, auf Anwendung von Zwang und auf die Befehdung der einzelnen Katholiken, während der katholische Episkopat stets mit allen Mitteln, die er für nützlich hielt, seine Gegner zu bekämpfen suchte. Und wenn in Fragen über die höchsten Dinge die Macht und der äussere Erfolg entscheiden, so hatten die Richter über Sokrates und Christus und die Gesetzeseiferer, die gegen Paulus bei dessen letzter Anwesenheit in Jerusalem Klage erhoben, sowie die Peiniger des Galilei Recht und die Genannten hatten Unrecht. Es hat alsdann auch die katholische Kirche Recht, die auf Grund des alten Testamentes ihre Herrschaft über die Christenheit aufbaute und dann die Christen von sich ausstiess, die fortfuhren, die im alten Testamente vorgeschriebenen Formen zu beob-

Zahn I 598. 638.

Zahn, Gesch. d. alttest. Kanons I 229. O. Ritschl, Cyprian von Karthago 91/96. 106. Böhringer, Kirche Christi I 417/19. III Abt. 170/73. 180/83. 358/58. Hefele, Konzilieng. V 686/7. 742. 786 u. 787 etc.

Vergl. I. Mose XVII 14.

Digitized by Google

achten, die gleiche Kirche, welche, den Zauber des Namens Christi ausnutzend, sich durch Versprechungen und Drohungen, deren Verwirklichung ganz ausserhalb ihrer Macht lag, eine immer anschwellende Zahl von Anhängern verschaffte, dann einen geistlichen Staat im römischen Reiche bildete und hierauf noch mit heidnischen, sowie schliesslich mit christlichen Kaisern sich verbündete, um sich die ganze Christenheit gewaltsam zu unterwerfen, wodurch dann auch die marcionitischen Gemeinden mit der marcionitischen Bibel schliesslich unterdrückt wurden. Gewiss blieb der kühne Marcion, für den seine Anhänger die grösste Verehrung besassen, gleich den besten und tüchtigsten Menschen doch immer noch unvollkommen und dem Irrtum unterworfen. Aber es gebührt ihm, wie dem Apostel Paulus, die beide nach bestem Willen und mit grösstem Mute für die erhebende und befreiende Lehre Christi gekämpft haben, unser inniger Dank und unsere aufrichtige Verehrung.

Vergl. V. Schultze, Untergang d.griech.-röm. Heidentums II 3/5, 18/20 u. a.

Der Unterschied, den Graf Hœnsbrœch zwischen der katholischen Religion, die unantastbar sei, und dem zu bekämpfenden Ultramontanismus als vorhanden annimmt, ist nicht haltbar. Zu dem guten Kern des Christentums gesellte sich als Unheil bringender Keim der Katholizismus. Es blieb wohl die christliche Liebestätigkeit, aber sie wurde verbunden mit den auf S. 92/93 erwähnten Schäden, gleichviel, ob der Katholizismus als judenchristlicher oder als Kompromiss-Katholizismus auftrat. Der Name des Ultramontanismus ist freilich nur auf den letztern übergegangen. Von der Beeinflussung der heiligen Schriften in seinem Sinne musste jeder sich bildende katholische Episkopat (gleichviel, ob judenchristlich oder heidenchristlich) ausgehen. Dann musste er die geistliche Leitung der Laien in der Weise einzurichten suchen, dass die Gewissen der letztern dem Priester oder Bischofe gegenüber ihre Kraft völlig einbüssten. Auch der mehr heidenchristliche katholische Episkopat begann diese Arbeit schon bei seinem Entstehen und zwar mit den Briefen des römischen Clemens und des Ignatius. Schwierig war wohl der Weg, da bald verschiedene Bischofsansichten und dann auch verschiedene Konzilsbeschlüsse gegen einander standen. Aber die Richtung des Weges war

Digitized by Google

schon mit dem beginnenden Katholizismus vorgezeichnet. Der fortschreitende Katholizismus oder Ultramontanismus konnte dann nach genügender Ausbildung der katholischen Kirche zu der Lehre von ihrer Unfehlbarkeit übergehen. Mit deren Annahme ist die Vernunft der Katholiken der Willkür des katholischen Episkopates vollständig preisgegeben. Denn was dieser immer auch als Dogma verkündet, muss der Katholik als Schranke seiner Vernunft und als objektive Wahrheit anerkennen. Die Kirche mag Dogmen verkünden, die auf philosophisch-theologischer Spitzfindigkeit beruhen, wie ihre Lehre von der Dreieinigkeit, oder solche, die durch das Interesse der römischen Kurie veranlasst werden, wie die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit, so muss die Vernunft der Katholiken dies stets mit einem bejahenden Kopfnicken oder mit lautem Beifall bekräftigen. Der Glaube an die Unfehlbarkeit bildet auch der Staatsgewalt oder dem Kaiser gegenüber das Mittel, die Gewissen der Katholiken in beliebiger Weise zu leiten. Wiederholt haben denn auch die Päpste nur denjenigen Kaisern und Staatsgewalten die Macht gelassen, die sich dazu hergaben, die Christen, die von der katholischen Kirche zu Häretikern gestempelt worden waren, nach päpstlichen Anordnungen zu verfolgen und zu vernichten.

Vergl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I S. 84/87. 72/80. 202. 258/4. 281/4. 613/7. 638/9. 651. 680. 912.

Dagegen können wir von den durch Irrtum und Willkür beeinflussten und sich widersprechenden Überlieferungen des Willens Christi im neuen Testamente nur *die* als richtige ansehen, die mit dem *Beispiele*, das Christus durch sein Leben unentwegt bis zum Tode gegeben hat, übereinstimmen. Hiernach soll aber der erwachsene Christ keine religiöse, sichtbare oder hörbare Autorität anerkennen, die höher stehe, als die ihm von Gott verliehene Stimme des eigenen Gewissens. Der Belehrung soll sie zugänglich, ihr aber die freie Schlussentscheidung vorbehalten bleiben.

Jesus hat stets nur Jünger und Gläubige gewollt, die durch die eigene freie Überzeugung sich zu ihm bekannten.

Bei den Schriften des neuen Testamentes und allen gleichzeitigen oder spätern religiösen Schriften müssen wir stets bedenken, dass sie sämtlich erst längere Zeit nach dem Tode Jesu entstanden sind und dass er demnach kein

Digitized by Google

Urteil über sie hat hinterlassen und keine Berichtigung bei ihnen hat anbringen können. Mit dem Gebote an die Jünger, seine Lehre zu verbreiten, verband Jesus das Verbot, nach der religiösen Beherrschung der Gläubigen zu streben. Die von Jesus durch Beispiel und Wort verkündete Lehre, dass Liebe und Wahrhaftigkeit die höchsten und vollständig massgebenden religiösen Gebote bilden sollten, liess auch nicht zu, dass die Christen neben der Stimme ihres eigenen Gewissens noch einer religiösen, sichtbaren oder hörbaren Autorität sollten unterworfen sein. Jesus kannte und wollte keine Verurteilung als Häretiker, sondern volle religiöse Toleranz gegen Private in der Christenheit und keine religiöse Beherrschung. Und das Beispiel wie die Briefe des Paulus bestätigen vollkommen, dass das eigene Gewissen die höchste religiöse Autorität auf Erden für die Christen bilden soll. *Die allgemeine Losung sollte also sein: Zurück vom Ultramontanismus und Katholizismus wie von jeder geistlichen Korporation, die das Recht zur religiösen Beherrschung und Gesetzgebung beansprucht, zu der Religion Jesu, zur idealen Religion der Liebe, der Wahrhaftigkeit und des festen Gottvertrauens, die den Menschen keine höhere religiöse Autorität anzuerkennen erlaubt, als die der Stimme des eigenen Gewissens, und die dem Kaiser wiedergibt und lässt, was des Kaisers ist.*

Markus IX 34/35. 38/42. X 42/45 u. a.

Gal. I u. II.

Zusammenfassende Schlussbetrachtung.

In vorchristlichen Zeiten war der äussere Zwang in Religionsangelegenheiten die allgemein anerkannte Regel. Der Einzelne musste sich der obersten religiösen Autorität seines Landes, die vorgab, im privilegirten Besitze göttlicher Offenbarungen zu sein, auch dann unterwerfen, wenn dies gegen seine Überzeugung verstiess. Die persönliche Wahrhaftigkeit wurde also durch die angebliche Verkündigung der Gottheit, die als die objektive Wahrheit angesehen werden sollte, bei allen vorchristlichen Religionen gefährdet. Bei den heidnischen Religionen war die persönliche Unterordnung durch die *Staatsgesetze* geboten. *Da diese aber der Änderung* unterliegen, so war bei den Heiden

Digitized by Google

durch die Änderung der Gesetze auch die Beseitigung der Hindernisse gegen die Wahrhaftigkeit immerhin denkbar, wenngleich schwer durchführbar. Bei den Juden war dagegen die *Gottheit auch als direkt das Staatswesen leitend gedacht, und da die Gesetze, denen die Juden unterworfen waren, als unmittelbar von Gott verfasst galten, so galt auch ihre Änderung als ausgeschlossen.* Wenn das selbständige jüdische Staatswesen nun auch unterging, so blieb doch das in den hl. Schriften niedergelegte Gesetz bestehen. Und es verlangte bei Strafe der Steinigung und Ausrottung die vollste Unterwerfung des Einzelnen. Die viele Generationen hindurch in diesem Sinne erfolgte Erziehung liess den Besiegern der Juden nur die Wahl, sie entweder auszurotten oder religiöse Duldsamkeit gegen sie zu üben. Die Römer zeigten sich zu dem letztern lange Zeit hindurch geneigt. *Im Judentum war also eine Beseitigung der Hindernisse gegen die persönliche Wahrhaftigkeit, die sich von selbst aus ihrer Religion ergaben, unmöglich.* Was einflussreiche Juden aber Gott durch die angeblich von ihm selbst gegebenen Gesetze befehlen liessen, wäre wirklich nicht zu glauben, wenn es nicht im alten Testamente schwarz auf weiss überliefert stände. Nach ihm ordnete Gott nicht nur die bereits erwähnte Verfolgung im Innern des jüdischen Volkes an, sondern auch die schonungslose Vertilgung anderer Völker. Dabei war nach den Büchern Mose, Josua und Samuel der gesetzgebende Nationalgott der Juden nicht nur parteiisch für diese und ungerecht gegen andere Völker, sondern auch dargestellt als ein sinnlich begehrliches, geistig unvollkommenes oder unwissendes Wesen,[1]) das nicht selten seine eigenen Worte und Taten bereute[2]) und das die Herzen der Menschen verstockte oder sie verleitete, um sich dann durch ihre Bestrafung zu verherrlichen.[3])

Und auch das hinterlistige und betrügerische Verhalten, durch das nach der Überlieferung der Juden ihre Stammväter sich hervorgetan haben, wird teilweise als von Gott gebilligt oder gar angeordnet geschildert. Irdisches Leiden galt nach dem alten Testament als Strafe für Sünden, und Wohlergehen auf Erden als Belohnung für Tugend. Aufopferung und strenge Rechenschaft gegen Fernstehende blieb der jüdischen

I. Mose XVII 14. II. do. XII 15. 19. XXII 18. 20. XXX 33. 38. XXXI 14 III. do. VII 20/21. 25. 27. XVII 1/14 XIX 1/8 V do. XIII 1/16. II Chronika XV 13 u. a.

Siehe als Beispiel insbesondere auch das III. Buch Mose.

V. Mose VII 1/2. 16 23/26. Josua VI 17/21 VIII 1/2. 23/29. I. Sam. XV 3 u. a.

[1]) I. Mose XI 5. XVIII 21. 26. II. Mose XIII 2. XXII 29/30. XXIII 14/19. III. Mose I 17 XXVII 26/33.

[2]) I. Mose VI 6/7 II. do. XXXII 14. I. Sam. II 30. XV 10/11. 35.

[3]) II. Mose IV 21. VII 3 u. f. X 20. XI 9/10. XIV 4 u. f. II. Sam. XXIV 1/16.

I. Mose XII 12/20. XX XXVII 1/29. II. Mose III 22 XI 1/2 u. XII 35/36 u. a.

II. Mose XX 12. XXIII 22/31. V. Mose V 16 u. a.

V. Mose XXIII 19/20 II. Mose XXI 23/27.

Digitized by Google

Überlieferung fast fremd, wogegen die Rache geboten war. *Selbstgewolltes* als *Gottes* Gebot ausgebend, hatten begehrliche und herrschsüchtige Priester im Bunde mit den Schriftgelehrten, die das Gesetz in ihrem Sinne weiterbildeten, das Volk in unerträglicher Weise belastet und geknechtet. Ja sogar dies, dass das Wort begeisterter Propheten, die den sittlichen Niedergang des Volkes beklagten und zur Gerechtigkeit und Liebe an Stelle der gesetzlichen Opfer ermahnten, allmählich verstummte, ist auf den stetig wachsenden Einfluss des geschriebenen Gesetzes und seiner Vertreter zurückzuführen.

Vgl. V. Mose XVII 8-19. Jer. V 26/31. VI 13/15. XXIII 10/11. Hes. XXII 7/12. 26. Mich. III 9/11. Zeph. III 4. Jes. I 13/17. Hes. XIII 4/9. XIV 9/10. Hosea VI 6. Mich. VI 6/8. Zach. VII 5/9 XIII 3/5. Matth. XXIII 29/37.

Dem tief gesunkenen und bedrückten jüdischen Volke konnte kein *von ihm* erwarteter und erhoffter Messias helfen. Denn ein Messias im *jüdischen* Sinne hätte wohl den Juden einen äussern Sieg bringen können; aber das „Gesetz" wäre als von Gott selbst gegeben und damit als unabänderlich geblieben. Und mit dem „Gesetz" wäre ja auch die Ursache der geistigen Knechtung und der Verdrängung jeder verständigen Staatsleitung durch ein herrschsüchtiges und irreleitendes Priestertum und seinen Anhang geblieben. Zur Erlösung der Menschheit bedurfte es *eines ganz anders gearteten Messias;* es bedurfte dazu der einzigartigen Erscheinung Jesu Christi, der sich in ganz wunderbarer Weise durch Liebe, Geistesgrösse und Heldenmut ausgezeichnet hat. Hierdurch erwies er auch die Berechtigung, als Lehrer der Religion aufzutreten. Und eine *neue* Lehre verkündigte er alsbald.

Matth. XXIII 2/4. 15 23/28. Apostelg. XV 10. Gal. V 1. u. a.

Marc. I 27 u. 21/22.

Teils zufällige, teils beabsichtigte Einwirkungen auf die Ueberlieferung *einzelner Aussprüche,* die Jesus zugeschrieben werden, erweisen diese als vollständig unzuverlässig. Wir können also nur der Überlieferung derjenigen Aussprüche Jesu Wert beilegen, die wir in Übereinstimmung finden mit dem Gesamtbild von Christi Leben und Sterben. Indem Jesus die jüdische Art der Sabbathfeier gleich beim Beginne seiner Tätigkeit ausser Betracht liess, zeigte er, dass er das „Gesetz" nicht als ein heiliges, von Gott selbst gegebenes Recht ansehe. Und nicht nur die jüdische Sabbathfeier, sondern alles, was im übrigen die religiöse Eigenart des Judentums ausmacht, fiel nach der Religion Jesu entweder dahin oder trat doch ganz zurück, wie z. B. die

Digitized by Google

Beschneidung, das Gebot der gewaltsamen religiösen Befehdung nach innen und nach aussen, die äusserlichen Vorschriften betreffend Waschungen und Speisen und dergleichen. An deren Stelle trat nach der von Christus durch Beispiel und Wort überlieferten Religion die volle, durch keinerlei religiöse Autorität beeinträchtigte Wahrhaftigkeit, das aufrichtige, demütige und einsame Gebet zu dem allwissenden und gerechten Gott im festen Vertrauen auf ihn als unsern liebenden Vater, der dem bereuenden Sünder ohne geistliche Vermittlung seine Sünden in dem Masse vergibt, wie auch dieser seinen Schuldnern vergibt. Denn die nicht richtende, sondern vergebende Liebe ist nach der von Jesus durch Beispiel und Wort verkündeten Lehre das höchste und vollständig massgebende christliche Gebot, in dessen Befolgung der Christ sich durch keine religiöse Überlieferung (möge sie auch als göttliches Gebot oder als objektive Wahrheit ausgegeben werden) hindern lassen darf. Und nicht nur auf Erden, wie es nach den Büchern Mose vielfach verkündet erscheint, sondern hauptsächlich im jenseitigen Leben findet die Belohnung für Tugend und die Strafe für Sünde nach Christi Lehre ihre Erledigung. Nach ihr bleibt von der jüdischen Überlieferung nur *das* in Kraft, was der christlichen Religion und einer gesunden Staatsleitung entspricht. Dahin gehört z. B. was in III Mose XIX 18 und in V Mose VI 5 von der Nächsten- und Gottesliebe steht, wie ferner der in II Mose XX 12/17 enthaltene Teil, sowie mancher freie Ausspruch der Propheten. Dagegen führte Christus in aufopfernder Liebe im Machtbereich der jüdischen Priesterherrschaft einen geistigen Kampf grössten Stils gegen die geistliche Korporation, die auf die angebliche Offenbarung Gottes das Recht und die Pflicht einer religiösen Beherrschung der Mitbürger stützte. Weiterhin befahl er auch seinen Jüngern, von jeder religiösen Beherrschung der Brüder abzustehen. Und als Diener Christi führte Paulus mit ausserordentlicher Kraft den von Jesus eingeleiteten Kampf für die Freiheit der Christen von jeder hierokratischen Beherrschung fort. In dem Beispiele Christi und des Apostels Paulus liegt für uns der Befehl, in gleicher Richtung zu wirken, soweit unsere schwache Kraft es erlaubt. Zu solchem Befehle gab die jüdische

Digitized by Google

Hierokratie auch den kräftigsten Anstoss. Denn *unter ihrer Herrschaft* waren die Juden moralisch verkommen und politisch unterjocht, wie uns sowohl die jüdische Geschichte als auch der Ausspruch Christi in Matth. XXIII 15 und das stürmische Verlangen des jüdischen Volkes nach der Kreuzigung des Gütigsten, Edelsten und Grössten von allen, die je auf Erden erschienen sind, zeigen. Matth. XXVII 15/25. Anderseits lässt sich aber wieder nicht verkennen, dass sich die Juden *ausserhalb des Machtbereiches der jüdischen Hierokratie* freier und selbständiger entwickelten, so dass hervorragende Talente, wie Philo, zu einer geistigen Höhe gelangten, die den direkten Gegensatz zu der geistigen Knechtschaft bildete, unter der die von den Priestern beherrschten Juden Palästinas verkümmerten.

Eine neue religiöse Aera, die schönste aller denkbaren, war durch Jesus eingeleitet worden. Aber zuerst von pharisäischen Judenchristen, dann ums Jahr 95 vom römischen Bischof Clemens und Genossen, und in wirksamster Weise vom Evangelisten Johannes wurde sie durch das Zusammenschweissen mit dem alten Testamente wieder vollständig in Frage gestellt. Das klare Evangelium Jesu, bei dem Religion und Wahrhaftigkeit Hand in Hand gingen, wurde in ein unentwirrbares Dunkel gehüllt. Jesus sollte wohl der *Gottgesandte* bleiben, aber neben ihm auch von der jüdischen Überlieferung *das* wiederum als *göttliche Verkündigung* gelten, wogegen Jesus anhaltend gestritten und für dessen Beseitigung er gelitten hatte. Was Christus *auf Erden bekämpft hatte, sollte er als ewiges Mitglied* eines in drei selbständige Wesen zerlegten und doch eine Einheit bildenden *Gottes mit angeordnet und also von Ewigkeit her gewollt haben!* Was *gegen* die Vernunft der Menschen geht, sollte nun ihre Religion bilden und durch diese also die Wahrhaftigkeit wiederum geschmälert werden!

In ganz widerchristlicher Weise wurde auf das alte Testament zurückgegriffen, um nach dem im Judentume enthaltenen Vorbilde die durch Jesu Aufopferung von jeder hierokratischen Beherrschung befreiten Christen wieder in herrschende Priester und beherrschte Laien zu scheiden. Diese Scheidung entspricht aber sowohl dem Katholizismus wie dem Ultramontanismus.

Digitized by Google

Zieht der Katholizismus so das Zurückgreifen aufs alte Testament dem Willen Christi vor, so ist die naheliegende Folge davon, dass nach alttestamentlichem Vorbilde auch die heiligen Schriften im Interesse der Hierokratie ergänzt oder umgebildet werden und dass man *das* als den Willen *Gottes* in sie hineintragen lässt, was dem *eigenen* Willen entspricht. Nur wurde dabei mitunter die Form in der Weise geändert, dass man den eigenen Willen nicht direkt durch Gott, sondern durch Christus (oder den heiligen Geist) verkündigen liess. Von solcher direkt oder indirekt Gott zugeschriebenen Verkündigung wurde dann nach alttestamentlichem Vorbilde wieder die Berechtigung abgeleitet, jeden, soweit die dem katholischen Episkopat zur Verfügung stehenden Mittel es erlaubten, zum Gehorsam gegen seine Beschlüsse zu zwingen. Als erstes Mittel zur Macht diente die willkürlich erfundene, in die Evv. Matth. und Joh. hineingebrachte Vollmacht der Apostel, die Sünden zu vergeben. Wahrscheinlich, um am Wortlaute der Evangelien möglichst wenig rütteln zu müssen, ist es von akatholischer Seite zwar versucht worden, den betreffenden Stellen Matth. XVI 19 und XVIII 18 eine andere Deutung zu geben. Es kann *ein für den Himmel* geltendes Binden oder Lösen aber *nur* die *Menschen* betreffen, da ihnen *allein* von allen irdischen Wesen ein *jenseitiges* Leben zugeschrieben wird. Überdies sagt Joh. XX 23 es klar, dass ein dauerndes Vergeben und Nichtvergeben der Sünden gemeint ist. Der katholische Episkopat, der nach *katholischer* d. h. nach seiner Lehre zudem allein im Besitze der wahren „Tradition“ und deshalb auch allein zur massgebenden Auslegung der christlichen Lehre befugt ist, hat dann weitergehend die angeblich von Christus verliehene Vollmacht zur Sündenvergebung auf seine Mitglieder als die Nachfolger der Apostel übertragen. Die Befugnis, über das Schicksal der Menschen im *jenseitigen* Leben zu bestimmen, gewährt aber eine weit grössere Macht über die Gläubigen, als sie die weltlichen Herrscher, deren Macht der Tod begrenzt, besitzen. Obgleich nun die religiöse Beherrschung der Menschen vollständig widerchristlich war, so mussten doch der Name Christi und die angebliche Rettung der Seelen dem katholischen Episkopat als

Vergl. u. a. Mark. VIII 36.

Mark. IX 34/40. X 42/44. XII 17 u. a.

Digitized by Google

Vorwand dienen, wenn er für Kriege wirkte, von denen er eine Ausdehnung seines Machtgebietes erwartete, und ebenso sollten ihm die Ehre Gottes und die Rettung der Seelen in den Augen der Gläubigen als Rechtfertigung dienen, wenn er innerhalb seiner Machtsphäre grausame Massregeln zur Unterdrückung des von Jesus durch Beispiel und Wort verkündeten freien Christentums veranlasste. Die Geschichte zeigt uns den Sieg des katholischen Episkopates über Marcion und seine sonstigen Gegner, sowie die stufenweise Ausbildung seiner Gesetzgebung und Macht. Indem er schliesslich die in einer von ihm als genügend anerkannten Form verkündeten Dogmen der katholischen Kirche für *unfehlbar* ausgab, hemmte er in seinem Machtbereich die Entwicklung der Vernunft in der brutalsten Weise. Katholizismus und Ultramontanismus gehen hierbei aber immer Hand in Hand. Das einzige Heil für die Menschheit liegt in dem Zurückgehen auf das vollständig freie Christentum, das Christus durch Beispiel und Wort verkündet hat.

Psychiatrie und Seelsorge,

eine deutsche Streitfrage mit Streiflichtern auf schweizerische Verhältnisse.

Von *J. Studer*, Spital-Pfarrer in Zürich.

II.

Selbstverständlich sind auch in der Schweiz ähnliche Gegensätze vorhanden wie in Deutschland; aber während jenseits des Rheins der Streit mehr ein allgemeiner, prinzipieller war, ist er bei uns mehr persönlicher Natur, nicht ein Kampf zwischen wissenschaftlicher Psychiatrie auf der einen und orthodoxem Aberglauben mit Exorzismus auf der andern Seite, sondern mehr ein Widerstreit zwischen taktlos und rücksichtslos auftretendem Atheismus und ernst religiös-ethischer Gesinnung. Zwei Weltanschauungen ringen auch da zuweilen, aber weniger schroff mit einander und können unter Umständen scharf auf einander platzen; die christliche, d. h. religiös sittliche und die rein naturalistische, das Produkt des heutigen materialistischen, positivistischen und atheistischen Denkens, welches sich für unfehlbar und unüber-

Digitized by Google

windlich hält durch die Positionen, die ihr die Naturwissenschaft geschaffen und befestigt zu haben scheint, und welches, das bekannte Lessing'sche Wort vergessend, geradezu den Satz aufstellt: „*Die Wissenschaft* (d. h. unsere) *ist die Wahrheit!*" Wo kein Raum mehr übrig bleibt für das Gewissen, für eine auch nur relative Willensfreiheit, für Pflicht- und Schuldgefühl, wo selbst ein geschlossenes menschliches Selbstbewusstsein keinen Boden mehr findet, wo der Zufall der Vater aller Dinge und der Mensch nur ein Triebwesen, für die Wissenschaft, höchstens ein „*Versuchskaninchen*" ist, wo der Geist das Produkt eines chemischen Prozesses, die Ideen nicht wirkliche Substanzen, sondern blosse Gehirnexkremente sind, wo „wir nicht vergessen dürfen, dass wir von unsern *geschwänzten* Vorfahren abstammen", wahrlich, da kann weder Humanität noch Divinität ein bleibender und fruchtbringender Bestandteil des Gedankensystems werden. Da ist jede Vermittelung ausgeschlossen; es handelt sich um einander ausschliessende Positionen.

Und recht Schlimmes kann ja herauskommen, wo solch graue Theorien in rauhe Praxis umgesetzt werden. Da kann man von psychiatrischen Kathederblüten erzählen, wie z. B. nach Feuerbach: „Nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, sondern der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Die Gottesidee ist eine anachronistische Wahnidee, die so bald als möglich ad acta gelegt werden sollte."

Da vernimmt man aus der vor Studenten und Patienten gehaltenen psychiatrischen Klinik wenig taktvolle, ganz vom Zaun gerissene Ausfälle gegen Christentum und Kirche. Diese sei nur „ein staatlich erlaubtes und geduldetes, ja unterstütztes Schwindelinstitut," ihre Diener und Organe aber „entweder zwar existenzberechtigte Heuchler (um ihres Berufes willen) oder aber Schwachköpfe und Illusoren". Die Psychiatrie dagegen stehe himmelhoch über der Theologie; weil sie es mit den Krankheiten des Geistes zu tun habe, sei sie die grösste und umfassendste, deshalb auch in geistig-religiösen Fragen die allein massgebende und autoritative Wissenschaft etc.

Da muss man aus dem Munde von armen Patienten bittere Klagen hören, wie sie nicht nur beim schweren Eintritt ins Asyl, sondern auch während ihres oft längern peinvollen Aufenthaltes daselbst um ihres Glaubens und Gottvertrauens, Bibellesens und Kirchengehens willen von Ärzten verspottet und beschimpft werden, als ob das alles nur „Religionswahn und Hirngespinnst, fixe Ideen und krankhafte Dummheiten" wären.

Digitized by Google

Was soll man von der Bildung eines hochstehenden Psychiaters denken, wenn nach einem schweren Hagelwetter, das eine ganze blühende Weingegend auf Jahre hinaus furchtbar geschädigt hatte, ganze Abteilungen von Patienten mit der Anrede apostrophirt werden: „So ist's recht, jetzt können die Leute nicht mehr saufen; es wäre noch besser gewesen, wenn alle Reben im ganzen Kanton verhagelt worden wären."

Und wenn der bei den meisten Geisteskranken (nicht bloss bei den Alkoholikern) durchaus wohl begründete und berechtigte Ausschluss des Alkohols in der Anstalt, im klaren Widerspruch mit den Ausnahmsbestimmungen der Statuten aller Temperenz- und Abstinenzvereine, auch ausgedehnt wird auf das direkte Verbot des Abendmahlsgenusses nicht nur für die Kranken, sondern selbst für abstinente Wärter, so möchte man denn doch fragen, ob, rein materialistisch gesprochen, der physikalisch-chemische Prozess beim Abendmahl, d. h. der Genuss eines Minimums von Brot und Wein, auf das physisch-psychische Leben des Menschen eine so gefährliche Wirkung ausübe, es sei denn, man wolle auf die homöopathischen Nichtse den allergrössten Wert legen. Denn es sollte uns nicht Wunder nehmen, wenn wir auf diesem Standpunkt noch Wasserkommunionen und Aquarii bekämen wie in Amerika.

Und wo dem evangelischen Anstaltsgeistlichen ohne jegliche vorhergehende Verständigung und Begrüssung gleichsam zum ausgesuchten Hohn und Spott von oben herab in raschem Wechsel bald ein notorischer Spötter und Lästerer, bald ein römischer Katholik, bald ein Salutist als Kirchendiener aufoktroirt wird, da möchte das sonst unbegreifliche Verlangen der deutschen Pastoren nach konfessionellen Anstalten oder wenigstens nach konfessionellem Wartpersonal den Schein des Rechtes bekommen.

Wo solch unglaubliche Dinge noch vorkommen, da ist zum mindesten pietas sine literis den literis sine pietate vorzuziehen. Da gilt: „Wer den frommen Glauben, das eigenste und beste des Menschen verspottet und zerstört, handelt als ein Verbrecher gegen die Gesellschaft" (v. Treitschke); wer Heiliges zu verspotten wagt, zeigt, was an seinem Herzen nagt; der Verständige macht fast alles lächerlich, der Vernünftige fast nichts (Göthe); da harrt der Artikel von der Glaubensfreiheit (§ 49 der schweizerischen Bundesverfassung) noch lange seiner Erfüllung, denn die echte Toleranz lässt einen jeden nicht nur ungehindert, sondern auch *ungekränkt* seines Glaubens leben; da begreifen wir das Gefühl eines welterfahrenen, hochgebildeten und feinfühligen Mannes, der nach seiner Genesung beim Austritt aus einer solchen

Digitized by Google

Anstalt meinte, es sei ihm und seinen Mitpatienten nach dem jeweiligen kurzen und stürmischen Besuch des Direktors immer gewesen wie einem friedlichen Kauffahrer auf dem Mittelmeere nach dem glücklichen Verschwinden einer am fernen Horizont aufgetauchten Korsarenflagge.

Wo selbst still gehegte Fragen und geheime Wünsche ohne Scheu aus solchen Kreisen an die Öffentlichkeit sich hinauswagen, ob nicht das weitere *„Aufpäppeln“* (Nietzsche) der unheilbaren Kranken und Schwachen ein höchst überflüssiges Geschäft sei, ob nicht vielmehr das *„Kaltstellen*, d. h. die Beseitigung der abscheulichsten Exemplare menschlicher Gehirne durch schmerzlosen Tod das beste und humanste wäre“, wie kann da gegenüber den Patienten, die doch nicht nur ihre motorischen, sondern auch ihre sensiblen Nerven oft selbst im bittersten Leiden noch unversehrt bewahren, wahres Mitgefühl, echte Liebe und Humanität wohnen?

Wo solche Psychiatrie an der Spitze einer Anstalt steht und bloss nach Laune und Willkür, nach Sympathie und Antipathie schaltet und waltet, da gestaltet sich ganz von selbst auch der persönliche Verkehr mit den Gesunden schwierig, ja gespannt und ungemütlich, da merkt auch die Seelsorge gar bald, dass sie eigentlich nur geduldet ist, und hört auch bald hinten herum munkeln, man sei eigentlich ganz überflüssig und der Staat könnte sich da bei seinem ohnehin schwer belasteten Budget etwas ersparen. Da wittert man etwas von jener unheimlichen Schwüle der Pariserluft, in der am 26. Dezember 1894 (also am Weihnachtstage) der Generalrat des Seine-Departements (d. h. der sozialdemokratische Pariser Gemeinderat) den Beschluss fasste, es sollen *„die unbenutzten Lokale“* der Irrenanstalt St. Anna fortan als Wandelgang oder auch als Spiel- und Festsaal dienen. Darunter waren verstanden die Kapelle und die Sakristei der Anstalt, weil darin nur einmal in der Woche, d. h. am Sonntag, die Messe gelesen und gepredigt wurde. Vergeblich suchten damals der Seine-Präfekt und der Direktor der Departements-Angelegenheiten begreiflich zu machen, man dürfe die Insassen der Anstalt nicht des Gottesdienstes berauben und könne sie auch nicht über die Strasse in die nächste Kirche schicken. Die Mehrheit der Versammlung bestand darauf, die Kapelle als solche sei überflüssig und der Raum könne bessere Verwendung finden; doch war sie schliesslich grossmütig genug, zu gestatten, dass der einzurichtende Schauspielsaal allsonntäglich während einer halben Stunde einem Priester zur Feier eines Gottesdienstes überlassen würde.

Digitized by Google

Eine andere Klasse der Psychiater sind die *Indifferenten*, persönlich vielleicht ganz liebenswürdige, humane und tolerante Naturen, aber in religiösen Fragen einer absoluten „Wurstigkeit“ huldigend. Es sind selten ideal angelegte und universell gebildete Menschen, sondern einseitige, wenn auch tüchtige Fachleute, bei denen eben darum so wenig Interesse an Religion und so wenig Verständnis für die Geschichte zu finden ist. Von dem infernalischen Hasse, mit dem eine frühere Periode selbst vom Katheder herab Christentum und Kirche überschüttet hatte, ihren giftigen Ingrimm vorzüglich über den geistlichen Stand ausgoss und sich in übertrieben farbiger Darstellung heuchlerischen Pfaffentums nicht genugtun konnte, ist da zwar wenig oder nichts mehr vorhanden. Allein jede religiöse Regung oder Erhebung wird doch für eine das Gehirn betäubende Narkose, ähnlich dem Opium- oder Alkoholrausch, gehalten. Dieser Standpunkt hat nicht einer gerechteren Würdigung, sondern hauptsächlich der Nichtachtung, der passiven Duldung der Seelsorge, dem laisser faire et aller Platz gemacht; oft verhält er sich theoretisch zwar ablehnend, praktisch aber begünstigend. Auf diesem Boden wird zwar dem Seelsorger unverholen ins Gesicht gesagt, dass all sein Predigen, Mahnen und Trösten bei Geisteskranken ebenso viel oder wenig nütze und wirke als das eifrige Zureden an einen wunden Finger; aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass ein solcher Psychiater eines schönen Tages den Seelsorger freundlich bei der Hand nimmt, ihn belehrend durch die Krankenabteilungen führt und einlässlich auf diese oder jene interessante Erkrankung aufmerksam macht, die für eine wirksame und dankbare Seelsorge einen günstigen Anknüpfungspunkt darbiete.

Mit solchen Männern lässt sich wenigstens auf anständigem, ja oft sogar freundschaftlichem Fusse leben. Da kann gegenseitiges Vertrauen Wurzel fassen und segensreiches Wirken aufblühen und gedeihen. Freilich bleibt innerlich noch zurück der bewusste Widerspruch zwischen zwei ganz verschiedenen Weltanschauungen und damit ein gewisses Misstrauen oder wenigstens ein Rest von Befangenheit, der sich zuweilen in gegenseitiger, meist harmloser Neckerei, Ironie und Satyre äussert, wie in dem Zusammentreffen eines amerikanischen Geistlichen Armstrong mit einem als Materialist bekannten Arzte. Letzterer fragte spottend jenen: „Sie predigen, um Seelen zu erretten. Haben Sie denn schon eine Seele gesehen?“ „Nein!“ „Aber gehört?“ „Nein!“ „Aber geschmeckt?“ Nein!“ „Oder gerochen?“ „Nein!“ „Oder gefühlt?“ „Ja!“ „Nun denn, von fünf Sinnen zeugen vier gegen die Existenz der Seele.“ Lächelnd erwiderte

Digitized by Google

der Geistliche: „Sie sind Arzt. Haben Sie schon einen Schmerz gesehen?“ „Nein!“ „Oder gehört?“ „Nein!“ „Oder geschmeckt?“ „Nein!“ „Oder gerochen?“ „Nein!“ „Aber gefühlt?“ „Ja!“ „Sie sehen also, von fünf Sinnen zeugen auch vier gegen die Existenz des Schmerzes. Was würden Sie sagen, wenn jemand aus dieser Tatsache das Nichtvorhandensein des Schmerzes ableiten wollte? Ebenso weiss und glaube ich, dass es eine Seele gibt.“

Wie ganz anders ist es nun aber mit den theoretisch und praktisch für's religiöse Leben sympathisch, ja freundlich einstehenden Psychiatern! Wie segensreich haben einst Männer, wie Roller, Griesinger u. a., auf diesem Boden gewirkt! Wie entschieden hat z. B. ein Direktor Wille in Basel seine langjährigen reichen Erfahrungen in Irrenanstalten zusammengefasst in das offene Bekenntnis: „Die Abnahme des religiösen Bewusstseins macht den Menschen roh, gemein, egoistisch, ja geradezu bestialisch und führt zu jeder Art von sittlicher und geistiger Verwilderung.“

Nachdem in den letzten drei Jahrzehnten die darwinische Schule in der Beantwortung der Grundfragen nach dem Wesen von Kraft und Stoff um keinen Schritt vorwärts gekommen ist, sondern sich rein auf mehr oder weniger geistreiche Hypothesen und auf unbewiesene und wohl auch unbeweisbare Annahmen, denen keine zwingende Kraft zukommt, beschränkt hat, zieht jetzt der Gottesbegriff der Kant'schen Philosophie wieder ein in die lange nur atheistisch arbeitende Naturwissenschaft. Dieser Darwinismus hat seine Flegeljahre überstanden und lenkt endlich ein. Man sieht jetzt mehr oder weniger ein: Moral ohne Religion ist eine Erde, über die sich kein Himmel mehr wölbt, ein fortwährender Kampf ohne Aussicht auf Frieden, eine offene Empörung gegen jede unumgängliche Lebensbedingung. Religiöse Rohheit ist die Grundursache jeder Art von Rohheit und Barbarei; religiöse Bildung ist das Fundament aller wahren Bildung.

Ein Häckel in Jena spöttelt wohl noch nebenbei über das „gasförmige Wirbeltier“, das man Gott nennt, und doch muss er selber bekennen: „Ein Geist lebt in allen Dingen.“ Noch vor wenigen Jahren (Prof. Albrecht und Ferri am Anthropologenkongress in Rom 1888) durften ohne jeglichen Widerspruch Sätze aufgestellt werden wie: „Alle Eigenschaften der menschlichen Seele (auch das Streben nach dem Wahren, Schönen, Guten und Heiligen, also auch Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion?!) lassen sich aus der Tierseele entwickeln; der Mensch ist ein degenerirter Affe; die Verbrechen liegen in der Ordnung der Natur; die sogenannten rechtschaffenen Menschen (innocents)

Digitized by Google

sind folglich nicht normal.“ Jetzt wird man das kaum mehr zu behaupten wagen. Während noch vor kurzer Zeit der Hirnanatom Meynert in Wien tat, als ob es überhaupt kaum noch ein psychologisches Rätsel gebe, als ob wir nur das Gehirn eines Toten anzusehen brauchten, um zu wissen, wie die Seelenvorgänge des Lebens stattgefunden haben, gibt man endlich zu, dass in das Weben und Wesen der Psyche im Gehirn noch nicht die geringste Einsicht gewonnen ist (Kölle). Denn da werden zwei Dinge, die für die ganze Auffassung wesentlich sind, leicht verwechselt. Dass für die Betätigung unserer seelischen Vorgänge das Gehirn eine Vorbedingung ist, dürfen wir wohl alle zugeben; aber dass daraus der Schluss gezogen wird, dass das Gehirn gewissermassen nur die Seele sei, das ist ein entschiedener Fehler. Da werden über die Lokalisation der einzelnen seelischen Vorgänge im Gehirn Behauptungen aufgestellt und als sicher angenommen, denen durchaus noch eine wissenschaftliche Begründung abgeht.

Hören wir, wie ein bahnbrechender Gehirnanatom, der zuerst auf experimentellem Wege die Lokalisation der psychischen Funktionen im Grosshirn bewiesen hat, Prof. E. Hitzig in Halle a. d. S. (früher Direktor der Irrenanstalt Burghölzli in Zürich), sich jüngst über die Menschenseele geäussert hat:

„Die wesentliche Differenz zwischen Tier und Mensch ist, dass das Tier nur auf die unmittelbar aus den Sinneswahrnehmungen fliessenden Erfahrungen und Schlüsse angewiesen ist, während ihm die Ableitung sekundärer, nichtsinnlicher, geschweige übersinnlicher Schlussreihen, überhaupt die Abstraktion vom Sinnlichen, das Eindringen in das Wesen der Dinge versagt bleibt. Die Auszeichnung des menschlichen Gehirns durch Organisationen, die dem Tierhirn ganz fremd sind, lässt einerseits den Hinzutritt *qualitativ* neuer Fähigkeiten vermuten, weist anderseits diesen Fähigkeiten ihre materielle Grundlage an.

Was ist nun mit den Anschauungen von der Unsterblichkeit und dem Immateriellen der Seele, welche ihrerseits in der Gottidee wurzeln? Es fehlt bisher noch an dem Schatten eines Beweises dafür, dass die Seele nur ein Naturprodukt („Gehirnexkrement“) sei. Es muss wohl eher ein ursächlicher Zusammenhang zwischen den Vorgängen der Aussenwelt und dem psychischen Geschehen sein, als dass die unser Wissen zusammensetzende Ziffer von Erfahrungen eine gesonderte Reihe ausmacht, die mit den Gegenständen unseres Glaubens nichts zu schaffen hat. Beide Wege enden an der Schwierigkeit des *Unbegreiflichen.* Das Wesen der Seele selbst entzieht sich der menschlichen

Digitized by Google

Fassungskraft. Diese Unbegreiflichkeit ist aber keine Ausnahme, sondern nur ein Beispiel von der Regel, dass die Grenzen unseres Erkennens durch seinen Ursprung aus den Sinneswahrnehmungen von selbst gezogen sind. Wir vermögen weder in das eigentliche Wesen der Dinge, der Materie oder der Kraft einzudringen, noch unsere Anschauungen von Materie, Raum und Zeit zu dem Begriff des Endlichen oder Unendlichen zu erweitern. Die Einsicht in den letzten Grund, das eigentliche Wesen und den wahren Umfang der Dinge bleibt uns verborgen und verschlossen. Zu den vielen Dingen aber, die existiren, obwohl wir sie nicht begreifen, gehört auch die Seele. Das Prinzip aber der seelischen Vervollkommnung ist mit dem Diesseits nicht abgeschlossen.“ So Hitzig.

Auf dieser Welt baut sich allmählich eine neue Naturanschauung auf, unendlich erhabener, aber auch bescheidener als die der Materialisten, die da meinen, alles zu wissen, alles zu können, alles zu sein. Die Tage des Materialismus sind gezählt. Eine mit der Naturwissenschaft versöhnte, auf ihren Ergebnissen ruhende, positive Weltanschauung wird der Glaube der Zukunft sein. Prophetisch hat es 1898 im Parlament zu Rom der Professor der Psychiatrie in Neapel, Bianchi, ausgerufen: „Wir werden niemals eine gesunde, religiöse und praktische Erziehung bekommen, so lange wir nicht den Schülern unserer Volks- und Mittelschulen die *Bibel* in die Hand geben. Sie ist das *einzige* Mittel, um das Papsttum *wirksam* zu bekämpfen.“

Mit einer solchen Wissenschaft wird sich auch die Theologie versöhnen können und müssen, wenn sie ihre Position und Autorität im Kranze der Wissenschaften beibehalten will. Wenn auch die moderne Psychiatrie mit verständnisvollem, geschichtlichem Sinne, mit psychologisch-ethischem Gefühl der Seelsorge entgegenkommt, wenn der religiös-sittliche Faktor in der Behandlung der Kranken anerkannt und in das richtige Geleise der Vernunft und des Taktes zu bringen gesucht wird, dann ist ein Verständnis und ein Zusammenarbeiten wohl denkbar und leicht möglich.

Aber freilich, dann muss auch die Theologie, speziell die Seelsorge an den Kranken sich nicht bornirt eigensinnig und feindselig gegen die Naturwissenschaft und besonders gegen die Psychiatrie stellen. Sie soll sich den ärztlichen Anschauungen fügen und nicht eigene verkehrte Ideen verfolgen, die uns in längst überwundene, finstere Zeiten zurückführen würden. Sie soll das erste Grundprinzip aller modernen Psychiatrie unbedingt annehmen, wie wir es s. Z. im Jahresbericht des zürcheri-

Digitized by Google

schen Hülfsvereins für Geisteskranke vom Jahre 1887 klar und deutlich ausgesprochen haben:

„Was ist Geisteskrankheit? Weder ein Charakterfehler, noch eine Leidenschaft, noch eine Narrheit, noch eine Sünde, sondern in Wahrheit eine Krankheit wie jede andere. Dem Irrsinn liegt immer und ohne Ausnahme eine *materielle Erkrankung des Centralnervensystems,* des Gehirnes und Rückenmarkes zu Grunde. So lange der Mensch Mensch ist, ein vereinigtes Doppelwesen von Natur und Geist, so lange der Geist gekettet ist an Fleisch und Blut und sich nur durch und mittelst stofflichen Organen äussern kann, so lange wird es auch Krankheiten dieses Geistes- oder Seelenvermittlungsorganes geben. So lange es Krankheiten des Herzens und der Lunge, Leiden des Magens und der Nieren gibt, so lange wird es auch Gehirnleiden und damit Seelen- oder Geisteskrankheiten geben. Und so lange der Mensch lebt und kämpft, liebt und hofft, denkt, fühlt und glaubt, so lange wird es immer Geisteskranke geben."

Wird einmal dieses Fundament und Postulat aller gesunden Psychiatrie allseitig von der Theologie anerkannt und angenommen, dann muss auch der weitere Schritt getan werden zur Abstellung des Axioms unbedingter *Willensfreiheit* bei den Geisteskranken. Gewiss ist auch ein ethisches Moment bei der Geisteskrankheit, aber keine sittliche Verantwortlichkeit der Irren in *allen* Fällen. Es ist unrichtig, dass bei einem Geisteskranken im Augenblick der Tat stets die Freiheit der Entscheidung für und wider das Gute übrig bleibe. Ja es erscheint humaner, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines krankhaften Zwanges, der jede Verantwortlichkeit ausschliesst, anzuerkennen.

Dann aber muss auch jeder *Dämonenglaube* und folgerichtig auch aller *Exorzismus* in den Köpfen der Theologen gründlich beseitigt werden. Das Konfessionelle spielt da offenbar noch eine grosse Rolle.

Ob dieser Aberglaube noch in den staatlichen Anstalten unserer katholischen Kantone existirt und praktizirt wird, wissen wir nicht. Jedenfalls hat ihn der langjährige, ehrwürdige katholische Pfarrer der st. gallischen Irrenanstalt Pirminsberg, Hardegger, mit seinem klaren Kopf und warmen Herzen, mit seinen wahrhaft mustergültigen Jahresberichten über psychiatrische Gegenstände nicht geteilt. Allein die Tatsache, dass bei der gegenwärtigen, lebhaften ultramontanen Strömung, wo der Leo *Taxil*schwindel mit dem Teufel *Bitru* und der Miss *Diana Vaughan* nicht nur vom Papste, sondern auch von schweizerischen Bischöfen extra approbirt wurde, lässt nicht ohne Grund den Verdacht

Digitized by Google

aufkommen, dass Exorzismus noch in katholischen Anstalten getrieben wird, so gut wie bei der katholischen Taufe. Es ist doch recht auffallend, dass tüchtige Psychiater protestantischer Herkunft es nicht lange in katholischen Anstalten aushalten können, dass da über ihre innern Abgangsgründe allerlei durchsickert und an den Tag kommt, jedenfalls aber das Wirken und Leben in diesen Anstalten ihnen höchst sauer gemacht wird.

Dass in allen staatlichen Anstalten der protestantischen oder paritätischen Kantone, wo nur wissenschaftlich ernste Männer an der Spitze stehen, der Exorzismus prinzipiell ausgeschlossen wird, ist von vornherein selbstverständlich. Anders steht es in den Privatanstalten pietistischen Gepräges.

Nach Richard Rothe vertritt in der Reformationsgeschichte die lutherische Kirche mehr die religiös-mystische, die schweizerische Kirche dagegen mehr die humanistisch vernunftgemässe Seite des Christentums. Bekanntlich behielt Luther sowohl den *Exorzismus* bei, d. h. die Austreibung des Teufels oder der bösen Geister aus den von ihnen besessenen Menschen, als auch in Verbindung damit die *Abrenunziation*, d. h. das Gelöbnis, dem Teufel zu entsagen. Die Reformirten schafften beides ab, was als Kryptokalvinismus angesehen und darum bei den Lutheranern als ketzerisch verpönt wurde. Neuerdings haben viele lutherische Pastoren Deutschlands diesen Aberglauben mit seiner Praxis *„um des Gewissens willen“* wieder einzuführen versucht, und lutherische Kirchenregierungen bestanden wenigstens auf der Abrenunziation, welche in etwas weniger anstössiger Form doch die dogmatische Grundanschauung des Exorzismus aufrecht erhält.

Auch in neuester Zeit fehlt es nicht an eifrigen Verteidigern der Lehre vom Besessensein der Menschen durch Dämonen. Das zeigte namentlich das Beispiel von dem württembergischen Oberamtsarzt Justinus Kerner, durch den das poetische Weinsberg der Hades wurde, aus welchem die Dämonen kamen. Das lehrt die *„biblische Psychologie“* von Prof. Delitzsch (II. Auflage, Leipzig 1861). Das erzählt uns Vater Blumhardt in Boll und seine Gottliebin Dittus, eine hysterica in folio, die, je berühmter sie durch Blumhardt wurde, um so mehr ihn hinterging, während dieser alle ihre absurden Angaben und Trägereien für bare Münze nahm. Das beweist auch Samuel Zeller in dem lieblichen Männedorf und seinen Filialen, in welche Gebetsheilanstalten der Glaube an Besessenheit und die Praxis des Exorzismus (wir könnten für letztern ein krasses, wohl verbürgtes Exempel statuiren) offenbar von jenseits des Rheins importirt wurde. Denn urchig schweizerisches Gewächs ist das nicht, obschon ein fast aus-

Digitized by Google

schliesslich reformirter Kanton an der Schweizergrenze genannt werden könnte, dessen gesamte Geistlichkeit noch kürzlich ein ausführliches Referat, in welchem die Existenz der Dämonen allen Ernstes behauptet, ihre nähere Beschreibung allerdings unterlassen wurde, unbeanstandet und unwidersprochen, also zustimmend anhören konnte. Darum soll es dem sel. Pfarrer Zündel von Winterthur unvergessen bleiben, dass er auf der bekannten evangelischen Konferenz zu Baden gegen S. Zellers angepriesene hypnotische und spiritistische Heilmittel die Achtung vor den Medizinern und den faktischen Wert der Medizinen energisch aufrecht erhielt.

Wie vernünftig, angemessen und wirksam man selbst auf katholischem Boden ohne Exorzismus Seelsorge an Geisteskranken treiben kann, zeigt uns treffend ein Beispiel aus dem Leben des Jesuitengenerals Peter Johannes Bekx,[1]) das manche geistliche Quacksalberei auf reformirtem Boden beschämen kann.

Ein Jüngling war infolge von körperlicher Krankheit geisteskrank geworden und wollte, weil es so Gottes Befehl sei, weder essen, noch trinken. Niemand konnte ihm diese fixe Idee ausreden. Da wurde Bekx, damals noch Kaplan, in die Anstalt gerufen.

Bekx: Nun, Freund, wie geht es denn?

Patient: Herr Kaplan, unser Herrgott will, dass ich weder esse noch trinke, und hier will man mich dazu zwingen.

B.: Gewiss, im Falle Gott gebietet, muss der Mensch gehorchen. Das ist klar.

P.: Sie haben Verstand, Herr Kaplan, und Sie verstehen mich und die andern wissen nichts davon.

B.: Lass sie nur sagen und störe dich nicht daran. Nun gut, bis morgen.

Des folgenden Tages kam Bekx wieder.

B.: Gestern sind wir eins gewesen, dass man Gottes Befehl vollbringen muss, nicht wahr?

P.: Ja sicher, mein Herr!

B.: Ich habe nun auch einen Befehl von Gott erhalten.

P.: Welchen denn?

B.: Siehe da, du hast jetzt, wie einstens Abraham, ein Opfer gebracht. Gott will nicht, dass du weiter gehen sollst. Ich sage dir, von diesem Augenblicke an musst du etwas zu dir nehmen. Beginne mit einer Tasse Fleischsuppe. Gut verstanden?

P.: Ganz gut, Herr Kaplan.

---

[1]) Martin, Leben von P. J. Bekx, p. 24.

Digitized by Google

Der Kranke nahm nun zuerst Suppe, dann Brot, endlich Fleisch und Gemüse. Mit den Kräften des Körpers kehrte auch bald der Gebrauch des Verstandes zurück und der Friede der Gesundheit.

Nur unter der Voraussetzung von ärztlicher Auffassung der Geisteskrankheiten werden, wir wiederholen es, dem Seelsorger Missgriffe und Verstösse erspart bleiben. So wird er sich den richtigen Takt bewahren und ist ein Zusammenwirken von Arzt und Seelsorger denkbar, das auf gegenseitigem Vertrauen beruht. Darum muss der Seelsorger sich eine gewisse Kenntnis der verschiedenen Krankheitsbilder und deren Charakterzüge aneignen. Selbstverständlich ist es, dass er der ärztlichen Initiative neidlos den Vorrang lasse und jederzeit im Einverständnis mit dem Arzte handle. Stete persönliche Fühlung beider Teile ist wünschenswert. Die Wirksamkeit zwar ist verschieden, nicht in der Meinung, als ob dem Seelsorger die Behandlung der Seele, dem Arzte die des Körpers zufalle, sondern in dem Sinne, dass der Arzt sich vor allem mit der Heilung des Kranken, der Seelsorger mit der Pflege des religiösen Bedürfnisses zu befassen hat. Aber indem dieser dem Kranken den Trost des göttlichen Wortes nahebringt, die verlorene Stütze kindlichen Gottvertrauens im Herzen wieder aufzurichten sucht, ihn innerlich zu festigen und ethisch zu stärken und zu fördern sich bemüht, daneben auch das Vertrauen des Kranken zur Anstalt und zu den Ärzten zu pflegen bestrebt ist, kann er den Arzt bei seiner Aufgabe kräftig unterstützen und ihm bei der Heilung wesentliche Hülfsdienste leisten. Da heisst es: schiedlich, friedlich, aber auch viribus unitis; getrennt marschiren, aber gemeinsam den Feind schlagen. Eine selbständige Seelsorge des Irrenhauspfarrers ist praktisch nicht vorzustellen und auch ohne Aussicht auf Erfolg. Nur auf dem Grunde der „ärztlichen Auffassung" der Geisteskrankheiten ist ein gewinnbringendes, segensreiches und freudiges Wirken möglich. Eine Kluft zwischen Ärzten und Geistlichen, über die hinüber es kein Verständnis und kein Zusammenwirken gibt, wäre aufs allertiefste zu beklagen, vor allem im Interesse derer, welchen die beiderseitige Arbeit zu gute kommen soll.

Die Irrenpflege bedarf aber auch in hohem Grade des Vertrauens und der Unterstützung der öffentlichen Meinung, zumal das dem gewöhnlichen Laien selbstverständlich immer noch ungemein Rätselhafte an den Erscheinungen der Geisteskrankheiten, wie das dem grossen Publikum notwendigerweise durch Türen und Gitter abgeschnittene, scheinbar so geheimnisvolle Walten und Wirken in den Räumen der Irrenanstalten nur allzusehr den

Digitized by Google

fruchtbaren Nährboden abgibt, auf dem die Vorurteile, das Misstrauen und der Aberwille des Volkes gegen die Ärzte in erster Linie in üppigster Blüte aufwachsen können.

Der berühmte Arzt und Menschenfreund Dr. Sonderegger in St. Gallen hat in seinem literarischen Testamente das goldene Wort hinterlassen: „Es ist nichts unerbaulicher, als wenn der Arzt und der Pfarrer (auf dem Lande der Trost und die Hoffnung aller Leidenden und Unwissenden) sich gegenseitig befehden, so recht zum Hohn und Spott der Wissenschaft, als mache sie roh und ungesellig statt gebildet und umgänglich. Der Arzt soll auch mit der Theologie bekannt sein, um nicht zu verstummen, wenn der Leidende nach Trost verlangt, noch feige zu fliehen, wenn der Tod seine Nähe fühlen lässt.“

Darum ist es für die Streitfrage „Psychiatrie und Seelsorge“ eine höchst zeitgemässe, landesväterlich weise, auf dem Gebiete des Irrenwesens unseres Wissens einzig dastehende, fast ideale Einrichtung, wie sie im Lande Sondereggers für die beiden Anstalten St. Pirminsberg und Wil vorgesehen ist. Das Reglement für diese Heil- und Pfleganstalten vom 1. Juni 1893, entworfen von den betreffenden Direktoren, beraten von den Aufsichtsbehörden und von der Regierung des paritätischen Kantons St. Gallen geprüft und genehmigt, enthält in Artikel 11 folgende Forderungen:

Lemma a. Für die Seelsorge und den Gottesdienst der Kranken werden zwei Geistliche, ein katholischer und ein evangelischer, angestellt. Sie haben sich bezüglich ihrer Funktionen in der Anstalt nach den Weisungen des Direktors zu richten.

Lemma e. Wöchentlich einmal macht der Geistliche jeder Konfession in Begleitung des Direktors einen Krankenbesuch in der Anstalt, wobei der Direktor ihnen die nötigen Mitteilungen über Ein- und Austritt von Kranken, sowie über das Befinden der einzelnen gibt.

Lemma f. Überdies haben die Anstaltsgeistlichen, so oft sie speziell gerufen werden, in der Anstalt zu erscheinen und in Verhinderungsfällen für Stellvertretung zu sorgen.

Es ist klar, dass da, wo solche Praxis durchgeführt wird und ein solcher Geist waltet, die Geistlichen viel sicherer und erfolgreicher mit den Patienten verkehren können; dass da aber auch gegenseitiges Vertrauen und ein kräftiges Zusammenwirken mit den Ärzten herrschen und darum reicher Friede und erspriesslicher Segen wohnen muss. Da ist in Wahrheit erfüllt das Motto, das über der Pforte des grossen Wiener Krankenhauses steht: Saluti et solatio ægrorum!

Digitized by Google

Ev. Joh. Cap. II und III erklärt nach neuer Leseweise

von *D. Gottlieb Linder*, deutschem Pfarrer in Lausanne.

(Vgl. diese Zeitschrift 1898 III: Das erste Kapitel des Joh. Ev. als Leseprobe nach neuer Methode. Vgl. Zeitschrift für wiss. Theologie ed. Hilgenfeld 1897 ff. Revue de théologie et de philosophie ed. Vuilleumier et Bridel. 1898 ff.)

I.

Die *Quellenscheidung* vollzieht sich leicht nach dem einzigen Merkmal des vorhandenen oder fehlenden *Artikels vor den Namen Jesus und Johannes;* sie wird bestätigt auch durch die übrigen Merkmale von A. und S., wir lassen aber diese letzteren jetzt noch bei Seite und halten uns lediglich an das im Artikel vor den Namen *Johannes und Jesus* liegende Merkmal, das an sich entscheidend ist.

Demnach gestaltet sich der Text wie folgt, indem wir A (Artikel, alt) die ganze Breite des Blattes einnehmen lassen, S (sine articulo, sonder Artikel, sans article, secundär) aber einrücken:

Cap. II.

1 *Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας,
καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ·* 2 *ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ
μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον.* 3 *καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη
ὁ οἶνος τοῦ γάμου. εἶτα λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν·
οἶνος οὐκ ἔστιν.* 4 *λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;
οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.* 5 *λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις·
ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν, ποιήσατε.* 6 *ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὑδρίαι ἓξ κατὰ
τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων κείμεναι, χωροῦσαι ἀνά μετρητὰς δύο ἢ
τρεῖς.* 7 *λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. καὶ
ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.* 8 *καὶ λέγει αὐτοῖς· ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε
τῷ ἀρχιτρικλίνῳ. οἱ δὲ ἤνεγκαν.* 9 *ὡς δὲ ἐγεύσατο ὁ ἀρχιτρίκλινος τὸ
ὕδωρ οἶνον γεγενημένον, καὶ οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν
οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ, φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρίκλινος,* 10 *καὶ
λέγει αὐτῷ· πᾶς ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν,
καὶ ὅταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως
ἄρτι.* 11 *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς
Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ
μαθηταὶ αὐτοῦ.* 12 *Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ἡ
μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖ
ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.*

13 *Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς Ἱερο-
σόλυμα ὁ Ἰησοῦς.* 14 *καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρό-
βατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερματιστὰς καθημένους,* 15 *καὶ ποιήσας
φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, τά τε πρόβατα*

Digitized by Google

*καὶ τοὺς βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας
ἀνέστρεψεν, 16 καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν· ἄρατε ταῦτα
ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου.
17 ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ
οἴκου σου καταφάγεταί με.*

18 *ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί σημεῖον
δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; 19 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν
αὐτοῖς· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.
20 εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη
ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; 21 ἐκεῖνος
δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. 22 ὅτε οὖν ἠγέρθη
ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν.*

καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.

23 *Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ
ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ
τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· 24 αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν
αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας, 25 καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν
ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί
ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.*

Cap. III.

1 *Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ,
ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· 2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν
αὐτῷ· ῥαββεί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς
γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς
μετ' αὐτοῦ. 3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,
ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ
θεοῦ. 4 λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος
γεννηθῆναί γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ
δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; 5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν
λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται
εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. 6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς
σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά
ἐστιν. 7 μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.
8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ'
οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ
γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. 9 ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν
αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; 10 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν
αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;
11 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν
μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. 12 εἰ τὰ ἐπίγεια
εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια*

---

5) T H [ο] ιησους.

Digitized by Google

πιστεύσετε; 13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ
τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.
14 καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι
δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ
ζωὴν αἰώνιον. 16 οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν
υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται
ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. 17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν
κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.
18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται,
ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.
19 αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ
ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν
πονηρὰ τὰ ἔργα. 20 πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ
οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. 21 ὁ δὲ
ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ
τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.

22 Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν
γῆν, καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν.

23 ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, ὅτι ὕδατα
πολλὰ ἦν ἐκεῖ, καὶ παρ εγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο· 24 οὔπω γὰρ ἦν
βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάννης. 25 ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν
μαθητῶν Ἰωάννου μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ.

26 καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ εἶπον αὐτῷ· ῥαββεί, ὃς ἦν μετὰ
σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ
πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν.

27 ἀπεκρίθη Ἰωάννης καὶ εἶπεν· οὐ δύναται ἄνθρωπος
λαμβάνειν οὐδέν, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.
28 αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον· οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός,
ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου. 29 ὁ ἔχων τὴν
νύμφην νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἑστηκὼς καὶ
ἀκούων αὐτοῦ, χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη
οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται. 30 ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ
ἐλαττοῦσθαι. 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν
ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ
οὐρανοῦ ἐρχόμενος 32 ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ, καὶ τὴν
μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. 33 ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν
ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν. 34 ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ
θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ· οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ
πνεῦμα. 35 ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ
χειρὶ αὐτοῦ. 36 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ
ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει
ἐπ' αὐτόν.

[23]) H [ο] ιωαν. [24]) T [ο] ιωαν.

Digitized by Google

II.

Mit Cp. 2, 1 tritt Jesus erstmals als handelnde Hauptperson auf den Plan und es beginnen die durch das *Leitwort* προφήτης in Cp. 1—11 beherrschten *Anschauungsbilder der prophetisch-reformatorischen Tätigkeit Jesu.*

Dass *Cana* und die *Tempelreinigung* unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden wollen, bedarf wohl nicht langer Erklärung, zumal da bei Cana auch schon bisher das Wasser als der alte Bund und der Wein als der neue Bund aufgefasst worden ist und bei der Tempelreinigung deutlich hervortritt, dass diese Erzählung absichtlich aus ihrer späten Stellung bei den Synoptikern an diese frühe Stelle gesetzt worden ist, weil sie sich eben ausgezeichnet als Anschauungsbild der reformatorischen Tätigkeit Jesu eignet. Der Canaerzählung liegt zudem deutlich das Vorbild *Josephs* zu Grunde, der in der teuern Zeit dem Volke Speise verschaffte und von dem Pharao sagte, wie hier Maria von Jesus: was er euch sagt, das tut.[1]) Überdies sind die Wasserkrüge ausdrücklich als die Krüge der jüdischen *Reinigung* bezeichnet und damit ist der *religiöse* Tenor der Erzählung angegeben, wobei die Wunderform in der Erzählung nur Einkleidung und als solche ohne Belang ist.

Das *Leitwort* προφήτης bestätigt übrigens alle diese Wahrnehmungen, es sagt uns, dass es sich um Erneuerungen des *religiösen* Lebens handelt (nicht nur wie Hausrath in sonst guter Wahrnehmung sagt: aus dem Alten soll ein Neues werden), und ich glaube wahrgenommen zu haben, dass auch in der Verwendung der alttestamentlichen typischen Personen in dem Abschnitt Cap. 1—11 lauter sogen. *Propheten* (Joseph, Elias, Moses, gewählt sind, während im Teile „König" königliche Vorbilder eintreten (David u. A.). Das Alles verbietet, in Cana bare Geschichte zu suchen, und wenn auch die Tempelreinigung bei den Synoptikern als geschichtlicher Zug bezeugt ist, so ist sie doch hier ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche *Zeit* einfach als Bild der Reformation des Gottesdienstes gewählt. So bilden die zwei A-Stücke in Cap. 2 und 3 zusammen eine Gruppe unter dem Titel: *Erneuerung des religiösen Lebens.*

Fügen wir hier gleich hinzu, dass eine *Klimax* stattfindet, ein Aufsteigen vom Engern zum Weitern, denn es ist wohl nicht zweifelhaft, dass bei Cana, der Hochzeit, das *Haus*, die *Familie* der Begriff ist, auf dem der Nachdruck ruht, zu bezeichnen die Erneuerung des religiösen Lebens im engsten Kreise, im *häuslichen* Leben, diesem Mutterschoos alles Lebens. Dagegen in der

[1]) Gen. 41, 53—57.

Digitized by Google

Tempelreinigung erhebt sich das Bild zur Erneuerung des *Tempel*gottesdienstes, des *öffentlichen* religiösen Lebens. Dass Jesus Beides getan hat, das ist nicht allein geschichtlich wahr, sondern dem Verfasser des Evangeliums und jedem Christen auch besonders wichtig und erbaulich. Wir feiern in Christus den Erneuerer des häuslichen und des öffentlichen religiösen Lebens, den Überwinder der Mattherzigkeit und des Schlendrians bei der Religion im familiären wie im Volksleben. Cana und Tempelreinigung bilden also *eine der vielen Doppelgruppen* desselben Gedankens, wie dieselben im Cap. 1—11 vorkommen, und wir setzen also folgende *Überschrift:*

Cp. 1—11: *Der Prophet, Anschauungsbilder der prophetisch-reformatorischen Tätigkeit Jesu* (vide Zeitschrift f. wiss. Theologie 1897 III, 1899 I) gemäss dem Leitworte προφήτης allein in Cp. 1—11, nämlich in 1, 21, 23, 25, 45. 4, 19, 44. 6, 14, 45. 7, 40, 52. 9, 17. 11, 51. — 12, 38 gehört S an: die βασιλεύς in 12, 13. 15 weisen Cap. 12 dem Teil II (βασιλεύς = מלך) zu; daher nach neuerer Erkenntnis Teil I nicht aus Cp. 1—12, sondern Cap. 1—11 besteht, und zwar gilt die Dreiteilung allein für den Teil A, wie denn auch die Leitworte hebräisch waren.

1. *Cana* Cp. 2, 1—12: ***Jesus erneuert das religiöse Leben der Familie.***

2. *Tempelreinigung* Cp. 2, 13—17: ***Jesus erneuert das religiöse Leben des Volkes.***

Nun kommt mit Cp. 3, 1 ff. ein sofort durch Sprachtenor kenntliches S-Stück hinzu, ebenfalls wunderlos wie die Tempelreinigung, nämlich *Nicodemus*, und dieses Stück reiht sich insofern leicht an die zwei vorausgegangenen an, als der Sinn: Erneuerung des religiösen Lebens auch hier als dominirend ersichtlich ist und zwar mit der Näherbestimmung: Jesus erneuert die Religion *der Gelehrten (die Gelehrsamkeit)*, deren Typus Nicodemus, „der Meister in Israel", ist. So weit ist also nichts gegen die einfache Anreihung von Cp. 3 an Cana und Tempelreinigung einzuwenden, vielmehr muss zugegeben werden: S hat die Absicht von A verstanden, hat sie sich angeeignet und aus freien Stücken ein gleichgestimmtes, fortsetzendes Stück angefügt, das denselben Gedanken auf einem bisher unberührten Gebiete glücklich weiterführt: auch die Religion der Gebildeten bedarf der Erneuerung und Jesus hat in der Tat diese Erneuerung auch gebracht, teils friedlich, teils kämpfend. Aber trotz alledem ist das Nicodemus-Stück doch ein *fremdes* Element, schon dadurch, dass es S ist und im Plane von A nicht vorbedacht war, besonders aber dadurch, dass es den Grundplan von A, der sich in Doppelgruppen aufbaut, stört und ein drittes Bild einführt, wo ein solches durch

Digitized by Google

A eigentlich ausgeschlossen war; denn die Klimax war durch die Erneuerung des öffentlichen Gottesdienstes im Tempel erreicht. Als bewusste Zutat durch S kann man also das Stück „Nicodemus“ wohl begreifen, nicht aber darf dieses Stück als zum ursprünglichen Evangelium (Joh. A) gehörig betrachtet werden, es ist vielmehr als hellenistische Einarbeitung zu verstehen und zu erklären.

Man beachte auch, wie Cana und Tempelreinigung — entgegen dem Nicodemusstück — ausgesprochene *και-Stücke* sind, d. h. solche, in denen die Gedanken durch die Copula *και* sich aneinanderreihen, wie dies im synoptischen Sprachcharakter der Fall ist. (29 *και* in A von 2, 1—22.) Cana und Tempelreinigung sind sogar die *einzigen και*-Stücke im Joh. Ev. und bezeugen damit deutlich ihre gemeinsame Herkunft aus einer synoptischartigen Grundquelle, zeugen also auch dafür, dass der 4. Evangelist A schon vorliegende Quellen benutzt und sie nach einem eigentümlichen Plane frei aneinandergereiht hat, wobei dann freilich vermöge des *πάσχα τῶν Ἰουδαίων*, das im Tempelreinigungsstück als das Todespassah Jesu mitwanderte, bei Joh. Ev. schon ein Passah mehr geworden ist. Aus eben diesen Gründen darf aber eben dieses Passah nicht *gezählt* und zur Anfügung eines neuen Jahreslaufes verwendet werden. Alle anderen *πάσχα* im Joh. Ev., die den synoptischen Rahmen überschreiten, gehören S an, so dass durch Wegfall von S der *synoptische Rahmen* betreffend die Passahfeste auch in Joh. Ev. wieder zum Vorschein kommt.

Sehen wir nun zu, *was S in den Cap. 2 und 3 zu dem Stoffe von A hinzugefügt hat*; es ergibt sich als hinzugefügt durch S:

1. in „Cana“: nichts.

2. in „Tempelreinigung“: *die mystische Auslegung der Worte Jesu: „brechet diesen Tempel ab“*, nämlich die Auslegung: „er redete aber von dem Tempel seines Leibes“. Diese Auslegung ist ein durchaus fremdes Element, das bei A nicht beabsichtigt ist; sie ist die mystische Auslegung durch einen Hellenisten des 2. Jahrhunderts, wie solche noch mehrfach in Joh. S vorkommt, eine jener Sinnbeugungen und scheinbaren Richtigstellungen, zu denen Joh. S. sich berechtigt fühlte.

3. nach der Tempelreinigung der *Zusatz: „Jesus wusste, was im Menschen ist“*. Jesus weiss Alles, wie Gott, wie er denn in S der Logos, der Sohn Gottes ist.

4. *Nicodemus und die Lehre von der Geburt ἄνωθεν, ἐκ ὕδατος καὶ πνεύματος*, wobei das Wasser, wie sonst auch bei S, Symbol des Geistes ist, daher das zweite Mal nur gesagt ist: *ἐκ πνεύματος*.

5. *Johannes der Täufer tauft in Ainon,*

Digitized by Google

6. *Die grossen Aussprüche des Täufers Johannes über seine eigene Sendung und über Jesus, in hellenistischer Weise.*

Vers 34[b] übersetze ich: denn nicht nach dem Mass gibt der Geist. (Vgl. 1, 32. 33.)

Es bleiben also als *A-Stoff* folgende Stücke:

1. *Cana ganz* und *Tempelreinigung in seiner Hauptpartie.*

Die Tempelreinigung muss *folgendermassen* gelesen werden: .... *μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον κ. τ. λ. ἐμνήσθησαν κ. τ. λ. καταφάγεταί με. καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ* (nämlich: „*ὁ ζῆλος - με*“ v. 17, Psalm 69, 10.) *καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.* (nämlich v. 16: „*ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε κ. τ. λ.*“ (v. 17, v. 22 b).

2. *Aufenthalt Jesu in Judaea* (synoptisch und geschichtlich).

3. *Man kommt zu Johannes dem Täufer, um ihm zu sagen, Jesus taufe auch und viel Volks komme zu ihm.* Dieser Zug der Erzählung findet sich bei den Synoptikern nicht.

Man darf also sagen: Cap. 2 und 3 behandeln prinzipielle Fragen des Christentums, nämlich die Frage: *wie stellt sich Jesus zur alten Religion, zum Gesetz?* Also dieselbe Frage, die in der Bergpredigt behandelt wird, und Cap. 2 und 3 in Joh. treten also gewissermassen an Stelle der Bergpredigt, indem sie dieselbe durch typisch-allegorische Bilder ersetzen, so wie im spätern Verlauf des Joh. Ev., jeweilen beim Beginn eines neuen Abschnittes, ersetzt sind:

Die Heilung von Aussätzigen, Lahmen u. s. w. durch die Hochzeit zu Cana.

Die Abendmahleinsetzung durch die Fusswaschung.

Die Tempelreinigung als Todesursache durch die Erweckung des Lazarus als Ursache des Todes Jesu.

Das Wort Jesu: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ muss wohl, gemäss der Bedeutung *ἡ ὥρα μου* in ganz Joh. A verstanden werden: die Stunde des *Entsagens*, des *Leidens* ist für mich noch nicht gekommen, und demgemäss war das „*οἶνος οὐκ ἔστιν*“ im Munde der Mutter Jesu im Sinne der Warnung vor Mitfeiern der Hochzeit (aus Schonung für die armen Hochzeitsleute und aus Rücksicht auf den Beruf als leidender Erlöser) zu verstehen, daher die Antwort Jesu im Sinne von: Wir wollen jetzt fröhlich sein mit den Fröhlichen. Dieser Sinn entspricht auch dem Sinn der Erzählung: mehr Freude nachher als vorher.

Mit Cap. 4 beginnt und schliesst ab eine neue unter die prophetisch-reformatorische Tätigkeit eingereihte Doppelgruppe von Anschauungsbildern, nämlich die zwei Missionsbilder: Samariterin und Basilikos.

Digitized by Google

Bücherschau

König Ahab. Auf einem zwar entlegenen, von der modernen Forschung aber mehr und mehr erschlossenen Gebiet, in der weiten Grenzregion zwischen Sage und Geschichte kann die dramatische Kunst sich in ihrer rechten Art zeigen, indem sie uns die nebelhaft dämmernden Gestalten in greifbare Nähe rückt, sie uns verständlich und damit in einem neuen Sinne vertraut macht. Die homerischen Helden sind doch gewiss ganze, echte Menschen. Aber sie reden und kämpfen in so weiter Ferne, dass der Ton nur schwach zu uns herüberdringt. Warm pulsirendes Leben gewahren wir erst an ihnen, wenn *Shakespeare* sie, sei es auch in seiner skrupellosen Weise, auf die Bühne ruft, wo wir nicht mehr von ihnen hören, sondern sie selbst hören und sehen.

Von vorneherein näher stehen uns die Gestalten des alten Testaments, die Bekanntschaft mit ihnen stammt aus einer frühern Zeit, an sie denken wir wie an die Zeugen froher Kinderspiele, wie an Wesen aus einer versunkenen Märchenwelt. Da ist es eine doppelt schwierige, aber auch doppelt anziehende Aufgabe, diesen zum guten Teil aus dem luftigen Stoff der Sage gewobenen Gestalten Fleisch und Blut zu geben, sie zur festeren Realität des Dramas zu verdichten.

Einen kühnen Versuch in dieser Richtung stellt die Tragödie *König Ahab* von *Friedrich Meili*[1]) dar. Das Fundament der Handlung ist fast rein historisch, ein Stück alt-israelitischer Geschichte. Die sagenhaften Bestandteile der alttestamentlichen Vorlage sind unter sorgfältiger Benutzung neuerer Forschungsergebnisse ausgeschieden, so dass das Stück, ganz abgesehen von seinem Kunstwert, in hohem Masse geeignet ist, einen Abschnitt der Geschichte Israels unmittelbar verständlich zu machen, und zwar einen Abschnitt, der an sich dramatisch genug ist, um lebhaftes Interesse zu wecken. Kulturgeschichtlich ist nicht nur der Hintergrund des Stückes, sondern der Kern seiner Handlung selbst. Die grossen Gegner, die hier in Wahrheit bis aufs Blut sich bekämpfen, sind nicht Ahab und Benhadad, oder selbst Elia und Isebel, es sind vielmehr Jahwe und Baal. Beide erscheinen hier in ihrer historischen Gestalt, nicht von späterem religiösen Interesse, jüdischem oder christlichem, gemodelt. Jahwe ist hier die Naturgottheit, der Berggott des trotzigen Judenvolkes, während Baal die ältere Kultur Kanaans repräsentirt. Das Wort von den Berggöttern 1 Kön. 20 wird so gewendet, dass im dritten Akt die fliehenden Aramäer rufen:

> Flieht! Ihre Götter sind Berggötter!
> Hinter jedem Gebüsch lauert der Tod, die Bäume bekommen Arme und strecken Spiesse gegen uns.

Der Gegensatz zwischen Jahwe und Baal tritt aber am schärfsten hervor in dem Monolog der Isebel im ersten Akt:

> Armselig Volk, das auf Bergen sitzt!
> Seinem Jahwe opfert es auf kahlen Höhen.
> Felsschluchten hat dieser zur Wohnung...
> Wie viel schöner bist du, o Baal!
> Inmitten goldener Felder tronest du,
> wo die Saat woget im Wind.
> Finsteres Brüten duldest du nicht;
> dir opfern, rasend in Lust,
> die Menschen ihr Alles...
> Wonnig bist auch du, Herrin Astarte!
> Ueber Libanons Zedern silbern
> flutet dein Mondlicht.
> Lauschig in Nacht flüsterst du Liebe
> harten Herzen zu...

Da sind wir mitten in denselben grossen Kampf hineinversetzt, der anderthalb Jahrtausende später zwischen dem ausdem zivilisirten Süden kommenden Christengott und den rauhen germanischen Wald-

[1]) *König Ahab.* Tragödie in 5 Akten von *Friedrich Meili.* Zürich und Leipzig bei Müller, Werder & Cie. 1900. Preis gebunden Fr. 2.—.

Digitized by Google

göttern entbrennt, wie *Gustav Freytag* ihn in seinem „Ingraban“ psychologisch so fein zeichnet. Aber hier liegt der Fall umgekehrt. Denn die Kultur Kanaans ist eine absterbende Kultur, und nicht der Dienst Baals und Astartes, sondern der Glaube an Jahwe, den sturmgewaltigen, trägt den Keim der Menschheitsreligion in sich.

Dass in solchem Ringen der Stammes- und Völkerreligionen das Geschick und die Entschliessungen des Einzelnen, und stehe er noch so hoch, ganz in den Schatten treten, darauf deuten in dem Stücke die zwei übermächtigen Charaktere hin, die dem Helden an die Seite gestellt sind, Elia, der Jahweprophet, und Isebel, die Königstochter aus Tyrus, der Hochburg des Baaldienstes. Das Bild der Isebel lässt sich nicht wesentlich anders zeichnen, als es in der feindlichen israelitischen Ueberlieferung einmal dasteht. Doch mag ihr auch echt jüdischer Hass hie und da etwas zuviel aufgebürdet haben: in der Hauptsache ist ihr kein Unrecht geschehen, ihr Einfluss und sie selbst war dem König und dem Volk zum Unheil.

In Elia begegnet uns einer der Recken des alten Testaments. Allzu gern würden wir ihn nicht nur in seinem Trotz gegen den König, sondern in seiner flammenden Beredtsamkeit vor dem Volk kennen lernen. Aber es ging nicht an, das Menschenopfer am Karmel auf die Bühne zu bringen. Das Opfer wird übrigens in geschickter Weise des Wunders entkleidet und natürlich motivirt. Von dem Wesen des Gewaltigen erfahren wir genug aus seinen Unterredungen mit dem König, mit den Armen und aus seinen Monologen. Den wahren Volksmann hören wir nach der Begegnung mit der Witwe von Sarepta in den Worten:

> Das Volk ist gut. Der vielgeplagte Mann,
> der so viel Nahrung sich erwirbt, um seine
> Kräfte weiter zu schleppen, die abgehärmte
> Frau, welcher die alte Sorge mit jedem Tag
> sich neut, steh'n dem Elend fühlend nahe . .

Sein Glaube spricht sich in herzbewegenden Tönen aus, als Jahwe in der Kluft des Horeb an ihm vorübergezogen im Windessäuseln:

> Du zürnst nicht mehr, Allgewaltiger,
> du neigst dein Ohr der Klage des Verzagten!
> In Lauten der Liebe redest zu mir,
> mit sanften Worten, wie Mütter reden . . .
> Wie Taubenflügel sanft herniederschweben,
> zieht der Frieden in meine Seele ein,
> und alles ringsum atmet Versöhnung.

Neben den energischen Naturen Elia und Isebel und inmitten der religiösen Erregung seines Volkes steht der König Ahab so abhängig und schwankend da, wie er auch im alten Testament erscheint. Er würde ganz auf die Stufe des Schwachheitshelden Hamlet herabgedrückt werden, wenn er nicht, vom Freiheitsdrange des Volkes mitgerissen, zum Löwen an Tapferkeit und zum bewunderten Führer in der Schlacht würde, und wenn er nicht den ersten Anstoss zum eigenen Untergang durch eine wahrhaft menschliche und königliche Wallung gäbe, durch die hochherzige Begnadigung des überwundenen, eben noch über alles gefürchteten Benhadad. Ahab fühlt seine schmachvolle Abhängigkeit von Isebel so wenig, dass er zu seinem Verbündeten Josaphat spricht:

> Ich pflege nach eigener Einsicht zu entscheiden, was ich zuletzt auch wieder mit eigener Kraft zum Ziele fördern muss.

Aber er weiss, wo er in Wahrheit stark ist. Das beweist sein Wahlspruch:

> Meine Hülfe ist mein Schwert.

In die Handlung, die schon in dem Königsbuch Lebendigkeit genug besitzt, ist auch an Einheit so viel hineingebracht, wie sich hineinbringen liess. An das Geschichtliche in seiner Vorlage war der Dichter nun einmal gebunden, oder vielmehr es war das Rechte, dass er sich daran gebunden achtete. In der Handlung des Stückes spiegeln sich allgemeinere geschichtliche Vorgänge wieder,

Digitized by Google

wie denn Ahab, der Hauptträger der Handlung, in seiner urwüchsigen Geradheit und Tapferkeit, mit seinen weicheren menschlichen Regungen und überhaupt in seiner Gegensätzlichkeit zu Isebel eine Verkörperung des Jahweglaubens ist, aber doch auch eine Persönlichkeit, deren Geschick uns um so mehr Teilnahme einflösst, als das Volk in diesem König den Krieger und Helden verehrt und ihm mit unbegrenztem Vertrauen anhängt, und als er die Schuld seines Lebens gefasst, ja trotzig mit dem Tod in der Schlacht sühnt:

> Mein Tod ist Kriegertod. Das Land für das ich stritt, wird mich mit seiner Erde decken

Als ein hoher Vorzug des Dramas ist seine edle und schwungvolle Sprache zu rühmen. Das Stück erhebt sich von Anfang an zu einer solchen Höhe der Diktion, dass man besorgt werden könnte, ob es sich auf dieser Höhe halten werde. Das geschieht dann aber in der Tat, ohne dass auch nur ein einziges Mal ein falsches Pathos störend dazwischen käme. Das Anziehende und Wirksame an dieser Sprache schreibt sich hauptsächlich daher, dass sie der Sprache des A T aufs vollkommenste angepasst ist, so vollkommen, dass selbst der Kenner an manchen Stellen alttestamentliche Wendungen und solche des Dichters nicht wird unterscheiden können. Dieser Vorzug aber ist hier ein doppelter. Zunächst wird damit das Stück einer der modernsten Kunstregeln gerecht, da für die hier auftretenden Personen diese gedrungene, stark bildliche Redeweise die natürliche ist. Ausserdem aber hat alles das, was uns an der Sprache der grössten Dichter, bis zu *Shakespeare* hinauf, am meisten ergreift und entzückt, seine Wurzel im alten Testament, namentlich in den Psalmen und Propheten. Auch das Packende in *Luther's* Sprache geht hierauf unmittelbar zurück. Es liegt etwas Anheimelndes in diesen Lauten alttestamentlicher Poesie, es grüsst uns aus ihr etwas wie eine halb verklungene Muttersprache der Menschheit.

Das psychologische Moment ist überall in dem Drama mit grosser Sorgfalt behandelt und so weit zu seinem Rechte gekommen, wie der in dieser Hinsicht ziemlich grobe Stoff es zuliess. Die kleinsten Züge der Erzählung im Königsbuch sind auch in diesem Punkte mit feinem Verständnis aufgenommen und verwertet worden, so beim Untergang des Naboth. Ein schönes Beispiel dafür, wie das *Aufklärende* bei treffender psychologischer Motivirung zugleich in hohem Masse *wirksam* sein kann, bietet die prächtige letzte Szene des ersten Akts, wo die Krieger, heimliche Bundesgenossen der versteckten Jahwepropheten, diese bei lässigem Suchen nicht finden, und dann die Propheten die Ursache ihrer Rettung darin erblicken, dass Jahwe seine Feinde mit Blindheit schlägt. So wird auch das Vorgehen Elias und die Wirkung, welche er auf Anhänger und Todfeinde übt, psychologisch dem Verständnis näher gebracht. Das Wunder an der Witwe von Sarepta besteht darin, dass diese, mit ihrem Knaben dem Hungertode verfallen, doch dem Gebot des Elia willenlos folgen muss. Wir verstehen, dass Elia seinem Volke zum wirklichen Boten Jahwes, zur Erscheinung aus einer andern Welt wurde. Einer der Seinen spricht von ihm:

> Fragt mich um das Geheimnis der Sonne und wohin sie des Abends zur Rüste geht, fragt mich, aus welchen Kammern Jahwe seine Blitze hervorholt, ich will versuchen, es euch zu künden. Doch wie verstehe ich den Zorn, womit Elia sich wappnet? Die ihn greifen sollen, suchen vor ihm ein Versteck; die Waffen tragen, meiden den Waffenlosen.

Mit wenigen Strichen wird uns da einer der Grössten im A T in voller Anschaulichkeit gezeichnet. Sie begegnen uns hier lebend, die uns von Kindheit auf so vertraut und doch so weltenfern

Digitized by Google

gewesen sind. Wir wandeln einige Stunden unter den alten Helden und Propheten. Alles in allem ist „König Ahab“ ein Kunstwerk, dem man recht viele Leser und noch lieber Zuschauer u. Hörer wünschen muss.

R. P.

Zur Erinnerung an Richard Rothe. Von Hermann Spörri. H. Seippel, Hamburg. Kurz nach Rothe's Tode 1867 und 68 in den „Zeitstimmen aus d. ref. K. d. Schweiz“ veröffentlicht, zum 100-jährigen Geburtstag R.'s gesammelt. Die Schrift gibt einen bei aller Kürze vorzüglich orientirenden Überblick über R.'s Lehrsystem, meist mit dessen eigenen Worten nach seinen Werken und den Kollegienheften des Verfassers. Die Hauptlehren werden kritisch erörtert. An diesem schwierigen Stoff bewährt sich die bekannte Darstellungsgabe des Verfassers. Es wird begreiflich, sowohl dass R. mit einem grossen Teil seines Systems ohne Anhang geblieben ist, als auch dass er mannigfache und reiche Anregungen gegeben hat. Der gewinnende und rührende Eindruck von R.'s Persönlichkeit kommt voll zur Geltung. gr. 8°. 56 S.

R. P.

Kirche, Sozialdemokratie, Christentum. Gedanken zur Reform der Reformationskirche. Berlin 1897. Verlag Elwin Staude. 1 Mk. 20 Pf. 112 S. 8°.

Der Verfasser ist ein freisinniger Theologe in Deutschland, der mit der Sozialdemokratie sympathisirt. Er sitzt streng zu Gericht über die Kirche, die in Dogmen, Formeln und Bekenntnissen lebendiges Christentum unterbinde, die sich an die Rockschösse der Reichen, der Konservativen hänge und besonders die Sozialdemokratie in Predigt und Presse als Schandfleck der christlichen Welt hinzustellen suche. In freier und auch frommer Weise unternimmt es der Anonymus zu zeigen, wie das Kirchenregiment und die Kirche das Christentum nicht sei, sondern wie sich gerade in den sozialdemokratischen Prinzipien, abgesehen von mannigfachen Irrtümern, sehr viel mit der Religion Jesu verwandschaftliches geltend mache, wie bei den verpönten Sozialisten mehr wahre Religion sich finde als bei denen, die sich gebärden, als ob sie das ganze Christentum gepachtet hätten. Schade, dass der Verfasser seinen Namen nicht zu veröffentlichten wagte, das Buch gleicht so einer unbekannten drohenden Faust aus der grossen Schaar deutscher Theologen; allein die „Fälle“ Wimmer, Gross, Klein, Kötschke, Weingart u. a. mögen die Anonymität begreiflich erscheinen lassen.

M.

Katharina von Bora, geschichtliches Lebensbild von Dr. Albrecht Thoma. Berlin 1900. Verlag von Georg Reimer, 8°. 319 S. 5 Mk.

Es ist ein feines Buch, das uns hier geboten wird, das wirklich eine Lücke ausfüllt in dem Gemälde der deutschen Reformation. Ohne seine Käthe fehlte Luther das menschlich anziehende, ja kaum wohl wäre er ohne sie so lange in geistiger Frische geblieben. Nur zu oft wollte die Gattin des gewaltigen Reformators von schmähsüchtigen Feinden dazu benützt werden, das Leben des grossen Mannes zu beschmutzen, und wenn wir auch dankbar eines Beste, Hofmann, Hausrat und anderer gedenken, so fehlte doch bis jetzt eine auf gründlichem Studium aller einschlägigen Quellen basirende Biographie. Albrecht Thoma gebührt das Verdienst, in äusserst fleissiger Weise das grosse Material gesichtet und in wirklich schöner Form und Sprache dargeboten zu haben. Mit Recht dürfen wir stolz sein auf dies Urbild der deutschen Pfarrfrau. Die Gattin Luthers mit ihren Mühen und Sorgen, mit ihrem Mut und Vertrauen, mit ihren Freuden und Leiden, mit ihrer nie erlahmenden Liebe macht einen erst vertraut mit der intimen Häuslichkeit des Reformators, und so verdient Katharina von Bora ganz wohl, für sich betrachtet zu werden. M.

Der ungerechte Haushalter und die Gleichnisfrage

von *Dr. Rudolf Peters.*

Wird eine Wundererzählung der Evangelien nach rein kritischer Methode auf ihren Inhalt untersucht, wie es mit der Verfluchung des Feigenbaumes in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1899 Heft 4, geschehen ist, so gewährt das Resultat, die vollkommene Durchsichtigkeit, welche die Geschichte nun zeigt, gewiss eine hohe Befriedigung. Aber es bleibt daneben doch ein leises Unbehagen zurück, und davor kann selbst die dauernde Erziehung durch die Kritik nicht völlig schützen. Man soll die Lehre vom Gottesreich aufnehmen wie ein Kind, und wir gleichen nicht mehr den Kindern, die für Märchen zu klug geworden sind, wie einst die Rationalisten. Aber die edelste Poesie, die das Wirken Jesu verherrlicht, genügt uns doch allein auch nicht. Uns moderne Menschen verlangt es nun einmal nach realer Anschaulichkeit, wiewohl wir uns gern erinnern lassen, dass auch für uns der Nazarener *κατὰ σάρκα* nicht die Hauptsache sein soll.

Es liegt uns ja auch wahrlich nicht in erster Linie an genauen Daten aus dem Lebensgang Jesu, so willkommen immer uns solche wären. Aber daran muss uns sehr viel liegen, etwas möglichst Genaues und möglichst viel Zuverlässiges über das Wesen des Menschen Jesus zu erfahren. Wie war er und was wollte er? das sind die wichtigsten Fragen über seine Person. Wenn uns nun die symbolisch erklärten Wundererzählungen um so nachdrücklicher, je mehr an ihnen bildlich gefasst wird, auf die Lehrtätigkeit Jesu und damit direkt auch auf die Gleichnisse hinweisen, so sind doch diese wieder zum Teil nicht sicher im genauen Wortlaut überliefert, oder ihr ursprünglicher Sinn ist nicht mehr festzustellen. Vor andern Gleichnissen ungeeignet zur Erlangung bestimmter Aufschlüsse über das Wesen des Stifters erscheint das Gleichnis vom ungerechten Haushalter, mit dem kaum jemals ein Ausleger etwas anzufangen wusste.

Sollte uns dieses Gleichnis dennoch zu irgend einer sonst nicht zugänglichen Einsicht in das Wesen Jesu hinführen, sollte es einen Zug in seinem Bilde schärfer zeichnen als alle andern Stücke der Evangelien, so wäre das mit desto grösserer Freude zu begrüssen. Eins werden wir allerdings keinen Augenblick vergessen, dass wir uns nämlich mit allen unsern Schlüssen hier auf einem Gebiet bewegen, wo nicht *eine* Tatsache so festzustellen ist, dass sie den Ansprüchen rein wissenschaftlicher Erkenntnis

Digitized by Google

vollauf genügen könnte, sondern wo einzig die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit entscheidet. Es fragt sich dann nur, wie stark die Wahrscheinlickeit ist, ob von unbeträchtlichem oder grossem, oder vielleicht nahezu zwingendem Gewicht.

Den Weg, auf welchem selbst in so schwierigen Fällen wie beim Gleichnis vom Haushalter doch etwas zu erreichen ist, zeigt das neue Werk *Jülicher's* über die Gleichnisse.[1]) An dieses Buch werden sich die folgenden Ausführungen durchaus halten.

Die übersichtliche und handliche Einteilung der Gleichnisreden ist bei *Jülicher* die in Gleichnisse, Parabeln und Beispielreden. Die erste Gruppe gibt Schilderungen bekannter Dinge, Zustände und andauernder oder sich regelmässig wiederholender Vorgänge. Dahin gehören z. B. die Stadt auf dem Berge, die Kinder, die am Markt spielen, der Baum und seine Früchte, die Beelzebul-Gleichnisse. Die Parabel enthält dagegen eine Erzählung von einem zwar durch die einfache Lebenserfahrung allgemein zugänglichen, aber *an sich* bedeutsamen, die Aufmerksamkeit von selbst fesselnden Vorgang. Diese Gruppe umschliesst die grosse Mehrzahl der längeren Gleichnisreden. Die dritte Gruppe bilden die vier Erzählungen, bei denen gar keine Übertragung zu geschehen hat, der barmherzige Samariter, Pharisäer und Zöllner, reicher Mann und armer Lazarus und der törichte Reiche, — alle vier im Lc-Evangelium.

Bei der mittleren Gruppe, den eigentlichen Parabeln, denen er das Gleichnis vom ungerechten Haushalter zurechnet, legt *Jülicher* das grösste Gewicht auf den wesentlichen Unterschied

---

[1]) „Die Gleichnisreden Jesu“ von D. *Adolf Jülicher*, Prof. theol. in Marburg. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1899. 2 Bände. Preis M. 12.80. I. Teil: Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen. 2. Aufl. II. Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien. 328 u. 643 S. — Das Verdienst dieses Werkes um die Evangelienkritik muss sehr hoch angeschlagen werden. Dass der Wert seines Grundgedankens und seiner Methode recht gewürdigt werde, darauf möchte die obige Abhandlung hinwirken helfen. Wie bescheiden *Jülicher* selbst das, was er Neues bringt, einschätzen mag, so bleibt es doch ihm zu danken, dass die von ihm, wenn auch nicht zuerst, vertretene Erklärungsart nunmehr fest begründet und konsequent und mit grossem Geschick an allen Gleichnisreden Jesu einheitlich durchgeführt worden ist. Hohe Anerkennung würde, selbst wenn seine Auffassung im Kern nicht richtig wäre, seiner Arbeit schon vom Standpunkt der biblischen Philologie aus gebühren. *Jülicher* kann sich aber darauf berufen, dass Gelehrte wie *Holtzmann* mit ihm übereinstimmen, und dass viele Prediger, namentlich in Holland, und Schulmänner mit der homiletiscben und katechetischen Anwendung seiner Deutungsart die besten Erfahrungen gemacht haben. — In der obigen Abhandlung verweisen die Zahlen in Klammern auf das Buch *Jülichers*.

Digitized by Google

von der Metapher (I 52 f.). Den wesentlichen Unterschied: denn die Parabel ist keine lang ausgesponnene Metapher. Die Metapher gibt uns den wirklichen Gegenstand und den Vergleich, das Bild auf *einen* Blick, so dass jener gewissermassen durch dieses durchschimmert. Die Parabel lenkt geflissentlich unsere Aufmerksamkeit gerade von dem ab, worauf sie es allein abgesehen hat. Sie wendet eine ähnliche List gegen unser Urteil an wie die Fabel. Man muss den Schluss abwarten, um die Entscheidung treffen zu können. Ist die Parabel gut, so muss am Schluss alles auf einmal klar sein; oder es muss doch ein einziges Wort genügen, es klar zu machen. Das Urbild der rechten Parabel ist im A T die Erzählung des Propheten Nathan an David von dem Reichen mit den vielen Schafen und dem Armen mit einem Schaf. Die sehr ernste List ist hier am vollkommensten geglückt, als der Prophet dem entrüsteten König zuruft: Du bist der Mann!

Wenn nun *Jülicher* wiederholt stark betont (I 49, 54, 317), die Parabel sei im Gegensatz zur Metapher ganz und gar eigentliche Rede, so ist das zwar logisch sehr anfechtbar. Denn wird die Parabel in einer bestimmten Veranlassung gesprochen, so merken die Hörer sogleich, dass nicht alles in ihr eigentlich zu verstehen ist. Am Schluss der Parabel muss sich dies, wenn anders sie ihren Zweck erreichen soll, jedesmal zeigen. Noch dazu ist immer gerade das vornehmste Stück der Parabel, die Hauptperson, die Haupthandlung nur stellvertretend für eine andere da. In der Parabel vom verlorenen Schaf bedeutet der Hirt, den sich der Hörer während der Erzählung zwar als wirklichen Hirten vorstellen soll, schliesslich doch Gott. Da ist es also wohl nicht korrekt, die Erzählung als eigentliche Rede zu bezeichnen.

Doch daran liegt sehr wenig. Um so grösseren Wert hat die praktische Konsequenz, welche *Jülicher* für die Auslegung aus seiner sachlich auch vollkommen richtigen Unterscheidung zwischen der Parabel und der Metapher oder ihrer ausführlicheren Form, der Allegorie zieht. Die Metapher will die Vorstellung des verglichenen und des als Vergleich dienenden Gegenstandes möglichst eng verbinden, die Parabel will sie möglichst auseinanderhalten. Die Allegorie nimmt auch in allem Detail Bezug auf den Gegenstand, den sie abbildet: die Parabel zielt nur auf den Gesamteindruck ab. An ihr ist das Detail nicht gleichgiltig, sondern die kleinsten Züge können von unschätzbarem Werte sein. Aber die *Anwendung* der Parabel hat mit ihnen rein nichts zu schaffen, weil sie einzig und allein dazu dienen, den rechten Gesamteindruck hervorbringen zu helfen und möglichst zu verstärken. Denn die

Digitized by Google

Parabel will an dem Gegenstand, auf den sie abzielt, nur eine Seite hell beleuchten, sie will einen einzigen Gedanken zu Worte kommen lassen, einen bedeutenden, wichtigen, heilsamen Gedanken, der aber doch zu leicht von den Menschen übersehen oder vernachlässigt wird, und will dessen Wahrheit dem Menschen, seinem Denken und Gemüt zugleich, mit allen redlichen Mitteln der Überredung aufzwingen.

Stellt sich diese Auffassung von der Parabel als richtig heraus, so ergeht mit ihr sicherlich an die grosse Mehrzahl der Gleichnisausleger ein *μετανοεῖτε* eindringlichster Art. Es werden sich dann aber aus ihr noch andere, weitergehende Konsequenzen ergeben für die wichtigsten Fragen der Bibelerklärung überhaupt. Wir begegnen der erwähnten Auffassung hier nicht durchaus zum ersten Mal. Aber sie ist in früheren Zeiten nur ganz vereinzelt vertreten worden, ausschliesslich in der Reformationszeit, auch da nur von Einzelnen, einige Male beim Gleichnis vom ungerechten Haushalter, allgemein und prinzipiell nur von zweien unter den Reformatoren. Nicht grösser ist die Zahl der modernen Forscher, welche grundsätzlich den bezeichneten Standpunkt eingenommen und mit Geschick und Erfolg vertreten haben.

Unterscheidet *Paul Schmidt* als die vier Hauptarten der an den neutestamentlichen Schriften geübten Auslegung die sinnbildliche, die bekenntnismässige, die natürliche und die wörtlichgeschichtliche, und bezeichnet er mit Recht die sinnbildliche, allegorische als die älteste dieser vier, so kann es nicht Wunder nehmen, dass gerade an den Gleichnissen diese Art der Erklärung von Alters her fast allein vorgenommen worden ist. Ja, sie mag nicht erst von den Kirchenvätern am Bibeltext, sondern stellenweise schon von den Evangelisten an den Worten Jesu, echten oder wenigstens in älteren Quellen aufgezeichneten, gehandhabt sein. So scheint es Mt bei der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen getan zu haben, zu der er Jesus eine geradezu allegorische Erklärung geben lässt, während *Jülicher* der Deutung, die Jesus dem Gleichnis vom viererlei Acker bei den drei Synoptikern anfügt, die *mögliche* Echtheit zugesteht. Er hebt an der betreffenden Stelle (II 536 f.) hervor, diese Deutung mache die Parabel noch nicht zur Allegorie, weil sie nur einzelne Stücke von ihr auslege; sie klinge nur der Übersetzung einer Allegorie ausserordentlich ähnlich. An anderen Orten dagegen nennt er diese Parabeldeutung „allegorisirend“ und macht allem Anschein nach die Evangelisten allein für sie verantwortlich (I 198), oder er sagt von den horrenden Auslegungen der Parabeln bei Irenäus: „Das sind die Früchte der Deutungsmethode Mt 13, $_{37}$ ff.“ (I 213).

Digitized by Google

Sicher ist, und gerade beim Gleichnis vom ungerechten Haushalter unverkennbar, dass die Evangelisten ohne Bedenken eigene Deutungen zu Parabeln als Deutungen Jesu bringen. Das Symbolisiren war ihnen durch ihre Behandlung des A T allzu geläufig geworden.

In der Zeit der Kirchenväter verschmelzen am innigsten die sinnbildliche und die dogmatisirende Schriftauslegung, ganz besonders natürlich auf dem nach beiden Seiten offenen Felde der Parabeln. Dies ist daher die Zeit des wildesten Allegorisirens. *Tertullian* nimmt kräftige Anläufe zur besseren Erklärungsweise und gibt einmal für diese genau die richtige Formel, führt sie aber nicht durch. *Gregor von Nazianz* war bestrebt, jede Parabel als Ganzes zu fassen und aus ihr *eine* Lehre zu entnehmen. Die guten Ansätze finden sich häufiger bei *Chrysostomus*, seltener bei *Cyrill*. Dieser warnt immerhin bei dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter vor einer ins Einzelne gehenden Ausdeutung: „*οὐ γὰρ ἅπαντα τῆς παραβολῆς τὰ μέρη πολυπραγμονεῖσθαι χρὴ λεπτῶς καὶ ἐξηπασμένως* . . .“ Am eifrigsten allegorisirt *Origenes*, während *Augustin* einmal in den Parabeln von dem Übersetzbaren das Beiwerk unterscheidet, „ea quae nihil significant.“ (I 203—245.)

Einer der originellsten Exegeten des Mittelalters, *Nicolaus de Lyra*, der sonst in der Deutung der Gleichnisse als Allegorien Unglaubliches leistet, sieht bisweilen wieder ganz davon ab und bemerkt zum ungerechten Haushalter, ein Gleichnis laufe nicht immer auf vier Füssen: solle alles stimmen, so sei das schon nicht mehr similitudo, sondern identitas. (I 252.)

In der späteren Zeit finden sich Ansätze zur sachgemässen Auslegung bei *Erasmus*, der hierin gewiss auf Luther eingewirkt hat. *Luther* war selbst ein Meister im Gebrauch einfacher, kerniger und packender Bilder und schätzte die Fabeln Äsops. Aber nur selten verschmäht er die eingehende, allegorisirende Auslegung. Als Inhalt des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter bezeichnet er die Ermahnung zu Wohltätigkeit, Klugheit und Vorsicht und sagt: „Dies Gleichnis lassen wir gehen im einfältigen Verstande und wollen nicht viel Subtilität suchen, wie Hieronymus getan hat; denn es ist nicht not, solch spitzigen Verstand zu suchen, man bleibe allein in der Milch haussen.“ *Butzer* ist weit konsequenter darauf ausgegangen, in jeder Parabel Jesu den einen Hauptgedanken allein der Auslegung zu Grunde zu legen. Ihm folgte der grosse Exeget unter den Reformatoren, *Calvin*, der hierin noch entschiedener vorging und zugleich den biblischen Text mit kritischer Unbefangenheit behandelte. Er hat seine Grundsätze auch auf die Haushalterparabel klar und

Digitized by Google

bestimmt angewandt. Aus der Reformationszeit ist als auffallend glücklicher Ausleger der Gleichnisse noch der sonst weniger rühmlich bekannte Eiferer *Flacius* in Jena zu nennen. In freier, kritischer Textdeutung und in der Betonung des Hauptgedankens der einzelnen Parabel ist noch über Calvin hinausgegangen sein Gegner, der spanische Jesuit *Maldonatus*. (I 252—270.)

Unter den neuesten Erklärern der Gleichnisse haben sich namentlich der Holländer *van Koetsveld* und *B. Weiss* um ihre vorurteilsfreie Deutung verdient gemacht, die auch *H. Ewald* vertreten hat. (I 314—318.)

Die Geschichte der Gleichnisauslegung liefert im ganzen wie im einzelnen starke Beweisgründe für *Jülicher's* Ansicht. Die Entscheidung für oder gegen diese muss sich aus der Auffassung vom Wesen der Parabel überhaupt und diese wieder aus der Wirkung der einzelnen Parabeln ergeben.

Dass wir bei dem kurzen Überblick über die Geschichte der Parabelauslegung dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter so oft begegnet sind und in seiner Interpretation im allgemeinen eine so weitgehende Übereinstimmung gefunden haben, könnte für die Erklärung dieses Gleichnisses grosse Hoffnungen erwecken. Es hat aber leider, wie sich freilich von vornherein vermuten lässt, nicht darin seinen Grund, dass das Gleichnis der Erklärung wenig Schwierigkeiten bietet, sondern in dem genauen Gegenteil. Wegen seiner ausserordentlichen Schwierigkeiten haben die Ausleger auf die Deutung der Einzelheiten verzichtet, die Kirchenväter auch noch deshalb, um den Feinden der Kirche eine gefährliche Waffe aus der Hand zu winden.

Das Gleichnis ist die crux interpretum von Alters her. Wie weit die ursprüngliche Parabel reicht, wie weit die echten Worte Jesu, darüber schon gibt es sehr verschiedene Ansichten. Die Hauptschwierigkeiten aber sind diese: welches ist der Grundgedanke des Gleichnisses? Wie kann der Herr den ungerechten Haushalter loben? In welchem Verhältnis stehen die ganz verschiedenartigen Zusätze zum Gleichnis? Der grösste Stein des Anstosses ist natürlich das *καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας*. Bei sonst stark differirenden dogmatischen Voraussetzungen war man doch meist darin einig, unter dem Herrn Gott selbst zu verstehen, und dann kommt das *ἐπῄνεσεν* immer geradezu verletzend dazwischen. *Jülicher* nimmt an, *ὁ κύριος* könne ursprünglich Jesus bedeutet haben, so dass Parabel und Worte Jesu mit 7 endeten. Damit wird an sich die Anstössigkeit des *ἐπῄνεσεν* allerdings kaum gemildert, und darauf zielt auch diese Deutung nicht ab. *Holtzmann* unterscheidet bekanntlich zwischen

Digitized by Google

dem bedingten Lob hier und dem unbedingten Tadel 10b—12. *Faber* in Berlin meint, der lobende Herr sei gewiss ein ebenso grosser Schurke wie sein Verwalter. Diese Auffassung ist vielleicht nicht so uneben, wie sie auf den ersten Blick aussehen mag.

Bei der Auslegung eines Gleichnisses mag es heilsam sein, an *Augustins* Wort zu denken, dass es mit der bildlichen Rede gehe wie mit dem Pflug oder der Zither. Pflug und Zither können beide das Holz nicht entbehren, obgleich dieses nicht den Acker durchfurcht und nicht darauf gespielt wird. So kann die Gleichnisrede des schmückenden Beiwerks nicht entbehren. (I 244.) Um aber dem ganzen Haushaltergleichnis gerecht zu werden, müssen wir ausser dem Eisen, der Pflugschar, und ausser den schwingenden Saiten auch das Holz, und zwar jedes Stück und jede Stelle, genau betrachten. Vorzügliches Material, auch philologisches für die Erklärung, findet sich in der sorgfältigen und ausführlichen speziellen Besprechung des Gleichnisses bei *Jülicher*. (II 495—514.) Diese werden wir im wesentlichen den folgenden Ausführungen zu Grunde legen.

Lc 16 1 Lc lässt Jesus das Gleichnis mit den Deutungen zu den Jüngern sprechen, während die Pharisäer dabei stehen. Der *πιστὸς* und *φρόνιμος οἰκονόμος* Lc 12 ist ein Sklave, der erst nachher über alle Güter seines Herrn gesetzt wird. Hier ist der Haushalter ein Freier, da er nach der Entdeckung nicht die Peitsche, sondern die Obdachlosigkeit fürchtet. *Διαβάλλειν* heisst nicht immer verleumden, sondern auch anschwärzen. Auf die Frage, ob denn die Beschuldigung wahr gewesen und auf welche Weise der Haushalter das Gut seines Herrn „verstreut" hat, oder wer ihn dem Herrn angezeigt haben mag, gibt das Gleichnis keine Antwort und will es keine geben. Es kommt dem Erzähler nur darauf an, dass der Herr an die Beschuldigung glaubt und den Verwalter absetzt.

2 „Was höre ich da von dir?" Die Frage ist eine rhetorische, der Ausdruck lebhaften Unwillens. Das Präsens *ἀκούω* malt die Schnelligkeit, mit der sich das Schicksal des Haushalters vollzieht. Wie aus der späteren Überlegung des Haushalters hervorgeht, bedeutet *ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου* nicht, dass er genau abrechnen soll, damit sich die Grösse seiner Verfehlung ergebe. Er soll nur Geld und Aktenstücke ausliefern, da ein anderer sein Amt erhalten wird. Der Herr spricht nicht weiter von der Unwürdigkeit des Mannes, das Amt überhaupt zu führen: *οὐ γὰρ δύνῃ οἰκονομεῖν* heisst: du bist nicht mehr *mein* Haushalter: er setzt ihn mit diesen Worten ab.

Jülicher hebt hervor, welche Lebendigkeit Lc hier und sonst

der Handlung dadurch zu geben versteht, dass er nicht den Gang der Ereignisse, wie Veruntreuung oder Verdacht und Absetzung, einfach berichtet, sondern den Dialog einführt. Wo dieser nicht mehr angebracht ist, wird eine ähnliche Wirkung durch den Monolog erzielt. So im folgenden.

3 Zu schwerer Arbeit ist er zu schwach, zum Betteln zu stolz. Nach kurzem Besinnen fällt ihm ein Ausweg ein.

4 Jetzt weiss ich etwas: *die* sollen mich aufnehmen. Wen er meint, ergibt sich erst aus dem Fortgang der Erzählung. Dadurch kommt etwas wie dramatische Spannung hinein.

5–7 100 Bat etwa = 20 bis 40 Liter Öl, 1 Bat = 1 attischen Metreten. Der heutige Marktwert der ersten Schuld ungefähr = Fr.250. 1 Kor = 10 attischen Medimnen. Die zweite Schuld ungefähr = Fr. 2500. Das Vorgehen des Haushalters setzt einen Betrieb ohne ordentliche Buchführung voraus, wo alles auf Vertrauen beruht. Der Verwalter nimmt natürlich die Schuldner einzeln vor, wenn auch im knappen Rahmen der Erzählung nicht berichtet wird, dass der eine geht und der andere kommt. — Bei dem *καθίσας ταχέως γράψον* ist wohl nicht an eine Überrumpelung zu denken, aber ebenso wenig an die Besorgnis des Haushalters, wie *Jülicher* meint. Eher kann man etwas anderes heraushören, nämlich die Beflissenheit des Haushalters, sich den Schuldnern angenehm zu machen. Er will ihnen recht augenfällig zeigen, dass er sie nicht mehr im Interesse seines Herrn drängen wird, sondern jetzt mit ihnen gegen diesen verbündet ist. Was hundert? Für den Kerl? Das werden wir bald machen, da schreib mal gleich fünfzig hin! Ähnlich würde das Gespräch unter den gleichen Voraussetzungen heutzutage auch wohl verlaufen. Aber derartig vulgäre Wendungen verbergen sich leicht hinter der doch jederzeit eleganten Übersetzung gerade des Lc, sie wären auch in der homiletischen Behandlung kaum zu verwerten.

Die Verschiedenheit der erlassenen Schuldbeträge ist bald so, bald anders aufgefasst worden. Man hat einen Beweis besonderer Schlauheit darin erkennen wollen, dass jeder Schuldner so billig wie möglich erkauft wird. Diese Erklärung ist deshalb unwahrscheinlich, weil die Schuld des zweiten ungefähr zehnmal grösser war als die des ersten, im absoluten Betrage also dem zweiten viel mehr erlassen wird. Aber auch daran wird der Erzähler nicht gedacht, sondern nur, um Eintönigkeit zu vermeiden, die kleine Variation angebracht haben.

8 9 Der lobende Herr, der ursprünglich Jesus bedeutet haben könnte, muss im Sinne des Lc der reiche Mann im Gleichnis sein wegen des *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* nachher. Aber dass selbst nur anfäng-

Digitized by Google

lich Jesus darunter verstanden wäre, ist viel unwahrscheinlicher, als auch *Jülicher* annimmt, weil das Wort *κύριος* in der Parabel so häufig vorkommt, dass es schwerlich gleich dahinter ohne weiteres in anderer Bedeutung gebracht werden konnte. — Eine alte Lesart ist *ἐκλίπητε* (*ἐκλείπητε*) für *ἐκλίπῃ*. Der Sinn ist derselbe: wenn ihr aufhört, d. h. sterbt, oder wenn er, der Mammon aufhört, d. h. auch: im Tode.

10—13 Für *τὸ ὑμέτερον* liest B *τὸ ἡμέτερον*, noch eine andere Lesart ist *τὸ ἐμόν*. Diese Varianten sind wohl als Abschwächungen des kühnen Gedankens zu erklären, dass der wahre Besitz der Armen das Göttliche ist.

Blicken wir, bevor wir die Zusätze unterzubringen suchen, noch einmal auf die Parabel selbst und auf die Gleichnisse im allgemeinen zurück. Die Haushalterparabel ist wie nur eine ein Meisterwerk der Erzählung, aus dem täglichen Leben herausgegriffen, knapp und Schritt für Schritt spannend und packend durchgeführt. Lc ist zwar selbst ein Meister in der Darstellung, aber dies muss er von einem Grösseren übernommen haben. Dafür sollte man sich zwar nicht auf das innere Zeugnis allein berufen, wie unverkennbar immer der Genius sich in seinen Werken offenbaren mag. Würde ein bisher unbekanntes Werk *Goethes* oder *Beethovens* aufgefunden, so möchte es doch selbst den ersten Kennern schwer werden, den wahren Schöpfer mit absoluter Sicherheit anzugeben. Aber gerade hier kommt etwas anderes hinzu, was *Jülicher* so ausspricht: „Wenn Lc das Haushaltergleichnis erst selber erdichtete, so versteht er nichts so gut als sich Schwierigkeiten zu bereiten; denn wie quält er sich 9—13 ab, dieser Parabel einen erbaulichen und unanstössigen Sinn abzugewinnen!" (I 22.)

Was aber die Echtheit der Gleichnisse überhaupt betrifft, so führt *Jülicher* gegen *Renan*, der meinte, man habe gewiss nach dem Tode Jesu zu den reizenden Fabeln, wie er sie gesprochen, andere in demselben Stil hinzugedichtet, etwa folgendes an (I 22 ff.). Die kanonischen Evangelisten werden das nur ausnahmsweise unternommen haben. *van Koetsveld* habe schon der mündlichen Überlieferung hinsichtlich der Gleichnisse besonderes Vertrauen geschenkt, indem er sagte: Worte werden leicht verfälscht, halb vergessen; eine Galerie von Bildern kann nur vernichtet oder erhalten werden. Aber am meisten falle dies ins Gewicht. Die parabolische Lehrweise Jesu steht in der christlichen Litteratur einzig da. Verwandtes im A T und in spätjüdischen Schriften kann sich nicht entfernt mit den Parabeln Jesu messen, auch die wenigen ausführlichen Bilder des Paulus, die zahlreichen des Apokalyp-

Digitized by Google

tikers nicht. Weiter wörtlich: „Warum ist in dem vierten und in den apokryphischen Evangelien dieser Quell der Poesie so gänzlich versiegt?“ „Wie erklärt es sich, dass Lc. der im Evangelium so köstlich Parabeln zu erzählen, so lieblich ihre Reize zu entfalten weiss, dass der in den zahlreichen Reden der Apostelgeschichte nicht *eine* vorträgt?“

Um den inneren Beweis für die Echtheit zu stützen, wird empfohlen, neben den Gleichnissen der Evangelien die Similitudines im Hirten des Hermas zu lesen, und zur Frage der Veränderungen durch mündliche Überlieferung und der Abweichung in den einzelnen Evangelien an die Fabeln Äsops erinnert, die viele Jahrhunderte nach dem Dichter erst aufgezeichnet und in verschiedenen Rezensionen auf uns gekommen sind, denen aber doch ein echter Kern zugesprochen worden ist.

In der Tat, die moderne Kritik brachte einen grossen Schiffbruch für das als geschichtlich von Jesus Überlieferte. Aber zu den Stücken, die aus diesem Schiffbruch am ersten fast unbeschädigt gerettet sind, gehören die Gleichnisse. An ihnen in ihrer Gesamtheit sind auch die Häupter und die namhaften Vertreter der Tübinger Schule schonend vorbeigegangen. Aber recht gewürdigt waren die Gleichnisse dort noch nicht. So kommt nun endlich auch Matthäus wieder zu Ehren, und vor allen Lucas. Um Matthäus kann es einen freuen, weil er bisher so besonders schlecht wegkam, er mit dem imposanten Aufbau, der grossartigen Architektur seines Evangeliums, mit seinem Weltgericht des Menschensohnes 25, mit seiner dramatischen Leidensgeschichte, die den Text zu dem herrlichsten Werke *Bach's* geliefert hat. Aber mehr noch um Lucas, nicht nur weil er das schönste Griechisch im N T schreibt und damit den erhabenen Erzählungen ein anmutiges Gewand gibt, sondern weil er die Weihnachtsgeschichte bringt und die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom verlornen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner, das Gewaltigste und Trotzigste wie das Lieblichste und Mildeste aus dem Munde Jesu: die ungeschminkte Verwerfung des Reichtums in donnernder Anklage und — mag es nun historisch sein oder nicht — das Wort am Kreuz: Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun.

An Gleichnissen aus dem Naturleben hat Lc weniger Gefallen als Mc und Mt, und in der Wiedergabe von Vorgängen aus dem Menschenleben zeigt er eine stark individualistische Tendenz. Sehr fein ist bei ihm die Durchführung der inneren Konflikte, die psychologische Entwicklung. Eben darin gehört das Gleichnis vom Haushalter zu den besten: und dadurch wirkt es so bedeutend, selbst wenn man über seinen Sinn nicht ganz im

klaren ist. Wohl aber gehen die hohen Vorzüge der Gleichnisse verloren, wenn man sie im einzelnen zu deuten sucht. Da büssen sie all ihre natürliche Frische und Lebendigkeit ein. Besonders aber leiden dann wieder die, in denen das psychologische das Hauptmoment ist. Ganz von selbst hat diese wütende Ausdeutung und Ausbeutung der Parabeln gegen frühere Zeiten schon ausserordentlich abgenommen. Die dogmatisch eifrigsten Ausleger möchten heute wohl nicht mehr im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg das Dingen der Arbeiter um sechs, um neun Uhr etc. auf die Bündnisse Gottes mit Adam, Noah u. a. deuten. Auch *Luther* taxirte übrigens diese Auslegung schon als „Geschwätz, gut, um die Zeit zu vertreiben.“ (I 256.)

Schon allein um der wuchtigen Wirkung der Gleichnisse willen müssen wir der neueren, dem Allegorisiren feindlichen Auffassung beipflichten.

Wie hierin bilden die Parabeln auch noch in einem andern Punkte einen starken Gegensatz gegen die Wundererzählungen der Evangelien, sofern nämlich die Auslegung gut tut, selbst bei dem einen Hauptgedanken sich nicht weiter von dem Wortlaut zu entfernen, als es die augenscheinliche Absicht der Parabel selber gebietet. Hat man die Wahl zwischen einer unmittelbaren und einer weiter herumgehenden, mehr vergeistigenden Auslegung, so ist an sich genommen jene vorzuziehen.

Dafür bietet wieder unser Gleichnis ein vortreffliches Beispiel, wie sich denn nun bereits gezeigt hat, dass es sich dazu eignet, so ziemlich alle prinzipiellen Fragen der Parabelerklärung an ihm zu erläutern. Wenn man erst damit anfängt, den reichen Mann und den armen Lazarus als den selbstgerechten und den bussfertigen Menschen zu erklären, so könnte man auch leicht dem Haushaltergleichnis alle Widerhaarigkeit nehmen durch eine symbolische Deutung. Aber man geht hierin doch nicht weiter, als zu seinem Inhalt erstens des Wohltun und *zweitens* das Schulderlassen zu machen, so dass mit dem Abstreichen der Schuldbeträge neben dem wirklichen Vorgang noch ein innerer, die Verzeihung, gemeint wäre.

Im übrigen tut es wohl, zu sehen, mit welchem Mute und welcher Einhelligkeit die konsequentesten Exegeten von *Hilgenfeld* bis *Holtzmann* trotz aller sonstigen Verschiedenheit das Gleichnis auf wirkliche Güter, auf den Reichtum deuten. Auch *Alexander Schweizer* verstand es von dem rechten Gebrauch der irdischen Güter. Manche neuere Ausleger wenden aber den Hauptgedanken des Gleichnisses noch mehr ins allgemeine. ohne ihn dabei ins Geistige umzudeuten, so *Wendt* und zunächst auch

Digitized by Google

Jülicher. Von dieser Seite wird die Klugheit des Haushalters am meisten betont und als Grundgedanke der Parabel angegeben, dass wir die Mittel in der Gegenwart mit dem Gedanken an das Wohlergehen in der Zukunft verwenden sollen. Weiter fällt dann der Nachdruck auf die verzweifelte Lage und das trotzdem resolute Handeln des Haushalters, so dass man den Inhalt kurz so bezeichnen könnte: nur wer sich verloren gibt, ist verloren. Von dieser Deutung lenkt aber *Jülicher* am Schluss in folgender Weise zu der bestimmteren auf den Reichtum ein: in der Mitte der Parabel stehe die bange Frage: *τί ποιήσω;* wobei der beängstigende Gedanke an das Zu spät mitspreche; da aber auf die gleiche Frage schon Mc 10 dem Reichen als letzte Antwort der Befehl gegeben werde: Verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, — so bringe auch Lc hier nach dem Gleichnis die Forderung des Almosengebens, wenn auch Jesus sowohl hier wie Mc 10 noch an etwas mehr gedacht habe.

Danach hätte erst Lc die Haushalterparabel bestimmt auf den Mammon bezogen. Die Parabel mit ihren Anhängen wird als viertes ebionitisches Stück des Lc bezeichnet. Wenn aber *Jülicher* selbst meint, man könne den schroffen ebionitischen Zug von der Person Jesu gar nicht trennen (II 506), so scheint er in der Deutung dieser Parabel doch einen allzu grossen Umweg zu machen.

Was die Zusätze betrifft, so kann 8b sehr wohl von Jesus gleich nach der Parabel gesprochen sein. Entweder soll es die Sorge ausdrücken, ob die Jünger die Lehre des Gleichnisses auch recht befolgen werden. Es ist dann, als sähe man bei diesen Worten den wehmütigen Blick, mit dem Jesus auf seine Getreuen hinschaut, wie bei der grossen Aussendungsrede: Und müsst gehasset sein von jedermann um meines Namens willen, — oder bei den Unheilsverkündigungen vor dem Abschied.

Aber es gibt noch eine andere Möglichkeit, nämlich die, dass 8b ironisch zu verstehen ist. Solche Worte finden sich in den Evangelien ohne Zweifel, obschon auch bei ihnen die Verwendung in der Praxis ihre grossen Schwierigkeiten haben mag. Nach dieser Auffassung wäre hier etwa dieselbe Frage aufgeworfen wie im Gespräch zwischen Nathan und Saladin, die Frage, welches die wahre Klugheit oder Weisheit ist.

Höchstens bis hierher kann nun der Lc-Text fortlaufend von Jesus gesprochen sein. Zunächst türmen sich beim Weiterlesen zwei starke Unwahrscheinlichkeiten aufeinander. Einmal wird Jesus die Wirkung seines Gleichnisses, die zum guten Teil auf der knappen, gedrungenen Darstellung beruht, gewiss nicht

Digitized by Google

durch eine Reihe von Deutungen abgeschwächt haben, welche die an sich einfache Handlung unter gänzlich verschiedenen Gesichtspunkten auffassen. Wer wäre imstande, eine Rede wie die 1—13, so kurz sie ist, nach einmaligem Hören auch nur ungefähr ihrem Inhalte nach wiederzugeben? Die Parabel wäre ohne die Anhänge und die Anhänge ohne die Parabel besser zu verstehen und zu behalten. Dann doch lieber eine noch so nüchterne allegorisirende Ausdeutung als diese huschenden Streiflichter! Nun aber zweitens: hätte Jesus wirklich einmal einer belehrenden Erzählung statt einer kurzen Moral eine Anzahl gewiss kerniger Sprüche beigegeben, von denen aber jeder eine andere Moral bringt, so hätte sich das Ganze nicht einmal wenige Wochen, geschweige denn bis zur wahrscheinlichen Zeit der ersten Aufzeichnung in der mündlichen Überlieferung unverändert erhalten können.

Je mehr man hier als authentische Rede Jesu würde retten wollen, desto stärker würde sicherlich das Ganze erschüttert werden. 13 steht auch noch Mt 6_{24}, und zwar in einem mindestens ebenso plausiblen Zusammenhange wie hier. Der schroffste Übergang ist aber der von 8 zu 9; durch 9 wird 8 b geradezu unverständlich. Seltsam! Das *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* leitet den Anhang ein, der nicht mehr als in diesem Zusammenhang gesprochen anzuerkennen ist. Es liegt hier fast so wie mit der Paulushand 2 Thess 3_{17}.

Es herrscht denn auch unter den berufensten Exegeten grosse Einmütigkeit in der Annahme, dass Lc mit den Zusätzen eine „schwerfällige Brücke“ baut von unserer zur Lazarusparabel.

Trotzdem spricht eine starke Wahrscheinlichkeit dafür, dass Lc die einzelnen Zusätze älteren Quellen entnommen hat. Er hat sie hier nur zusammengestellt, so gut es eben ging; besonders 10—12 wird er sich gefreut haben hier unterbringen zu können. Wenn *Jülicher* bemerkt, 11 f hätten vielleicht nie aramäisch existirt, so dürfte doch zu erwägen sein, ob nicht gerade diese Sätze ein charakteristisches Kennzeichen der Redeweise Jesu an sich tragen. Sie erinnern in ihrer eigentümlichen, man möchte sagen: gewaltsamen Steigerung an die Bilder vom Salz und vom Auge in der Bergrede. Wenn das Salz fad wird, womit soll das Salz gesalzen werden? Ebenso: wenn das Licht Finsternis ist ... Es ist das eine Figur, bei der die Steigerung nicht nur auf die Spitze, sondern über die Spitze hinausgetrieben wird. Sie könnte, wie man von einer Antiklimax spricht, Hyperklimax heissen. Zu ihrer Verwendung gehört grosses Geschick, sie streift gar leicht die Geschmacklosigkeit. Es scheint aber, dass Jesus dieses missliche

Digitized by Google

Darstellungsmittel meisterhaft zu handhaben wusste. Hierin, wie überhaupt in der Kraft und Kühnheit seiner Sprache erinnert er am meisten an *Shakespeare*.

Der Sinn von v 11 f mag folgender sein: wenn dieser Plunder, der *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* schon eure *δικαιοσύνη*, eure Treue und Wahrhaftigkeit herabziehen kann, wie soll diese stark genug sein für die Verantwortung, welche die Verwaltung der grossen Güter im Reich der *δικαιοσύνη* euch auflegen wird?

Um nun kurz noch einmal die Hauptfrage wieder aufzunehmen, die Frage der Urheberschaft hinsichtlich des ganzen Abschnittes und diejenige des ursprünglichen Sinnes der Parabel selbst, so dürfte folgende Ansicht die grösste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Uns liegt die ziemlich wörtliche Übersetzung einer von Jesus gesprochenen Parabel vor, den Satz einbegriffen: *καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος*, also der Herr im Gleichnis, *τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας*. Lc schiebt nun zunächst den vorsichtigen Satz ein: *ὅτι φρονίμως ἐποίησεν*, er lobt ihn aber natürlich nicht seiner Ungerechtigkeit wegen. Dann folgt ein ironischer Zusatz, den Jesus wirklich der Parabel gegeben hat: ja, die Kinder dieser Welt sind euch eben viel zu klug! seht ihr, ihr Kinder des Lichts? Weiter fügt Lc eine Reihe erbaulicher Worte an, die zum grossen Teil von Jesus selbst bei andern Gelegenheiten und in anderm Zusammenhang gesprochen sind, aber mehr oder weniger an das Gleichnis anklingen und hier noch den Zweck verfolgen, den Inhalt des Gleichnisses immer unverfänglicher zu machen. Wenig erbaulich sind sie allerdings für die mit zuhörenden Pharisäer, auf welche nach der Darstellung des Lc ein Schlag immer noch wuchtiger fällt als der andere.

Was ist bei dieser Auffassung der Kern der Parabel? Seid klug? Das ist nicht nur zu vag, so für sich allein hat diese Mahnung überhaupt keinen Sinn. Eine Aufmunterung der Tatkraft oder ein Anfeuern des Mutes? Das erste liegt in der grossen Mehrzahl der Gleichnisse, das zweite in allen ohne Ausnahme. Also auch diese Deutungen wären zu unbestimmt: sie werden selbst in der präziseren Fassung, dass man die vorhandenen Mittel ausnutzen oder dass man nie an der Rettung verzweifeln soll, zu wenig der Eigenart gerade dieser Parabel gerecht. Bemerkenswert ist die Auslegung *Weizsäcker's*, der hier eine Parallele zu der Erzählung von Zachäus sieht und im Anschluss an *Schleiermacher* annimmt, Jesus habe in unserm Gleichnis die Zöllner auffordern wollen, bei der Einziehung der ungerechten Römersteuer ihren Volksgenossen Nachlässe zu gewähren.

Es will uns scheinen, Jesus rückt hier wie im Lazarus-

Digitized by Google

gleichnis dem Hauptfeind seines Gottesreiches, dem μαμωνᾶς am schärfsten auf den Leib, hier mehr sein wahres Wesen analysirend, dort mehr die letzte Folge seiner Herrschaft malend, hier den Blick auf das belebte Bild bunt ineinandergreifender und sich doch zu einem Ganzen verwebender selbstsüchtiger Handlungen, dort auf das Schicksal des Einzelnen gerichtet. Ist die Parabel vollständig aufbewahrt, so tritt dieses Einzelschicksal hier ganz zurück. Wir erfahren nichts über den Erfolg des Haushalters; nur scheint das Lob des Herrn ein Gelingen vorauszusetzen. Dieser Umstand spricht übrigens auch stark gegen die neuere Auslegung, nach der die Rettung durch Entschlossenheit, die vorbauende Klugheit u. dgl. das Wichtigste im Gleichnis sein soll.

Was ist denn aber schliesslich das Wichtigste, was hat Jesus wohl seinen Jüngern mit dieser Parabel ans Herz legen wollen? Die ungekünsteltste Deutung scheint nach allem Gesagten diese. Die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου schädigen und betrügen einander, wo sie nur können. Wer nur frech genug zugreift, dem bleibt immer noch ein Ausweg offen. Aber am Ende gehören sie doch zusammen und fühlen das auch gar wohl. Den grössten Spitzbuben bewundern sie am meisten.

Hiernach bildet das Lob des Herrn als Schluss ein wichtiges Stück der Parabel, und das ist schon aus dem Grunde wahrscheinlich genug, weil eben dieses Wort Lc. nachher am meisten Mühe macht. Das ganze Gleichnis aber gehört dann noch eher zur Gruppe der Beispielreden als zu derjenigen der eigentlichen Parabeln, und sinnbildlich auszulegen ist nichts an ihm.

Die Klugheit der Weltkinder, die Jesus dann ironisch rühmt, ist die Klugheit des Zusammenhaltens. Das κατὰ τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν scheint sehr bedeutungsvoll. Denn die Mahnung, die sich am einfachsten aus dem Gleichnis ergibt, ist die Mahnung zur *Solidarität.* Wenn aber das Reich Gottes, das Reich der Gerechtigkeit anhebt, dann werden die Weltkinder mit ihrer Klugheit zu Ende sein. —

Was nun noch die Auslegung in der Praxis betrifft, so wird die Haushalterparabel, in diesem Sinn oder einem möglichst ähnlichen erklärt, sich jedenfalls viel fruchtbarer erweisen, als bei einer grundsätzlich andern Auffassung. Sie will allerdings bei dieser Auslegung sehr sorgsam behandelt sein. Aber es lassen sich dann auch aus ihr die unmittelbarsten Beziehungen zum modernen Leben gewinnen. Man wird vielleicht am besten dieses hervorheben. Mit dem Reichtum und dem Trachten nach ihm verknüpft sich gar leicht das Unrecht. Die Unredlichen halten

Digitized by Google

zusammen, so lange sie gemeinsam andere schädigen können. Wo die Menschen im Geiste Jesu eins sind, können sie zusammen Not und Unrecht überwinden.

Die Parabel dürfte so kaum grössere Schwierigkeiten bieten als die vom reichen Manne und armen Lazarus und noch manche andere. Immer aber muss dem Auslegenden die Freiheit sehr zu statten kommen, vom Text nur das Wichtigste zu Grunde zu legen, ohne sich an das Detail gebunden zu wissen. Deshalb braucht die Freiheit der Erklärung noch lange keine Ungebundenheit zu sein. —

Es liegt zum Teil an der Unvollständigkeit der Überlieferungen von Jesus, zum Teil aber auch an dem reichen Inhalt seiner Worte, dass jede Zeit in sie die Gedanken hineinlegte, die sie am lebhaftesten beschäftigten. Für uns sind die sozialen Aufgaben die wichtigsten und dringendsten. Hören wir vielleicht deshalb mehr soziale Gedanken aus Jesu Reden heraus, als er selber dabei hatte und ausdrücken wollte? Nun, eins dürfen wir getrost sagen: nicht nur vermöge der Mittel, welche die wissenschaftliche Kritik uns an die Hand gibt, sondern auch, wenn wir den grössten Nachdruck auf das Soziale legen, kommen wir sicher mit unserm Verständnis Jesus näher als irgend eine Zeit seit der christlichen Urgemeinde.

Ein christlicher Apologet (F. Bettex).

Von *H. Schachenmann*, Pfr. in Benken (Zürich).

„Was? Sie kennen *Bettex* nicht?“ sagte in hellem Erstaunen vor Jahresfrist einst ein guter Bekannter zu mir. „Das ist ja für einen Pfarrer erstaunlich, um nicht mehr zu sagen, den prächtigen Mann nicht zu kennen, der einer falschberühmten, hochtrabenden, bibel- und christusfeindlichen Wissenschaft es derart heimgezahlt hat, dass der einfältige Bibelglaube sich fürderhin nicht mehr zu verbergen braucht. Das ist ja neben Hilty der einzige *christliche Apologet der Gegenwart*, der „zieht“ und, was mehr ist, tiefgehende Wirkungen ausübt. Geschwind holen Sie Ihr Versäumnis nach!“ Zu spät, denn der Bekannte hatte sich inzwischen entfernt, erinnerte ich mich, einige Monate vorher in Naumanns „Hilfe“ einige Artikel für und gegen Bettex gelesen zu haben, die ich nun zu Hause mit grösserem Interesse noch-

Digitized by Google

mals durchging. Gegen den Schluss des Jahres wurde mir auf den Gabentisch ein hübsch eingebundenes Bändchen gelegt, das den Titel trug: F. Bettex, Mann und Weib. Da fand ich beim ersten Durchblättern des Buches am Schluss, wo die Reklamerezensionen über andere Werke des nämlichen Verfassers zu stehen pflegen, über sein Werk „Natur und Gesetz" folgenden Satz, einer Rezension der „Kirche der Zukunft" entnommen: „Es ist eine Apologie, wie wir seit Pascal keine gehabt haben." Gemeint sind die nach Pascals Tod herausgegebenen Pensées de Pascal. So fing meine Bekanntschaft mit Bettex an, so trat ich mit nicht geringen Erwartungen an die Werke dieses christlichen Apologeten heran. Von seiner Persönlichkeit weiss ich so zu sagen nichts, seine Züge habe ich nie gesehen. Er soll ein in Stuttgart lebender Privatgelehrter sein, seiner Abstammung nach unser Landsmann, aus dem Waadtlande. Jedenfalls ist er ein ganzer Deutscher geworden; denn er beherrscht die deutsche Sprache in seltener Weise und in seinen Werken finden sich wahrhaft grossartige Partien. Allerdings deuten manche Nachlässigkeiten darauf hin, dass es doch wohl nicht seine Muttersprache ist, die er schreibt. Von *seinen Werken* sind die bedeutendsten im bekannten Verlag von Velhagen & Klasing erschienen. Es sind auch die umfangreichsten: „Naturstudium und Christentum", bereits in mehrfachen Auflagen, „Natur und Gesetz" (ein Nachdruck des 4. Kap. daraus ist als besonderes Bändchen „Mann und Weib" erschienen) und „Symbolik der Schöpfung", welch letzteres mir unbekannt ist. Kleinere Schriften sind: „Was dünkt dich von Christo?", „Das erste Blatt der Bibel", die Plauderei vom „Geschmack" 1898 und endlich seine Broschüre über „das Wunder" 1899. Ich glaube, nichts bekanntes vergessen zu haben.[1])

Wir beginnen damit, *Absicht und Plan Bettex'* zu ergründen. Er will den von dem angeblichen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glauben unsicher und ängstlich gemachten Christen zurufen: Trotz und bei allen Fortschritten der Naturwissenschaft bleibt eine christliche und biblische Naturanschauung nicht nur möglich, sondern wahrer und befriedigender als jede materialistische. (Vorw. zu I.) Er stellt dieser letztern eine christliche Naturforschung gegenüber dem, was Wissenschaft und moderne Weltanschauung von der Natur sagen, das, was die Bibel uns davon sagt (I. 171), der falschen Evolution die wahre, Wachsen

[1]) Ich bezeichne im Folgenden der Kürze wegen „Naturstudium und und Christentum" mit I, „Natur und Gesetz" mit II.

Digitized by Google

und Zunehmen am inwendigen Menschen, der falschen Emanzipation die wahre, Freiwerden vom Gesetz der Sünde an Leib. Seele und Geist. Bettex stellt sich also mit seinen schriftstellerischen Arbeiten in die Reihe jener Männer, welche den Materialismus vor den Richterstuhl ziehen im Namen eines sittlichen, religiösen Idealismus, und das ist verdienstlich. Denn ob man schon den theoretischen Materialismus hundert mal tot geschlagen hat, steht er doch immer wieder aus seinem Blute auf. Aber B. ist nicht zufrieden damit, dem grimmen Feind ein kleines Stückchen Land, genannt Idealismus oder Supranaturalismus, abzunehmen, er will gründliche Revanche, aut omnia aut nihil. Das *biblische* Christentum will er als wahr erweisen gegen eine moderne Weltanschauung, die seine Wahrheit an manchen Punkten bezweifelt, oder noch mehr, der Rechtfertigung der Bibel in dem Sinne, wie man das Wort Theodicee gebraucht, gilt sein Kampf. Die christliche Religion ist, weil die von der Bibel auf die Fragen des Daseins gegebenen Antworten am besten den Tatsachen entsprechen, auch zugleich wahrste und wissenschaftlichste Philosophie. (I. 332.) Und wohlverstanden: das biblische Christentum *mit den Wundern* der Bibel, kein gereinigtes und geläutertes. Das ist ihm zuwider. Uns ist das Wunder unentbehrlich, sagt er; im Wunder ist es uns wohl; wir halten das Nichtglauben an das Wunder für ein Zeichen von Geistesschwäche (d. Wunder S. 97). Mit einer Offenheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, führt er auch Beispiele von Wundern an, und wehrt sich für die Möglichkeit ihres Geschehens. Bileams redende Eselin, die drei Männer im Feuerofen, die wunderbare Geburt Jesu, eine ganze Reihe gerade der wunderbarsten Wunder passirt da Revue, es ist wirklich, als ob er sich bekannt hätte zu Tertullians credo quia absurdum. Seine Apologie gilt einem von der Kritik durchaus unberührten Christentum, oder ich will lieber sagen Bibeltum. Sie ist biblisch in *dem* Sinne, dass alles, was er sagt, in der Bibel steht. Aber schon das berührt eigen, dass er seine Hauptbelegstellen nicht aus *den* Teilen der Bibel nimmt, denen nie ein nennenswerter Widerspruch begegnet ist, sondern vor allem aus der Apokalypse, aus Hiob, Daniel, Judasbrief u. a. Auch daran erkennt man, dass ihm die Kritik noch kein böses Stündchen bereitet hat (obwohl er sagt: auch wir haben gezweifelt und *etwas Bibelkritik* durchgemacht (II. 446), *etwas* Kritik. massvoll und unparteiisch gehalten, mag schon gut sein), daran, dass er in erhabener Skrupellosigkeit alles in der Bibel, es sei christlich oder jüdisch, früher oder später entstanden, apokalyptisch oder referirend, religiös oder naturwissenschaftlich für gleich

Digitized by Google

wertvoll und gleich beweiskräftig ansieht. *Den Wortlaut der Bibel als wahr zu erweisen, das ist sein Ziel.* Zu diesem Zweck postulirt er „eine und zwar wörtliche Inspiration“ der Schrift. Würde man ihm freien Lauf gewähren, er führte den perfekten papiernen Papst in die Welt ein.

Die alten Anhänger der Inspiration hatten doch so viel Geist, dass sie sich schliesslich mit der Wahrheit des biblischen Wortlautes in einem höhern, dem geistigen, allegorischen, pneumatischen Sinne begnügten. Bettex will die *naturwissenschaftliche* Wahrheit des Bibelwortes dartun, er plädirt für die *physikalische* Möglichkeit, darum Wirklichkeit des Wunders. Weil er an alles einen kritischen Masstab an legt, nur an die Bibel nicht, so passirt es ihm denn auch, dass manche seiner Lehren zwar Ansätze in der Bibel aufweisen, aber in der Konsequenz, wie B. sie ausspricht, geradezu unbiblisch klingen und sich auch von den Entwicklungsformen, die sie später in der Kirchenlehre angenommen haben, wesentlich unterscheiden. Ich will kurz hinweggehen über einige Sonderbarkeiten, auf die ich kein grosses Gewicht legen möchte, die aber den aufmerksamen und denkenden Leser doch sofort stutzen machen. Religiöse Phantasmagorien sind es und nichts weiter, wenn er meint, Gott könne seine Gäste im Himmel auch mit feurigen Weinen und köstlichen Speisen, himmlischer Musik und geistvoller Unterhaltung auf's höchste erquicken (II. 459), wenn er ernsthaft dafür hält, die Urmenschen hätten in der Fülle ihrer Kraft acht bis neun Jahrhunderte sich ihres Lebens gefreut (II. 245), wenn er die Möglichkeit aufwirft, dass es Welten gebe, wo unter dem Einfluss von ungeahnten Mengen von Wärme, Elektrizität etc. ein Baum in einer Minute wachsen würde, wie der Wunderbaum des Jonas in einer Nacht, oder Riesenkristalle explosionsartig und blitzschnell aufschiessen, anstatt wie jetzt Jahrhunderte oder Jahrtausende zu ihrem Wachstum zu brauchen. (Das Wunder S. 52.) Dass er die ganze Menschheit wie auch die Natur infolge des Sündenfalles der ersten Eltern in einem abnormalen, unnatürlichen, gottwidrigen Zustand befangen hält, ist biblische Erbsündenlehre. Aber *nicht biblische Lehre* ist Folgendes:

Die absolute *Gleichstellung Gottes mit Jesus Christus.* Das finden wir überall mit einer Selbstverständlichkeit ausgesprochen, die uns in Erstaunen setzt. Man höre: Gott, der in dieser Welt den Märtyrertod erlitt (I. 295); Gott hat erwählt, nicht in Memphis, noch Babylon, noch Athen, noch auch in Jerusalem, sondern auf der Reise in einer Krippe auf die Welt zu kommen (II. 79), mehrmals ist die Rede von einem gemordeten Gott (II. 78. 249). Anders gewendet: Hätte Christus die Welt zivilisiren

Digitized by Google

wollen, wie leicht wäre es ihm gewesen als Sohn eines römischen Imperators auf der Welt zu erscheinen, um als Weltherrscher eine neue Ära der christlichen Zivilisation und des geistigen Fortschritts einzuführen (I. 41). Welch' sonderbare Idee von Gottes Weltordnung! — Hiezu gehört auch die groteske Identifikation Christi mit Jehova, also dass beide Namen sogar zusammengeschrieben werden als Jehova-Christus, Jehova-Jesus (I. 184). Dieser Jehova spricht zu Johannes: Ich bin das A und das O, dieser Jehova-Jesus ist der Messias und Rächer, von dem Jesajas 63 und Hesekiel 39 weissagen. — Biblisch vielleicht in seinen Grundlagen, aber unbiblisch und vollends unchristlich ist der konsequent durchgeführte *Dualismus* zwischen dem Prinzip des Tages, des Lebens, und dem der Nacht, des Todes, zwischen Gott und Teufel. So sagt B. II. 66: Der Teufel ist der Antagonist des lebendigen Gottes. Gibt es keinen persönlichen, lebendigen Urheber und Fürst des Bösen, so brauchen wir keine Religionen mehr! und noch deutlicher etwas weiter: Nach dem Wort Gottes gibt es im Weltall nur zwei Reiche des Daseins, in die der Gott des Ja und des Guten und der Gott des Nein und des Bösen sich so geteilt haben, dass wer dem Einen nicht huldigt, ipso facto dem andern angehört. Alle Abfälle von Gottes Tisch reklamirt mit unerbittlicher Logik der Teufel als sein Eigentum (II. 67). Man halte dieser Lehre von 2 Göttern einmal die von B. an anderm Ort so nachdrücklich in Anspruch genommene Lehre von Gottes Allmacht gegenüber, sowie das Wort Epheser 4. $_5$: *Ein* Herr, *Ein* Gott. Wie widerspricht dem einfachen Schöpfungsbericht mit seinem naiven Schluss: Gott ruhete am 7. Tag von allen seinen Werken, die er gemacht hatte, die unverständliche, künstliche Erklärung, die der Verfasser hier anfügt: Gott hätte nach gehöriger Evolution des Menschen im Paradies mit Bezug auf die Erde das Wort „Engel" in noch anderer als der jetzt bestehenden Form ausgesprochen, wenn nicht durch das Eingreifen Satans ein Stillstand eingetreten wäre, zugleich der 7. Tag, während dessen Gott ruht (I. 57). Vielleicht hat der Verfasser dieses Phantasiebild aus der Kabbala, die er auch sonst etwa anführt (I. 179). — Nicht biblisch trotz Eph. 6. $_{12}$ ist die breite Ausführlichkeit, mit der die *Reiche der Mittelwesen* behandelt sind. Um Gott lebt eine ganze, wohlgegliederte Hierarchie von Untergöttern, Fürsten des Lichts, die Engel und Cherubim, die Söhne Gottes und die Gewaltigen und Thronen (I. 57). Aber auch die antagonistische Majestät geht nicht leer aus. Auch ihm, dem Fürsten dieser Welt, dem Prinzen der Luft und der Geister (II. 10) stehen Fürsten der Finsternis, Engel des Ver-

Digitized by Google

derbens (II. 66) und Legionen von Erzengeln zur Verfügung. Wo finden wir nur diese Gleichstellung Gottes mit dem Erlöser, diese scharfe Scheidung in 2 Prinzipien, diese stufenmässig gegliederte Zone der Mittelwesen zwischen Gott und Welt? Beginnt nicht Marcion's Evangelium mit diesen Worten: Im 15. Jahre der Regierung des Tiberius kam Gott nach Kapernaum und lehrte an den Sabathen? Jawohl, und *gnostisch* ist auch des Verfassers Dualismus (vgl. den Manichäismus) und die Gliederung der Engelreihen, gnostisch auch die Vorliebe für das Wort Äon.

So das Christentum, das B. verteidigt. Und wer ist nun der Gegner? Wir haben ihn schon genannt, es ist der *Materialismus* in theoretischem und praktischem Gewande. Beides hält B. nicht auseinander. Dass ein theoretischer Materialist nicht damit schon ein praktischer ist, das ist ihm so unverständlich, wie es ihm unerklärbar ist, dass jemand sich ehrlich einen Christen nennen und dabei das Wunder leugnen kann (das Wunder S. 77) oder dass jemand sich gegen die Gefährlichkeit des Materialismus wenden und dabei doch ein Feind des Christentums sein kann (I. 289). Aber nicht nur der Materialismus ist ihm der Feind, sondern auch jede Wissenschaft, die nicht das ist, was er „christliche Naturforschung" heisst und die nicht mit *seinem* Christentum übereinstimmende Resultate hervorbringt. Es kommt denn vor allem die Wissenschaft der Bibelkritik übel weg. Was er vor allem in II. 441 ff. darüber sagt, ist so voll von Verständnislosigkeit und Ungerechtigkeit, dass wir dem einen besondern Abschnitt widmen müssen. Der Schritt von seinem Standpunkt bis zur völligen Identifikation von Materialismus und und Wissenschaft ist nicht mehr gross. B. hat ihn nicht getan, wenigstens nicht ausdrücklich, andere werden ihn, veranlasst durch die Lektüre namentlich seines ersten Buches, unbedenklich ausführen.

Es war nötig, Absicht und Plan des Verfassers etwas auszuführen, allerdings von einem andern Standpunkte aus, aber so objektiv als möglich, in der Regel mit seinen eigenen Worten. Wir gehen zu der Frage über: Wie, *mit welchen Mitteln* sucht er nun seine Absicht, den Bibelglauben als wahrer, schöner, befriedigender nachzuweisen, zu verwirklichen? Ohne eine feste, überall gültige Einteilungsregel zu geben (das dürfte auch schwer halten, da die Kapitelüberschriften selber nicht in einem deutlich erkennbaren innern Zusammenhang stehen), darf man wohl sagen, dass „Naturstudium und Christentum" mehr die Grundlage, das Allgemeine, die Bekämpfung des theoretischen Materialismus enthält, „Natur und Gesetz" mehr die Anwendung auf einzelne

Digitized by Google

Lebensgebiete, das Besondere, die Bestreitung des praktischen Materialismus. In Bd. I tritt uns nach einem einleitenden Kapitel über den Fortschritt, in welchem B. jeden zivilisatorischen und sozialen Fortschritt rundwegs leugnet (um dann im 2. Kap. S. 60 im Widerspruch mit sich selber doch einen grossartigen Aufschwung der Naturforschung zu konstatiren) und nur einen religiös-mystischen zulässt, der Gegner gegenüber in 2 Kapiteln „Evolution und moderne Weltanschauung“ und „Materialismus“. Man darf wohl auch das 4. Kapitel „Wissenschaft“ hieher zählen. Diesem negativen Teil tritt im Kap. über die „christliche Naturforschung“ der positiv aufbauende Teil gegenüber. Aber wer hier etwa eine gründliche Ausführung dessen erwartet, was die Bibel uns von der Natur sagt (I. 171), eine eingehende Schritt um Schritt vorschreitende Auseinandersetzung zwischen biblischer und moderner Weltanschauung, der täuscht sich. Statt dessen begegnet er in diesem Kapitel auf nicht einmal zwanzig Seiten (S. 138 ff.) einer oberflächlichen *Kritik des Darwinismus*, der dem Verfasser nur erwähnenswert ist, weil er ihm ein schlagendes Beispiel der voreiligen Verwechslung von beobachteten Tatsachen mit den daraus abgeleiteten Theorien bietet. Wie ganz anders hat doch Menzi, unter anderm *auch* zu *ganz gleichem* Urteil kommend, in seinem Buch „der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft“ S. 81 ff. dem Darwinismus Gerechtigkeit widerfahren lassen! Nicht was die Bibel von der Natur sagt, erfahren wir, sondern was sie über die Gesetzgebung am Sinai, über den Zusammenhang zwischen altem und neuem Testament sagt, das erfahren wir ausführlich. Nein, auch das nicht einmal, es sind die Reflexionen Bettex' darüber, die wir hier finden. Am meisten Aufbauendes, allerdings auch hier gemischt mit viel „Erbaulichem“ und etlichem Unerbaulichem, enthalten die ersten 3 Kapitel des Buches „Natur und Gesetz“, betitelt Naturgesetze, Erde und Organismen, der Mensch. Da bedient er sich im Widerspruch mit seiner früher geschilderten Neigung zur Erklärung des Weltverlaufes ganz wissenschaftlicher Mittel und anerkennt, wie übrigens teilweise schon früher (siehe I. Kap. 2) die Energie der Atomkräfte, die Einheit der Kraft und ihre Übersetzbarkeit (vgl. I. 77: die Erkenntnis dieser Einheit dürfte ebenso der grösste und fruchtbarste Gedanke des 19. Jahrhunderts sein, wie im vorigen das Finden der Anziehungsgesetze den Ausgangspunkt der jetzigen naturwissenschaftlichen Anschauung bildete), die Identität des Stoffes im Weltall, die Vereinfachung der Elemente, das Gesetz der Gegensätze, der Solidarität, der Zeit u. s. f.

Auf welche Weise bringt er seine Gedanken zum Ausdruck?

Digitized by Google

Es rechtfertigt sich, auch *seiner Sprache* etwas Beachtung zu schenken. Denn ihr verdanken seine Werke einen grossen Teil ihres Erfolges. Es ist ein besonderes Charisma des Verfassers, wissenschaftliche Ausführungen auch für nicht wissenschaftlich geschulte Leser eigentlich interessant zu machen. Nichts von der gewöhnlichen Langeweile der Fachgelehrsamkeit! Seine Bücher lesen sich stellenweise wie ein Roman und zwar wie ein dramatisch bewegter. Alles ist Leben und Bewegung. Die trockenen Gesetze der Physik wie die Wunder der Biologie, das Leben der Meerestiefen wie das Treiben der elektrischen Kräfte, den Menschengeist wie die Pflanzen- und Tierseele weiss er so zu schildern, dass man Anteil nehmen *muss*. Er zieht uns unwillkürlich in seinen Bann, er faszinirt. Das erreicht er durch zahllose Frage- und Ausrufsätze, durch oft treffende Vergleichungen, durch prächtige Exemplifikationen; dann vor allem ist es die Schilderung durch Gegensätze und das Paradoxon, was bei ihm vorherrscht. Man lese anstatt vieler die *eine* Stelle Bd. II, S. 133—134 über das Leben in der Tiefe des Meeres. Wie das plastisch und drastisch ist, wie das prickelt und tost und rauscht! Wer so schreiben kann, ist ein Sprachkünstler und dem Kunstwein gleicht auch seine Sprache, dem prickelnden Champagner. Die offenbare Absicht, lebendig, geistreich, paradox zu sein, führt ihn aber zur Unruhe und Unnatur, zu schrecklichen Perioden, gewaltsamen Einschachtelungen, zu schwülstigen Häufungen von gleichbedeutenden Worten, zu endlosen Wiederholungen. Man fühlt es überall, es ist nicht Natur, es ist Manier. So, wenn er dem Wortbild: Himmel der Himmel das andere gegenüberstellt: Höllen der Höllen; wenn er die Fortschritte der modernen Fremdenindustrie unter den Titeln persiflirt „Grosses Spitzbergpolarhotel“ „Luftkurort Dawalaghirispitze“, wenn er, die Neuzeit auf das Altertum übertragend, die 33 Helden Davids Feldmarschälle nennt, deren jeder über ein Armeekorps von 25000 Mann befahl, wenn er plädirt für eine Abkürzung der vielsilbigen Wörter, so dass man anstatt Zoologie nur noch Zoo und anstatt Elektrizität El sagen solle — das und vieles mehr ist Manier, das heisst man geistreich sein *wollen*. Neben treffenden Vergleichungen (so nennt er die 2 Sauerstoffatome zwei aneinandergekettete Galeerensklaven und sagt vom Phonographen, dass mit ihm die eingefrorenen Jagdhornklänge Münchhausens zur wunderbaren Wahrheit geworden seien), findet sich einiges rein Unverständliches. Man höre folgenden Exkurs über unsere Vokale: Das A ist der aktive Anfang der Tat und der Lebenskraft, das O das grosse volle Erkennen, das J die spitzige Ichheit, das E die

Digitized by Google

seiende, wehende Seele und mit Recht machten die Kelten, dieser poetische Volksstamm, der das Weib wie kein anderer verstand, das stumme E zum Zeichen des Weiblichen. Das U aber ist der dunkle, duldende Urgrund, der Schlund (II. 237). Er lässt Gott sich ans Klavier setzen (II. 57) und redet frivol von einem frischen fröhlichen Kriegchen (Mann und Weib S. 137). Schlechtes Deutsch findet sich da und dort. Naumanns Hilfe hat 1898 (Febr.) einige Beispiele gebracht. Vermehren wir sie noch um einige: das Leben des Mannes ist ein fortwährendes Gehorchen dem Gesetz, das sich freiwillig Stürzen in das Nichts, der Salon muss froh an ihm sein (sc. an einem ganzen Manne), die Kunst ist eine ewige Protestirung (anstatt Protest) gegen den Materialismus.

Inhaltlich findet sich im Einzelnen manches *Richtige.* Wir sind mit seinen Bemerkungen über Komfort, über Luxus, den er Stoff ohne das entsprechende Geistesquantum nennt, über die Notwendigkeit der Rückkehr zu den beiden gewaltigen Quellen der Volkskraft und Volksgesundheit, zu Sonne und Meer, über die Gefahren der Verkehrszunahme für unsere Nerven einverstanden. Wenn freilich hiezu B. meint, wir seien als gefallene Menschen für die richtige Benutzung von Dampf und Elektrizität geistig zu schwach, so kann ich dem nicht beipflichten. Ich bin der Meinung: Wir leben eben gegenwärtig in einem Uebergangsstadium und haben die richtige Weise, nur das *gesunde* Mass der auf uns wirkenden Eindrücke aufzunehmen und die übrigen einfach von uns abgleiten zu lassen, noch nicht gefunden. Ganz gut ist, was B. gegen die Überschätzung der sogenannten populären Wissenschaft sagt, über die misstrauische und ablehnende Stellung der Christenheit zur Naturerkenntnis, wobei man nur das Wort Christenheit in spezifisch Bettex'schem Sinne aufzufassen hat. Auch die Warnung vor Kulturseligkeit, vor Leichtgläubigkeit der Wissenschaft gegenüber, vor Unterschätzung der Sittlichkeit gegenüber dem Wissen ist in unserer Zeit gewiss am Platze. Dass auch die Wissenschaft in letzter Instanz auf Axiomen, auf Glaubensdogmen beruht, ist gewiss und dass namentlich der Materialismus in jeder seiner Formen eine durchaus dogmatische, metaphysische Anschauung ist, hat ja Menzi wieder festgestellt. Der Verfasser hat ganz recht, die wahre Schwäche des Materialismus darin zu finden, dass er das Vorhandensein von geistigen Imponderabilien, von den Kräften der Moral und der Religion leugnet (I. 308) und es ist ein erquickendes Wort, das er über den Wert der Wissenschaft zu sagen weiss (Das Wunder S. 28): Es wäre undankbar, nicht anzuerkennen, dass die Wissenschaft uns grosse, anregende, stärkende Horizonte eröffnet und viel Schönes und Wahres über die Schöpfung gesagt hat.

Digitized by Google

Aber was B. so namentlich im Einzelnen mit der einen Hand gegeben hat, das nimmt er mit der andern Hand wieder. Und er nimmt mehr, als er gibt. Seine ganze *prinzipielle* Haltung gegenüber der Wissenschaft steht im *Widerspruch* mit der soeben kundgegebenen Wertschätzung. Man halte daneben die andere Stelle: Warum soll der Christ die Wissenschaften und die Künste etc. nicht in Frieden bebauen und mit gutem Gewissen geniessen? Weil Gott nicht will, dass er sich lange mit Träbern (sic!) sättige (II. 433). Man möchte hier an Jac. 3.$_{10}$ erinnern: Aus demselben Munde geht Lobpreisung und Fluch. Das soll, meine Brüder, nicht also geschehen! Diesem Generalwiderspruch reihen sich andere an, von denen wir schon geredet haben und noch reden werden, die alle zu dem Wort des Verfassers (Mann und Weib S. 176): Wir haben es hier nicht mit Personen, sondern mit Prinzipien zu thun, haben nicht nach subjektiven Gefühlen und Sympathien, sondern nach göttlichen Gesetzen zu urteilen: einen sehr sonderbaren Kommentar liefern. Zählen wir einige dieser Widerprüche auf. Er findet, hauptsächlich auf sozialem Gebiet, einen Rückschritt (I. 49) und erwartet doch, dass das Assoziationsprinzip erstaunliche Früchte zeitigen werde (I. 104). Er konstatirt, dass Gott für seine ganze Schöpfung nur eine und dieselbe Mathematik, Mechanik, Physik und Chemie gedacht habe (I. 84), dass dieser Geist, der freieste der freien, der hinweht, wohin er will, sich selbst Gesetze schaffe, die er nimmermehr übertritt (II. 23); die Natur macht keine Sprünge (II. 75) und glaubt dabei an die Wirklichkeit von Wundern durchaus im Bereich des Naturlebens, von Wundern, die, falls sie geschehen sind, sich über die Gesetze jener Mathematik, Mechanik, Physik und Chemie schlechthin hinweggesetzt haben. Und er sagt: Ein Gott, der unwiderruflich durch seine eigenen Gesetze gebunden ist, der die Sonne, die er schuf, in der Bahn, die er ihr zeichnete, nicht plötzlich aufhalten kann, ohne dass auf derselben oder auf der Erde auch nur ein Atom weggerückt wird, ist ein ohnmächtiger und verächtlicher Gott (Das Wunder S. 38). Wenn das keine faustdicken Selbstwidersprüche sind! Er spottet über den alten, hohlen Rationalismus und will z. B. das Wunder von den drei Männern im Feuerofen auf eine Weise plausibel machen, die die fatalste Ähnlichkeit mit der natürlichen Wundererklärung des alten Rationalisten Paulus hat (Evgl. Wochenbl. 1899, S. 117). Er kämpft gegen Materialismus und treibt gemäss seiner Bibelauffassung eine massive, in einem gewissen Sinne ganz wohl materialistisch zu nennende Exegese. Er bekennt sich zur heliozentrischen Weltanschauung (II. 219. 94), aber im gleichen Atem-

Digitized by Google

zuge betont er, dass auch Kopernikus unsern geozentrischen Standpunkt nicht überwunden habe, weil er der einzig richtige sei, was doch höchstens inbezug auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch und die Weisheit der Gasse gesagt werden kann.

Zu diesen Widersprüchen, die sich jedem Leser bemerkbar machen müssen, kommt hinzu, dass B. ein von vornherein und in allen seinen *Voraussetzungen verfehltes* Unternehmen begonnen hat. Es ist verlorene Liebesmühe, eine wörtliche Inspiration der Bibel wieder aus der Grabesruhe zu wecken, in die man sie unter ernsten Theologen für immer gebettet hat. Schlatter, Kinzler u. a., eine Reihe von Theologen auf dem rechten Flügel haben schon längst die Richtigkeit des Urteils dargetan, das einst Pfr. Altherr in seiner Broschüre „die Bedeutung der Bibel" gefällt hat: „Wir dürfen sagen, dass unsere Gegner selbst laut der Wahrheit Zeugnis geben, dass die Bibel Menschenwerk ist. Was uns von ihnen scheidet, ist nur das Mehr oder Weniger von Kritik an der Bibel. Sie essen längst mit uns das gleiche Brot der freien Forschung, zum guten Teil aus den gleichen Händen." Es gibt wohl eine christliche Art, Naturforschung zu treiben, aber eine christliche Naturforschung gibt es nicht, namentlich nicht im Sinne Bettex', der nur das als Naturforschung gelten zu lassen scheint, was mit den Aussagen der Bibel harmonirt (I. 171). Das kann nicht anders als erkünstelt und gequält herauskommen; denn wer heute noch im Ernst die Gleichheit der *Natur*anschauung der Wissenschaft und der Bibel festhält, ich rede nur von der Anschauung inbezug auf den äussern Bau und Lauf der Welt, der *will* unbelehrbar sein. Und es *soll* auch gar keine christliche Naturforschung geben, so wenig als eine christliche Medizin oder christliche Chemie, sondern eben nur eine wissenschaftliche Naturforschung. Das ist es ja gerade, was Zerrissenheit und Unsegen in die Kirche hereinbrachte, was die segensreichen Wirkungen dieses unvergleichlichen Buches, der Bibel, durchkreuzt, ja in Unheil verwandelt hat, dass man sie in unbegreiflicher Verkennung ihres eigensten Zweckes als kräftigstes Beweismittel auch in Sachen der Natur- und Geschichtswissenschaft gebraucht hat, während sie doch ersichtlich den Nachdruck auf das sittliche und religiöse Leben legt, sie will von Gott zeugen und in der Menschheit göttliches Leben wecken, so, wie es lebte in der Person Jesu Christi. Das ist ihr einziger Zweck und es ist ein blinder Schreckschuss, wenn B. I. 172 sagt: „Ist das erste Wort der Bibel nicht wahr, so wirf sie weg: sie fängt mit einer Lüge an!" Selbst *wenn* wir den ersten Satz der Bibel nicht mehr für eine den bekannt werdenden Tatsachen

Digitized by Google

vollkommen entsprechende Ausdrucksweise halten könnten, eine Möglichkeit, die immer weniger zur Wirklichkeit zu werden scheint, so wäre er ja doch noch lange keine Lüge, sondern eben eine Anschauung, die einmal wahr gewesen ist. Wie kann man nur über einen derartigen Gegensatz so leicht hinweggleiten! Aber was B. dann weiter sagt: „Gibt es aber einen Anfang, einen Gott, einen Himmel und eine Erde und hat Gott sie geschaffen, dann ist die Bibel wahr bis zum Schlusswort vom neuen Himmel und von der neuen Erde. Christ oder Nihilist!" *Das* ist nicht wahr, weil ein ganz unerlaubter, unberechtigter, unlogischer Schluss!

Man ist im letzten Jahrzehnt — und die Arbeit der Bibelkritik von rechts und links und in der Mitte hat hiebei grosse, ungemein schätzbare Mithülfe geleistet — dazu gelangt, sich in weiteren Kreisen zu der Bibel wieder ein Herz zu fassen, ein rein menschliches Interesse für sie zu fühlen auch dort, wo man es für immer ausgelöscht wähnte. Glücklicherweise! Um ihres *rein religiösen* Gehaltes willen geschah das, wie ja auch tatsächlich, um mit Martin Finckh (Kritik und Christentum) zu reden, in der immer wieder erlebten, *erbaulichen* Wirkung der heiligen Schrift der tiefste Grund des nicht erlahmenden Widerstandes gegen die Kritik gelegen hatte (S. 45). Man war soweit gekommen, zuzugeben, (a. a. O. S. 50), dass, wenn in der Bibel Gott selber uns entgegentritt, es ihm jedenfalls tatsächlich nicht gefallen hat, das in einer über alle Kritik erhabenen Form zu tun, sondern in einer Form der Knechtsgestalt, die den Gedanken nahelegt, es sei geradezu Gottes Wille, dass sein Wort von den Menschen ganz ebenso kritisch angesehen werde, wie alle andern Dinge. Und nun man so weit gekommen und das Recht der Bibelkritik postulirte und überall, ganz abgesehen von der theologischen Richtung, auch ausübte, kommt ein solches Buch und will wieder wie in den trüben Zeiten der reinen lutherischen Lehre die Bibel als dictum probans, als Beweismittel auch in naturwissenschaftlichen Dingen hinstellen. Geschähe das in einer Form und auf eine Weise, gegen die nichts einzuwenden wäre, so würde schon ein doppelter Schaden gar nicht abzuwenden sein. Einmal werden sich jene aufgeklärten Christen, die sich der Bibel genähert haben, sofort zurückgestossen fühlen und werden sagen: Also so ist das gemeint? Man will aus unserer freundlicheren Haltung der Bibel gegenüber, einer Haltung, die lediglich der religiöse Gehalt und Inhalt der Bibel verursachte, eine Schlinge drehen, um uns sachte wieder unter das alte Joch des Buchstabens zurückzuzwingen. Und sodann werden sich jene ängstlichen

Digitized by Google

Christen, die ja, wie B. selbst sagt (I. 128), von vornherein geneigt sind, der Naturerkenntnis gegenüber eine ihrer unwürdige und, wo nicht feindliche, doch kleinlich misstrauische, halb spöttelnde, oder doch zum mindesten ausweichende, ablehnende Stellung einzunehmen, erst recht auf ihr Misstrauen und ihre Entfremdung versteifen: Ein Mann von solcher Gelehrsamkeit und Bedeutung hat es gesagt, ergo —!

Wie muss nun aber erst ein solches Buch schaden, das so auftritt wie das unseres Verfassers, das *die Bibelkritik* mit einer Verständnislosigkeit und Ungerechtigkeit ohne Gleichen in zehn Seiten (II. 441—450) „abmacht"! Es mag noch angehen, dass er von selbstkluger Krittelei, kritischem Schwindel (I. 249) redet, dass er sie eine kleinliche und nörgelnde, scheelsehende und missgünstige, unsichere und schwankende, sich stets widersprechende Kunst nennt (II. 446), obschon schon das ziemlich unfreundlich klingt. Aber geradezu boshaft ist es, in gesperrtem Druck folgendes zu schreiben: „Ein Wort des Ewigen und Allmächtigen Gottes und Vaters an seine Geschöpfe und Kinder zu ihrem Ewigen Heil! Revidiert, korrigiert und approbiert von der wohllöblichen theologischen Fakultät zu X." Nur boshaft ist die Frage: Oder habt ihr schon einen gesehen, der nach 10 Jahren fleissiger Bibelkritik noch gewusst hätte, was er glaubt oder ob er noch etwas glaubt? Übertrieben ist die Behauptung, dass die Bibelkritik vielfach in eine tendenziöse und einseitige Negation ausarte. Lukas Heland (S. 41), gewiss nicht *für* Kirche und Theologie parteiisch, sagt von ihr das Gegenteil, sie habe heutzutage ihr einseitig auflösendes und zersetzendes Stadium hinter sich, sie habe gelernt, auch belebend und schöpferisch zu wirken. Die Pflege der Bibelkritik durch die *ganze* christliche Theologie, gleichgültig welcher Richtung, ist ein Beweis für Heland. Unwahr und ungerecht durch und durch ist die abscheuliche Stelle (II. 448): „Ist die Bibel, *nach neuer Kritik*, ein nachgemachtes Gewebe von Fabeln, *kein* Buch davon echt und *kein* Verfasser eine historische Persönlichkeit, so erfordert die einfachste Hausirerehrlichkeit, dass man nicht von der Kanzel herunter dem armen Volke eine Ware als echt anpreise, von der man weiss, dass sie falsch ist!" Welche *neue*, ernsthafte Kritik, die diesen Namen verdient, soll das sein? Man wird entschieden keine finden können. S. 242 u. ff. im 1. Band verdienen, tiefer gehängt zu werden. Dort soll die Kritik, wohl in erster Linie die von D. Fr. Strauss geübte, lächerlich gemacht werden durch die Behauptung, dass es keine historische Figur gebe, die sich nicht in einen Mythus auflösen liesse. Das wird dann an Gœthe, der

Digitized by Google

als „Gothe“ der personifizirte Genius der Germanen sein soll, an Bismarck und Napoleon (ersterer der grimmige nördliche Winter, wie er kämpft mit Napollo oder Apollo, dem Sonnengott des Südens!) dumm und dreist nachgewiesen. Auch hier ein Durcheinander von Wahrem und Falschem. Wahr ist die Behauptung: Gottes Wort ist, was aus dir einen Gottesmenschen macht. Im gleichen Zusammenhang aber legt B. einen grossen Nachdruck auf die Zustimmung zur wunderbaren Zeugung Christi, auf seine Gottheit, auf sein Wandeln auf dem Meere. Sollen diese umstrittenen Glaubenssätze jene Wirkung haben und uns zu Gottesmenschen machen? Es ist die „Hilfe“, in der F. Mohr über die Stellung B. zur Bibelkritik das Schlussurteil fällt: „Die Verhöhnung der modernen Bibelkritik geht weit sowohl über das, was Tatsache ist, als über das, was gerecht ist, hinaus.“ Was aber sicher ehrlich gemeint ist, das ist die kühle Ansicht: Nach den Ansichten der menschlichen Vernunft in Religionssachen fragen wir nichts (Wunder S. 96), und das naive Geständnis: Ich gestehe recht gern, dass ich diese Kritik (die Bibelkritik ist gemeint) noch nie verstanden habe. Evgl. Wochenbl. 1899, S. 117. Der einfache Schluss, den *wir* daraus ziehen, lautet: Was man eingestandenermassen nicht versteht, das soll man auch nicht kritisiren!

Wir haben bereits gesehen, wie B. den Feind schlimmer macht, als er in Wirklichkeit ist, um dann desto kräftiger auf ihn losschlagen zu können (Hilfe 1898, Nr. 6). Noch einige Beispiele. Von den Wunderscheuen sagt er, sie dekretiren keck und sicher, dass, was in ihr kleines Hirn nicht hineingehe, überhaupt nicht möglich sei (Wunder, S. 77). „Der moderne, sich frei nennende Protestantismus bietet nach B. (a. a. O. S. 95) unter neuem Namen den alten hohlen Rationalismus, die Moral der ehrlichen Leute und einige theologische Ansichten, die jedermann nach Belieben annehmen oder verwerfen kann; denn sie ändern nichts am Menschen noch an seinem Leben.“ Verleumdung! „Die heutige Wissenschaft, die sich stolz die vorurteilsfreie nennt, spottet, ohne es sich näher anzusehen, über alles, was nicht in ihre Systeme und Theorien passt, über alles, wofür *sie* bis jetzt noch keine Erklärung zu finden wusste.“ Nein, das tut sie nicht! Und wie darf jemand so sprechen, der selbst in der Erklärung der Vorgänge der Natur sich so sehr der gesicherten Resultate dieser Wissenschaft bedient wie Bettex! Mit Erstaunen lesen wir I. 250: „Die Wissenschaft war in der Weltgeschichte nie ein bedeutender Faktor.“ Das ist nicht einmal für denjenigen richtig, der in der Weltgeschichte bloss eine Kriegsgeschichte sieht. „Diejenigen, welche nicht an das Wunder

Digitized by Google

glauben, *wollen* nicht daran glauben" (Evg. Wochenbl. S. 117). B. hat keine Idee von der Macht der Wahrheit, von dem Zwang wissenschaftlicher Beweisgründe. I. 299 heisst es: „Unschön am Materialismus ist auch sein Verhältnis zur Natur. Man vermisst darin jede Herzlichkeit und Sympathie." Das ist, wenigstens in praxi, unrichtig. Es wäre gut, wenn alle Christen ihrem Glauben so anhänglich wären, wie die Materialisten der Natur. Im Materialismus findet B. ein Gewühl von streitenden, über einander zankenden Menschen (I. 327.) War es nötig, um das zu finden, zum Materialismus zu gehen? Das konnte B. reichlich auch in seiner Kirche haben. Wo ist das moderne Christentum „ohne Christus, ohne Bibel und ohne Gebetserhörung", von dem er II. 27 redet? Es geht doch kaum an, das moderne Christentum kurzweg mit den freireligiösen Gemeinden zu identifiziren. B. versteht das Wesen unserer Zeit schlecht, wenn er (Mann und Weib S. 163) meint, wir seien stets überzeugt, dass wir die einzig wahre und erspriessliche Lebensweisheit aufgefunden haben. Im Gegenteil, wir fühlen uns mehr als auch schon in vergangenen Zeiten als suchende, auch als Gott suchende. — Noch gegen zwei Punkte müssen wir uns verwahren. Unser Verfasser konstatirt (I. 296) die merkwürdige Tatsache, dass Christen von geistiger Umnachtung und Unzurechnungsfähigkeit, die zum Selbstmord führen, ganz auffallend verschont bleiben! Es dürfte B. schwer fallen, das zu beweisen. Denn es kann sich ja nur auf *innere* Christen beziehen und diese hat die Statistik, so vieles sie schon getan hat, doch noch nie gezählt. Darauf berufe man sich lieber nicht. Jeder, der schon an einem Sterbebette gestanden hat, wird sich gegen die Absicht verwahren, aus der Art des Todes Schlüsse zu ziehen auf gottlose oder christliche Gesinnung. Wir alle kennen exemplarische Christen, die eines schrecklichen, und sogenannte Gottlose, die eines sehr sanften Todes gestorben sind. Wer trotzdem, wo es sich um den Gegner handelt, einen solchen Schluss zieht, fällt unter das Gericht des bekannten Herrenwortes Luc. 13, $_{1-5}$. Und sodann müssen wir uns des Entschiedensten gegen eine Kampfesart wenden, die nur den Schwachen zu verwirren geeignet ist. Oder soll es denn wirklich ein gültiger Beweis für das Wunder sein, ein Beweis, der heute noch gilt, wenn B. an mehreren Orten sagt: Die Propheten und Apostel und Christus hätten doch selber auch eine Vernunft gehabt und gewusst, was vernünftig und vernunftwidrig, sie hätten aber an das Wunder geglaubt, also — (Evg. Wochenbl. S. 117), wenn er weiter sagt: Wenn sie daran glaubten, dann waren sie alle nach der Meinung derer, die das Wunder leugnen, und trotz

Digitized by Google

ihrer erhabenen Moral Schwachköpfe (Das Wunder, S. 73). Gewiss haben sie daran geglaubt und ebenso gewiss waren sie keine Schwachköpfe, aber was uns von ihnen unterscheidet, ist eine andere Anschauung von Natur und Welt. Weil Jesus Christus an den persönlichen Teufel glaubte, soll das uns nötigen, auch daran zu glauben, im Widerspruch mit einer Naturansicht, die nun einmal für diese tragikomische Person und seine lokale Hölle keinen Platz mehr hat? Es ist doch eine starke Zumutung, weil Luther an Hexerei und Zauberei geglaubt hat und dabei kein Dummkopf gewesen ist, müssen wir für alle Zeit auch dran glauben. Das ist nicht wissenschaftliche Überredungskunst, das ist ein absichtliches Verschweigen dessen, was die Kraft jenes vermeintlichen Beweises ausmacht, des Wechsels der Anschauungen.[1])

Alle die aufgezählten Eigenschaften B.'s treten nun gleichsam geschlossen in *dem* Punkte auf den Plan, der uns noch zuletzt beschäftigen soll, in der Frage des *Wunders*. Eine Broschüre des Verfassers beschäftigt sich ja lediglich damit. Es fällt uns nicht ein, am Ende dieser Arbeit noch die ganze *Wunderfrage* aufzurollen. Wir begnügen uns damit, auf einige Widersprüche aufmerksam zu machen und einige Einwände des Verfassers genauer anzusehen. Auf einen Hauptwiderspruch unsers sehr wunderfreundlichen Schriftstellers haben wir bereits hingewiesen (oben S. 153). Einen andern finden wir in der *Definition des Wunders*. Er sagt (Evg. Wochenbl. S. 114): Dem Christen sind die Wunder extra schöne Taten Gottes. Das wäre also eine ganz populäre Definition, die uns so wenig weiter bringt, als die andere: Das Wunder ist ein höheres Denken und Tun Gottes. Schon näher an den Kern der Sache führt uns das Wort: Das Wunder ist eine Steigerung des Gesetzes (II. 90) und das ähnliche: Das Wunder ist eine komparative Erhöhung der Naturgesetze (II. 424). Eine dritte Definition findet sich „Das Wunder" S. 11: Es ist etwas, das wir nicht verstehen, etwas Unerklärliches (s. auch I. 162: Das Wesen des Wunders ist eben seine Unbegreifbarkeit und Unbeweisbarkeit); sei es dass wir dasselbe als Wirkung noch unerkannter Gesetze oder als unmittelbaren Eingriff eines allmächtigen Gottes auffassen. Und endlich eine letzte Worterklärung, die sich im wesentlichen mit der vorangegangenen deckt:

---

[1]) Vor der „Ascetischen Gesellschaft" habe ich in einem Korreferat am 5. Juli 1899 die Manier Bettex' eine unehrliche und unredliche genannt. Hr. Pfr. von der Crone in Bülach hat mich damals aufgefordert, Beweise zu liefern. Ich hoffe sie in Vorstehendem gründlicher, als es mir dazumal möglich war, gegeben zu haben.

Digitized by Google

Das Wunder ist ein ausserhalb der bisher bekannten Na urgesetze Geschehendes; sei es, dass man es als infolge von höhern Gesetzen geschehend betrachte, sei es, dass man es einer willkürlichen, allen Naturgesetzen überlegenen Einwirkung Gottes zuschreibe.

Da ist nun zu sagen: Die 3 ersten Definitionen bis zum Wort „Unerklärliches“ treffen das Wunder gar nicht, wie es im wissenschaftlichen Sprachgebrauch herrscht. Auch wir leugnen nicht das Dasein eines Übernatürlichen, wir leugnen nicht, dass dieses Übernatürliche von höheren Gesetzen regiert werde, wir leugnen nicht, dass es Wirkungen von bisher uns noch unbekannten Naturgesetzen gibt, aber das alles ist kein Wunder, das letztere zumal ist nur ein Wunder in Anführungszeichen, ein relatives Wunder, wie z. B. die Entstehung jedes neuen Geschöpfes in Tier-, Pflanzen- und Menschenwelt. Eine neue Entdeckung, die der Röntgenstrahlen z. B., scheint uns wunderbar. Aber was sie zeigt, das ist gerade eine wunderbare Gesetzmässigkeit. Sie zeigt die bisher bekannten Naturgesetze zum Teil aufgehoben, erfüllt, vervollkommnet, aber in einem Zusammenhang und einer Ordnung, die nur möglich war auf dem Fundament der früheren und die als ihre direkte Fortsetzung erscheint, nicht als ein übers Knie Abbrechen. Sie schlägt nicht der Gesamtheit der bisher bekannten Gesetze ins Gesicht wie das Wunder im absoluten Sinne. Röntgen hätte seine X-Strahlen nicht entdeckt, wenn nicht vorher die ultra-violetten Strahlen, die Geissler'schen Röhren, die Tesla'schen Wechselströme in ihrem gesetzmässigen Zusammenhange bekannt gewesen wären. Aber eben dies ist unstatthaft, beides zusammenzuwerfen und mit dem gleichen Begriff „Wunder“ zu decken, wie B. dies in der 3. und 4. Definition tut, Wunder als Wirkung noch unerkannter Gesetze und Wunder als willkürliche, allen Naturgesetzen überlegene Einwirkung Gottes. Jenes anerkennen wir, dieses, eben das Mirakel, das absolute Wunder leugnen wir. Auf dem Boden der Natur, im ganzen Komplex des Sinnlich-Wahrnehmbaren herrscht das Gesetz der Kausalität, der Ursächlichkeit. Wenn das Übernatürliche in diesen Komplex hineingreift, so bedient es sich sogar der Hülfe der Naturgesetze. Der wahre Lebenspunkt der Wissenschaft liegt im Nachweis, wie ausnahmslos universell die Ausdehnung der Sendung ist, welche der Mechanismus im Bau der Welt zu erfüllen hat (Lotze, Mikrokosm. XV.).

Ja, wir negiren das absolute Wunder und was man als solches ausgibt, wo es auch stehen mag, nicht um einer Laune willen, nicht einmal zuerst um der wissenschaftlichen Wahrheit

Digitized by Google

willen, sondern um Gottes willen. Wunder tuend ist Gott nicht ein Gott der Ordnung, sondern der Willkür. Wenn er dann nur mit seinen Wundern wenigstens im Reich des Übernatürlichen bliebe, aber nach B. greift er ja, wann er will, in die Naturordnung ein und unter diesen Umständen den Gesetzen des Naturverlaufes nachzuspüren und sie zusammenhängend darzustellen, hätte weder Sinn noch Zweck. Die Apostel hatten leicht an Wunder glauben; denn für sie gab es nun einmal noch keine Kenntnis von einer Gesetzmässigkeit der Naturerscheinungen, von einer tiefern Gesetzmässigkeit, die nicht bloss regelmässiger Wechsel ist. Das ist auch der Grund, dass mit der Zunahme der eigentlichen Naturwissenschaft, die die einzelnen losen Erscheinungen in einen allgemeinen Zusammenhang hineinstellt, die Wunder prozentual abnehmen und dass, je weiter zurück wir gehen, desto häufiger das Wunder wird. B. weiss dafür einen andern Grund, keinen für uns sehr schmeichelhaften (das Wunder S. 67): „Für uns entartete, Gottes Wort und Wahrheit verachtende christliche Völker öffentlich Wunder tun, hiesse die Perlen vor die Schweine werfen und wir hätten nur grössere Verdammnis davon.“ Aber sogar der alttestamentliche Gott ist milder als der Gott Bettex'. Jehova will Sodom retten, wenn 10 Gerechte dort zu finden sind, B. erlaubt es seinem Gott nicht, um der jetzt lebenden Gerechten willen sich dem Volke gnädig zu erzeigen und Wunder zu tun. Aber, eine offene Frage, wenn Gott so leichthin Wunder tun könnte (immer sind natürlich absolute Wunder gemeint), wäre es dann nicht seine Pflicht, sich dem gen Himmel schreienden Rufe ums tägliche Brot, wie er stündlich von Millionen zu ihm aufsteigt, nicht länger zu verschliessen und diese Millionen wunderbar zu speisen? Aber in einem solchen Fall, wo es nahe läge, an das Wort Jakobi zu denken: Wer nun weiss, Gutes zu tun und tut es nicht, dem ist es Sünde: werden dann immer die bekannten höhern, sittlichen Zwecke in den Vordergrund gestellt, der Glaube und das Heil der unsterblichen Seele, als ob es nicht auch ein sittliches Tun wäre, den Hungernden zu speisen und als ob es nicht heute als hundertfach wahr erkannt würde, was derselbe Jakobusbrief 2, $_{15-16}$ sagt! Oder sind etwa die Wunder des Propheten Elisa um so hoher, sittlicher Zwecke willen geschehen? Renan sagt in seinem Buch „die Apostel“, Reklam Ausg. S. 34: Die Wunder, die der Glaube zu verrichten vorgibt, geschehen nicht dort, wo es sein sollte, ... Nie wurden Wunder vor der Menge vollbracht, die bekehrt werden sollte, d. h. vor den Ungläubigen.

Wir halten im ganzen Reich des Sinnlich-Wahrnehmbaren

Digitized by Google

die Naturordnung für das durchaus genügende und entsprechende Mittel, mit dem Gott seine Zwecke *völlig* und *alle* seine Zwecke erreicht. Eine andere Ordnung ist für dieses Reich gar nicht nötig.

Aber B. meint an verschiedenen Stellen, ein durch das Naturgesetz gebundener Gott sei ein ohnmächtiger, nicht allmächtiger Gott. Aber wie kann man sich auch nur so ausdrücken! Ja, wenn dem Weltschöpfer die Naturgesetze von einem noch höhern Gott gleichsam als Regel und Richtmass auferlegt worden wären, dann dürfte man so sagen. Aber Gott hat sich doch diese Gesetze selbst für einen bestimmten Teil seines Wirkens gegeben, sie sind für dieses Gebiet der Ausdruck seines Willens und seines Wesens, er würde seine Einheit gefährden, wollte er dem zuwiderhandeln. Wenn ein Anthropomorphismus von ihm gebraucht werden soll, so sei es wenigstens kein Bettex'scher. Nach ihm gleicht Gott einem Manne, der bald aus diesem, bald aus jenem Beweggrund seine Grundsätze ändert und eben dadurch unfrei, von äussern Einflüssen abhängig ist. Wir wollen ihn lieber vergleichen mit einem, der im Lauf der Zeit einige feststehende, ihm selbst durchaus gewisse Grundsätze für seine Lebensführung gewonnnen hat, sich nach ihnen richtet und sich dabei völlig frei fühlt, weil er diese Regeln sich eben selbst gegeben hat. — B. vermenschlicht Gott gerade dort, auf dem Gebiete, wo er schlechthin übermenschlich, allmächtig, vollkommen sein und bleiben sollte. Vom Psalmwort 115, $_3$: Unser Gott ist im Himmel, er schaffet alles, was er will: ist zu lange schon einseitig die erste Hälfte hervorgehoben worden, man lasse auch einmal den drei Schlussworten ihr Recht. — Wir müssen in diesem Zusammenhang auch von der *Gebetserhörung* reden. Die klassische Stelle hiefür ist die folgende (Wunder, S. 34): Das Gebet ist Glaube an das Wunder. Zu glauben, dass du mit einigen Worten .... zu dem in unnahbarem Licht trohnenden Gott und Schöpfer dringen, seine Rat- und Beschlüsse beeinflussen und diese prima causa aller Dinge bewegen kannst, an seinem allumfassenden Weltallsplan etwas zu ändern u. s. f., das ist Wunderglauben. Es ist unnötig, einer solchen Ansicht von Gebetserhörung viel beizufügen. Man hat hier zu wählen zwischen B. und Lucas Heland einerseits, welch' letzterer noch entschiedener zusammenfassend sagt, (235): Jedes Gebet läuft auf folgendes hinaus: „Grosser Gott, mache doch, dass zwei mal zwei — *nicht* vier sei!" — und zwischen Jesus Christus anderseits im Unservater und in Gethsemane: Nicht mein, *dein* Wille geschehe! Dass B. auch die ganz richtige und einzig christliche

Digitized by Google

Ansicht von der Gebetserhörung kennt (I, 266): es ist Tatsache, dass wir auf unser ernstes Gebet hin jedesmal freudigen Trost und Kraft empfangen, eine Ansicht, welche genau diejenige jenes modernen Christentums ist, dem er das Gebet abspricht, zeigt nur, wie ruhig er Christliches und Nichtchristliches neben einander bestehen lässt. Und selbst, wenn ein solches Beten mit wesentlich subjektiven, nicht objektiven Wirkungen nichts weiter als eine geistige Turnübung wäre, wie B. sie nennt (a. a. O. S. 35), so wäre doch sein Wert konstatirt. Ich persönlich bin geneigt, den Wert solcher Turnübungen für die Gesundheit des Geistes nicht minder hoch zu taxiren, wie den der leiblichen Übungen für den Körper.

Ein weiterer Widerspruch, schon einmal kurz berührt, werde hier noch etwas ausführlicher erörtert. Nach B. ist das Wesen des Wunders eben seine *Unbeweisbarkeit*. Das hält ihn aber nicht ab, dessen Geschehen rationalistisch, d. h. auf dem Wege natürlicher Erklärung, mit Hilfe der Physik und Chemie plausibel zu machen. Oder tut er das nicht, wenn er auf die Frage: Inwiefern soll es vernunftwidrig sein, dass Gott drei Männer im Feuer schützte? — die Antwort folgen lässt: Noch vor 100 Jahren hätten wir es für völlig widernatürlich gehalten, hätte einer gesagt, man könne . . . Wasser in glühender Schale gefrieren lassen? (Evgl. Wochenbl. S. 117). Die wenigsten Leser werden das für eine einfache Analogie halten, sondern eben für eine Erklärung der Möglichkeit jenes Wunders und den Schluss ziehen: Wie es möglich ist, Wasser in glühender Schale gefrieren zu lassen, so war es auch gewiss Gott möglich, die drei Männer im Feuerofen in ihrer normalen Körpertemperatur zu erhalten. Und mit der Möglichkeit des Wunders ist dann auch seine Wirklichkeit gegeben. Aber Herr B. versuche es einmal, Wasser in glühendheissem Becher gefrieren zu lassen, ohne vorher die Bedingungen zu diesem Experiment hergestellt, die Voraussetzungen geschaffen zu haben. Und darauf kommt alles doch wohl an. Es geht nicht an, diese Bedingungen, die das Geschehen allein ermöglichen, und die früher gar nicht bekannt waren, um Jahrtausende zurück zu transponiren. Man wendet natürlich sofort ein: Ja, den damaligen *Menschen* waren sie nicht bekannt, aber doch wohl dem allwissenden *Gott*. Wir wollen auch gar nicht über die Möglichkeit dieses Wunders vom Standpunkte Gottes aus streiten, uns genügt der Hinweis auf die widerspruchsvolle Haltung B.' Wäre es so geschehen, wie B. es uns nahe zu legen scheint, oder auf ähnliche Weise, dann wäre es sogar für jene Zeit kein Wunder mehr gewesen, also auch nicht als ein solches berichtet worden.

Digitized by Google

Denn sehr richtig sagt Bettex: Ein erklärtes Wunder ist ein logischer Widerspruch. Nur das ist ein Wunder, das ohne das Reich der Mittelstufen, durch unmittelbares göttliches Eingreifen über den Kopf der für diesen Fall nicht ausreichenden Naturgesetze, hier also ohne Elektrizität oder flüssige Luft, zu Stande kommt. Sodann: im Fall es so geschehen wäre, hätten die Berichterstatter, die ja nach B. mit einem reichen Mass von Vernunft begabte Leute gewesen sind, es uns ohne Zweifel berichtet und zwar ohne gerade die Hauptsache zu vergessen. Wenn die menschliche Vernunft sich nicht inzwischen geändert haben sollte, so muss die erste Frage der Augenzeugen jenes vermeintlichen Wunders die genau gleiche Frage gewesen sein, die wir in ähnlichem Falle stellen würden: *Wie* ist das zu Stande gekommen? Und endlich noch eine kleine Schwierigkeit: Mit welchem Recht, aus welchem ernsthaften, zwingenden Grunde lassen die Wunderfreunde stets die mindestens so gut bezeugten, sehr oft eben so „sittlichen“ Wunder in den Schriften der Heiden ganz bei Seite? Oder, wenn wir einmal der Bibel die Priorität lassen wollen, warum werden denn die Wunder der Kindheitsevangelien Jesu nicht berücksichtigt, die so genau auf der Stufe von Matth. und Luc. 1—2 stehen, dass man diese letzteren Kapitel schon für einen aus einem evangelium infantiae in die Bibel hinein verirrten Bericht gehalten hat? Ist nicht die Sonderung zwischen den biblischen und jenen Wundern auf ganz und gar menschliche Weise, wesentlich mit Rücksicht auf Gebrauch und Tradition geschehen? Doch genug, wir wollen ja nicht pro et contra Wunder kämpfen, sondern pro et contra Bettex. B. hat in seiner ganzen Art, diese Frage zu behandeln, schlagend die Richtigkeit des feinen Ausspruches Renans bewiesen: Die der Frömmigkeit teuersten Dogmen werden stets die der Vernunft am meisten widerstrebenden sein, zufolge jener Idee, dass der sittliche Wert des Glaubens im Verhältnis der Schwierigkeit zu glauben zunehme (Die Apostel S. 66).

Ich bin am Schluss. Ich fasse nicht mehr zusammen, weil ich nur wiederholen müsste. Ich antworte nur noch auf die Frage, die erhoben werden könnte: Warum gerade B., wenn er doch nur einer der vielen Kämpfer gegen den Erbfeind, den Materialismus, eine so ausführliche Widerlegung zu teil geworden ist? B. ist in orthodoxen Kreisen und in guten Familien der bekanntesten und verbreitetsten einer und seine Bücher geniessen einen Ruhm, der ihnen meines Erachtens in keiner Weise zukommt. Wie ganz anders fällt nach dieser Seite hin das Urteil über den andern christlichen Hauptapologeten der Neuzeit, über Hilty aus! Es

Digitized by Google

wäre sehr interessant, diese beiden Männer in ihren Schriften einmal einander gegenüber zu stellen und gegen einander abzuwägen. Ich halte B. für einen Typus. Er ist das Urbild derer, die vom Apfel der Erkenntnis tapfer gegessen haben, es aber nachträglich bereuen und durch ihre ganze Haltung der bösen Erkenntnis gegenüber gleichsam Busse tun. Es herrscht in christlichen Kreisen manchmal eine wahre Sucht, an Versammlungen, sei nun Ort und Zeit dazu geeignet oder nicht, für den vermeintlich gefährdeten christlichen Glauben laut und öffentlich Zeugnis abzulegen. Auch B. will sich offenbar die Krone eines solchen Zeugen der Wahrheit erringen. Aber mag ein solches Tun oft noch so gut gemeint sein, es entbindet jedenfalls den, der Zeugnis ablegt, nicht der Pflicht, dies auf eine Weise zu tun, die des hohen Gegenstandes würdig und ihm entsprechend ist. B. ist dies schwerlich allseitig gelungen. Wie könnte sonst Naumann's Hilfe (1898, Nr. 6) ihre bereits erwähnte Besprechung über „Natur und Gesetz" schliessen mit folgenden Worten, die mir aus der Seele geschrieben sind:

Solche Bücher, so flott sie auch geschrieben sein und so viel Lehrstoff sie auch enthalten mögen, *schaden* mehr als sie nützen. Das *Christentum* aber, dessen Fortschritt ich von ganzem Herzen wünsche, wird auf *diese* Weise bei den meisten Naturwissenschaftlern und vielen andern höchstens in Missachtung gebracht!

Religionsgemeinschaft und Individualität.

Von *Walther Staub*, Pfarrer in Affoltern a. A. (Kt. Zürich).

(Fortsetzung.)

Da jeder Mensch eine mehr oder minder ausgeprägte Individualität besitzt, da aber anderseits das Individuum tatsächlich niemals isolirt, sondern stets nur als Glied einer — zufälligen oder organisirten — Gemeinschaft vorkommt, so muss notwendigerweise alles menschliche Geistesleben teils individuell, teils gemeinschaftlich-sozial bestimmt sein. Das wird auch zutreffen bei der Religion, die ja, psychologoisch betrachtet, selbst nur ein besonderes Gebiet des menschlichen Geisteslebens ist. Nachdem wir also das Individuum und die Gemeinschaft in ihrem allgemeinen Wesen charakterisirt haben, wird es unsere nächste Aufgabe sein,

Digitized by Google

darzustellen. Wenn wir von Religion schlechthin sprechen, so sind wir uns freilich bewusst, dabei eine Abstraktion zu vollziehen. Eigentlich gibt es keine ‚Religion', sondern nur ‚Religionen.' Die Ursache dieser Erscheinung werden wir später zu erörtern haben. Immerhin werden wir, indem wir die gemeinsamen Merkmale der historisch gegebenen Erscheinungsformen der Religion zusammenfassen, berechtigt sein, den Begriff der *Religion* zu definiren als die *Beziehung des Menschen zu Gott*, wenn wir unter letzterm eine von den sinnlich erfahrbaren irdischen Dingen unterschiedene überweltliche Macht verstehen.

Die religiöse Beziehung des Menschen in ihrem vollen Umfange — sowol Aufnahme als Auslösung von Kräften; das ganze Innenleben, Erkenntnisvermögen, Gefühl und Willen berührend und dadurch mittelbar auch das leibliche Leben beeinflussend — bezeichnen wir in der religiösen, speziell christlichen Terminologie mit dem Worte *Glauben, πίστις*. Und wenn allerdings dieses subjektiv-menschliche Moment der Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen theologischen Untersuchung sein muss, als das empirisch unmittelbar gegebene, so werden wir anderseits den psychischen Vorgang im religiösen Akt auf einen Anstoss von aussen zurückführen müssen. Das Objekt religiösen Erkennens, Gott, ist selber das Subjekt einer auf den Menschen gerichteten Tätigkeit. Die Religion im Menschen ist eine Reaktion auf eine vorausgegangene göttliche Wirkung; mit andern Worten: sie kommt nur durch göttliche *Offenbarung* — Krafterweisung Gottes — als letzte Ursache zu Stande. Der Begriff der Religion als subjektiv-menschlicher Betätigung ist durch das objektiv-göttliche Moment der Offenbarung zu ergänzen.

Diese objektive Grundlage der Religion, *die Realität der im Glauben erfahrenen göttlichen Kräfte*, ist eine aus praktischen sowol als wissenschaftlichen Gründen *notwendige Voraussetzung*. Erwiese sich die Religion als lediglich subjektives Produkt des Menschengeistes, als Illusion, dann wäre unser Problem gegenstandslos. Religionsgemeinschaft *und* religiöses Individuum wären im Unrecht und ihr Kompetenzstreit ein Streit um des Kaisers Bart. Voraussetzung einer jeden theologischen Diskussion ist die Überzeugung, dass dem Glauben als der subjektiven Beziehung des Menschen zu Gott als Korrelat die Offenbarung, die objektiv wirkliche Beziehung Gottes zum Menschen entspreche. Angesichts der unleugbaren gewaltigen Wirkungen, welche die Religion

Digitized by Google

im Leben des Einzelnen wie in der Geschichte der Menschheit ausübt, sind wir durch das logische Gesetz vom zureichenden Grund — ohne Ursache keine Wirkung — berechtigt und genötigt, die vorauszusetzenden göttlichen Kräfte als real wirkend, nicht bloss als illusorisch anzunehmen. *Gott, eine reale Kraft auf uns wirkend durch das Reich der materiellen Natur (Naturordnung) und durch das Reich des Geistes (sittliche Weltordnung) ist das Objekt des religiösen Erkennens und Wollens.* Dass dieses Objekt wol behauptet, nicht aber mit zwingenden Gründen bewiesen werden kann, das ist nicht eine Besonderheit des religiösen oder theologischen Erkennens, sondern wird von diesem geteilt mit allem und jedem Erkennen. Das *Ding an sich*, welches hinter der Erscheinung steht, ist in aller Erkenntnis lediglich Voraussetzung, die sich an der praktischen Willensbetätigung bewähren muss, *niemals* aber *Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung oder Beweisführung im strengen Sinne des Wortes.* Nur dadurch, dass wir diese Kraft, Gott, auf uns einwirken lassen, dass wir im Glauben in Beziehung zu ihr treten — Kräfte aufnehmend und auswirkend — können wir *praktisch ihre Realität erfahren,* ihre Gesetze erproben. Mag sich dann auch unsere Vorstellung von Gott oder unsere wissenschaftliche Theorie von der erfahrenen Kraft (Theologie) als ungenau und lückenhaft erweisen, nicht damit steht und fällt die Religion; auch wer einen verworrenen Begriff vom Wesen der Elektrizität hat, mag richtig telephoniren; auch wer die chemische Zusammensetzung der Nahrungsmittel, die er geniesst, nicht kennt, kann sich daran sättigen. Wir brauchen die Theorie nicht zu unterschätzen, aber die Praxis steht höher. — Das naive Erfassen des Objektes im Subjekt, die Erscheinung, ist das primäre, das bewusste kritische Objektiviren des Objektes als des Dinges an sich ist das abgeleitete, sekundäre. Und trotz Kritik und Kritizismus gewinnen wir kein neues Objekt; *Grundlage unseres empirischen Erkennens bleibt die Erscheinung,* d. h. das durch unsere Subjektivität (räumliche und zeitliche Vorstellung, Kategorien des Verstandes) hindurchgegangene und dadurch modifizirte Objekt. Wol werden wir als Theologen versuchen, aus dem Glauben das objektive Moment der Offenbarung herauszuschälen, den ewigen, göttlichen Gehalt zu lösen von der menschlichen Form; wir werden uns dabei aber auch — gerade nach den Grundsätzen einer kritischen Erkenntnistheorie — bewusst bleiben, dass eine völlige Loslösung des erkannten Objektes vom erkennenden Subjekt nicht vollziehbar ist. *Jede Offenbarung muss im Gewand des Glaubens auftreten,* bedingt durch die *generell menschliche* sowol als auch durch die

Digitized by Google

individuelle Subjektivität des Empfängers der Offenbarung (subjektiver und individueller Anthropomorphismus). Die in der Offenbarung sich dem Menschengeist darbietende Gottheit geht als Objekt in die Bedingungen aller menschlichen Erkenntnis ein, so dass das *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* auch auf die Gottesoffenbarung Anwendung findet. In diesem relativen Sinn ist es wahr: wie der Mensch, so sein Gott.

Nachdem wir in Kürze die Offenbarung als den realen Untergrund des Glaubens dargestellt, führt uns unsere Aufgabe darauf, das *Individuum einerseits und die Gemeinschaft anderseits als Träger der Religion (des Glaubens)* ins Auge zu fassen. Welches ist denn der Anteil des Individuums und welches derjenige der Gemeinschaft an der Religion und Religionsbildung? Psychologie und Geschichte geben uns darüber Auskunft.

Vorerst die **Individualität** als Trägerin der Religion.

Bei näherer Prüfung erweist sich die *Religion* — psychologisch — *als im Wesen des Menschen gerade als Individuums begründet.* Als *Individuen* sind wir genötigt, mit Gott in Beziehung zu treten. Das Wesen des Individuums, und vornämlich der menschlichen Individualität als der ausgeprägtesten, ist — wie oben ausgeführt — die Unteilbarkeit, die innere Einheit, welche durch Selbstbehauptung gewahrt werden muss. Nun ist aber tatsächlich im natürlichen Individuum dieses Postulat nicht verwirklicht. Der Geist strebt nach Einheit; die Endlichkeit droht die Individualität auseinanderzureissen. — In seiner Stellung als Naturwesen, in seiner *Abhängigkeit von den Naturkräften,* welche sein Leben gefährden, seine Ziele durchkreuzen, sieht sich das Individuum zum Kampf ums Dasein getrieben, zum Kampf für Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, der in dieser Naturwelt notwendigerweise mit einer schliesslichen Niederlage, mit der Auflösung des Individuums im Tode endigt, und schon in seinem Verlauf eine fortgesetzte Störung des Lebensprinzips, und damit des Lustgefühls, zur Folge hat. Daher muss sich das Individuum nach einem Bundesgenossen umsehen, nach einer Kraft, die es im Kampfe auf seiner Seite habe. Da es aber im Wirrsal der materiellen Kräfte, die sich gegenseitig aufheben (Vergänglichkeit!), diese Kraft zur Selbsterhaltung nicht findet, noch finden kann, so sieht es sich darauf angewiesen, anderwärts zu suchen, in der überweltlichen Welt des Geistes, deren Ahnung es als geistbegabtes Wesen in sich trägt. So wird die Ohnmacht des Menschen, seine endliche Beschränkung durch die übermächtigen Kräfte der Natur, menschlicherseits zum Ausgangspunkt für die Religion. — Und dazu kommt noch ein zweites. *Im Menschen*

Digitized by Google

selber stehen der zentripetalen Kraft des organisirenden Geistes die *Zentrifugalkräfte der Endlichkeit* entgegen. Das menschliche Individuum als endlicher Geist sieht im natürlichen Zustand (den wir freilich mit einem gewissen Recht als unnatürlichen bezeichnen können — nicht bloss *σωμα*, sondern *σαρξ*!) seine Einheitlichkeit durch einen *Dualismus* ersetzt, welcher seinem innersten Wesen widerspricht: den Gegensatz zwischen Leib und Geist, gut und böse, Gott und Welt, Wahrheit uud Schein. Der innere Widerspruch muss gelöst sein. Soll die Individualität in ihrer Einheit dadurch nicht zerrissen werden, so muss eines der beiden Prinzipien dem andern untergeordnet, und der Wille durch ein einheitliches Ziel bestimmt werden. „Niemand kann zweien Herren dienen." Dieses „Können" hat seine Grenze an dem jedem Individuum immanenten Gesetz der Einheit. Das Individuum muss sich einen letzten Zweck setzen, in welchem sein Wille sich konzentrire, sich in eins zusammenfasse. Da jedoch die Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt, der Wechsel materieller Kräfte, sich zur einheitlichen Bestimmung des Willens nicht eignet, vielmehr, sobald dem *Leib* die *Vorherrschaft* eingeräumt wird, das Individuum seiner Konzentration beraubt („Zerstreuung" des Geistes durch die nach aussen gerichteten Begierden) und in einen seiner innern Bestimmung zuwiderlaufenden Zustand (Sünde — Widerspruch zwischen Sollen und Sein im Gewissen) versetzt wird, so erübrigt nur die zweite Alternative, die *Herrschaft des Geistes.* Von Kompromissen, welche den Dualismus als zu Recht bestehend erklären wollen und eben dadurch die Individualität am meisten schädigen, werden wir von vornherein absehen müssen. So treibt diese Doppelnatur des menschlichen Individuums, der Widerstreit zwischen Leib und Geist, sofern er als Schuldgefühl und Erlösungsbedürftigkeit empfunden wird, zur *einheitlichen Bestimmung des Willens durch Gott und geistige Güter.* — In der Beziehung zu Gott, in der Religion, sucht das Individuum Selbsterhaltung gegenüber den zersetzenden Kräften der Endlichkeit ausser ihm und in ihm. Durch diese Verbindung, die Gemeinschaft mit Gott, wird das Individuum zum *religiösen, das heisst göttlich bestimmten Charakter*, indem es nicht bloss zufällig dann und wann, sondern stetig, zielbewusst, sich durch Gott und Geist bestimmen lässt.

Die durch das Mittel der Religion erstrebten Zwecke, die gewollte Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, erreicht nun freilich das Individuum nicht, ohne durch Gott, zu dem es in Beziehung tritt, durch die real wirkenden Kräfte der Offenbarung, *selbst beeinflusst und bestimmt zu werden* in seinem ganzen Wesen, Denken, Fühlen und

Digitized by Google

Handeln. Dem Wesen der Individulität würde es geradezu widersprechen, anzunehmen, dass sie durch ein äusseres Mittel, durch ihr fremd bleibende Güter, könne gestärkt und befriedigt werden. Und nicht minder wäre es unverträglich mit einem würdigen Gottesbegriff, eine Beziehung des Menschen zu Gott zu denken, worin der endliche Geist sich vermässe, den unendlichen zu beeinflussen, statt vielmehr von Gott sich beeinflussen zu lassen. *Durch die göttlichen Kräfte in der Religion wird der Mensch umgestaltet*, ja um uns eines starken Ausdrucks zu bedienen, ein neuer Mensch aus ihm gemacht; so redet das Christentum von einer *Wiedergeburt*, und nicht weniger als eine Erneuerung des Gläubigen ist's, was es erstrebt. — Schon von einer *tiefer stehenden Religion* — auch vom Fetischismus und Animismus — lässt sich behaupten: sie übt einen Einfluss aus auf die Individualität, in dem Sinne wenigstens, dass der Mensch ohne sie nicht wäre, was er mit ihr ist. Wenn auch in unsern Augen der Einfluss einer niedrig stehenden Religion den Wert eines Menschen — absolut beurteilt — vielleicht herabdrücken mag, der Einfluss selbst ist nicht zu bestreiten. Welcher Art derselbe sei, hängt von den Gütern ab, welche der Mensch durch sie sucht. Die Naturreligion soll dem Menschen Macht geben über die Gottheit, um gewisse *irdische, materielle Güter* — Nahrung, Gesundheit, langes Leben u. dgl. — durch sie zu erlangen, also im Grunde dieselben Güter, welche auch auf anderm Wege erworben werden: und der religiöse Mensch unterscheidet sich dann vom irreligiösen nicht wesentlich, nicht durch seine Zwecke, sondern bloss in der Wahl der Mittel. Beschränkt sich die Beziehung zu Gott, die Religion, noch ausschliesslich oder vorwiegend darauf, so wird freilich eine starke Beeinflussung der Individualität durch den Verkehr mit Gott nicht in Frage kommen. Anders ist's in den *höhern Religionsformen*, wo das Individuum seine eigenen Bedürfnisse und daher auch den Zweck der Religion tiefer erfasst. Die in der niedern Religion erstrebten materiellen Güter sollen ja auch der Erhaltung des Lebens dienen: wo jedoch das Individuum zur Selbstbesinnung kommt, da erkennt es, dass seine wahre Selbsterhaltung, die Erfüllung seiner Bestimmung vornämlich durch andere Güter und Kräfte gefördert werden, durch das, was das Geistesleben, das wahrhaft individuelle, kräftigt — es sucht *Gerechtigkeit, Heiligkeit, Stillung der Gewissensunruhe, Anteil an der Unendlichkeit, ewiges Leben* — wie verschieden diese Güter in den einzelnen historischen Religionen ausgeprägt seien; dadurch tritt es in direktere Beziehung zur göttlichen Kraft — ja *Gott* selbst, der Inbegriff aller jener Güter, *wird ihm zum*

Digitized by Google

höchsten Gut, das es nun als letztes Ziel durch die Religion erstrebt; *Gott nicht mehr Mittel, sondern Selbstzweck in der Religion.* Je mehr das der Fall ist, desto mehr wird die im Glauben erfasste *göttliche Kraft auf den Menschen selber wirken*, ihn umgestaltend, den Charakter bildend. Da gilt: „Das alte ist vergangen; siehe es ist alles neu geworden.“ — Muss da wol nicht auch manches Individuelle schwinden, wird am Ende gar durch die überweltlichen Kräfte der Religion die Eigenart und Einheitlichkeit des Individuums vernichtet, indem mit Gott eine fremde Macht, ein Fremdkörper, in den in sich geschlossenen Organismus der Individualität eindringt? Manche Eigenschaft und Eigenheit, die wir an einem Menschen gewöhnt waren, verschwindet in dem Masse, als Gott in ihm eine Macht wird. Das Christentum redet geradezu vom Sterben, vom *Gekreuzigtwerden des alten Menschen.* Aber *was ertötet wird, ist nicht die Individualität*, nicht das, was das innerste Wesen und die höchste Bestimmung des Menschen ausmacht, sondern gerade, was die volle Entfaltung der Individualität hemmte: ihre wild treibenden Schosse, nicht ihr Stamm; wol *Eigenheiten*, nicht jedoch die *Eigenart* des Menschen. Gott und Mensch sind — wo wir beider Wesen recht erfassen — nicht Gegensätze; der Mensch ist auf die Gemeinschaft mit Gott angelegt: Gottmenschheit, Gottebenbildlichkeit, Gotteskindschaft — und die Individualität wird in der wahren Religion, in der echten Beziehung zu Gott, nicht unterdrückt und nicht zerrissen, sondern gehoben, gekräftigt, belebt, wiederhergestellt in ihrer Einheitlichkeit und wahren Freiheit.

Wenn einerseits ja freilich Gott der religiösen Individualität sein Gepräge aufdrückt, dieselbe bestimmend und beeinflussend, so ist auf der andern Seite zu betonen, wie die *Individualität* ihrerseits, nicht zwar Gott selber, aber *der göttlichen Offenbarung, den Stempel ihres Geistes aufdrückt*, das Gottesbild im Glauben, den Verkehr mit Gott nach ihrer Eigenart gestaltet.

Das *Organ der göttlichen Offenbarung ist der Mensch* nicht bloss nach seiner allgemein menschlichen Subjektivität, sondern *gerade in seiner individuellen Eigenart.* Den Einfluss der Individualität erkennen wir in der Verschiedenheit der Ausprägung religiöser Formen, sowie des Verlaufes des religiösen Aktes. Der sich offenbarende Gott ist nur einer — ein und dasselbe Objekt, eine und dieselbe wirkende Kraft. Würde sich die Offenbarung an die allgemein menschlichen Funktionen des Geistes wenden, so könnte nur eine einzige — allgemein menschlich ausgeprägte — Religionsform sein. Oder wenn wir freilich auch die Mannigfaltigkeit der Offenbarungen des einen Gottes in der umgebenden

Digitized by Google

Natur, in der persönlichen Lebensführung für die Verschiedenheit der Religion mit in Betracht ziehen — die Erklärung reicht jedenfalls nicht aus, da ja bei Individuen, welche unter dem Einfluss derselben Offenbarungen standen, oft die weitgehendsten Unterschiede in der Religion bemerkbar sind. Die *Verschiedenheit religiöser Erkenntnis und religiösen Handelns lässt sich nur aus der individuellen Verschiedenheit der Empfänger der Offenbarung erklären.* Die volle Kraft der Individualität in der Gestaltung der persönlichen Beziehung zu Gott — sowol in der Auffassung der sich offenbarenden Kräfte als auch im religiösen Verhalten — tritt uns deutlich entgegen in den *Heroen der Religion,* jenen gewaltigen Geistern, welche uns die Religions- und Kirchengeschichte als *Religionsstifter, Reformatoren, Propheten,* als Gottesmänner mit einem Wort, kennen lehrt, — Menschen, welche sich als für die göttlichen Einwirkungen besonders offen und empfänglich darstellen, in gewissem Sinne dem *Medium des Hypnotiseurs* vergleichbar, das der Einwirkung von Suggestionen unterliegt, für welche der gewöhnliche Mensch gar kein oder nur geringes Sensorium hat; oder, da sie sich nicht bloss rezeptiv, sondern zugleich eminent aktiv verhalten, möchten wir sie noch zutreffender in Analogie des Genies fassen und dürfen wol — vom psychologischen Gesichtspunkte aus — vom *religiösen Genie* sprechen. Als starke Geister in ihrer religiösen Beanlagung und Gestaltungskraft müssen sie wol *auch starke Individualitäten* sein, und als solche erweisen sie sich in der Tat stets. Ihre Religion, ihre Beziehung zu Gott, wird, je lebendiger und kräftiger sie ist, um so mehr das individuelle eigenartige Gepräge des Besitzers aufweisen, sowol in der Gottesvorstellung, als in den Sitten des religiös bestimmten Handelns. *Nach ihrer Eigenart erfassen und verstehen sie Gott,* und nach ihrer Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft bildet sich und entwickelt sich ihre Individualität weiter, in stetiger Wechselwirkung. Wie das Schöne im künstlerischen Genie Gestalt gewinnt, so das Göttliche im religiösen Genie; wie das künstlerische Genie dem Schönen Gestalt und Ausdruck verleiht, so das religiöse Genie dem Göttlichen. Nicht bloss prägt Gott dem Menschen den Stempel seines Geistes auf; auch der Mensch drückt dem in ihm sich darstellenden Göttlichen das Gepräge seiner individuellen Eigenart auf. Wir brauchen nur zu denken an die verschiedenartige — und, soweit sich dies nachweisen lässt, stets auch durch persönliche Eigenart bedingte — Form der Religion bei Kongtse, Laotse, Zarathustra, Buddha, Mohammed, bei Mose, den einzelnen israelitischen Propheten — bei Jesus Christus, und auf Grund seiner Offenbarung bei den

Digitized by Google

scharf ausgeprägten christlichen Persönlichkeiten seiner Apostel — dann weitergehend die Kirchenväter der morgen- und abendländischen Kirche, die typischen Gestalten der römischen Kirche, das Dreigestirn der Reformatoren Luther, Zwingli, Calvin — drei Planeten, von derselben Sonne erleuchtet, und doch ein jeder in seinem eigentümlichen Lichte die Strahlen zurückwerfend, — endlich die Kirchenmänner, theologischen Lehrer, hervorragenden praktischen Christen bis auf die Gegenwart. Alle die verschiedenartigen Erscheinungen der Geschichte und der Gegenwart — so mannigfach, dass eine Aufzählung unmöglich ist — sind ein sprechendes Zeugnis für die Macht der Individualität. — Aber die Darstellungen der Religions- und Kirchengeschichte erweisen sich näher betrachtet als äusserst unvollständig und lückenhaft für die Kenntnis der individuellen Ausgestaltung der Religion; allerdings spezifizirend und individualisirend in Hinsicht auf den Oberbegriff Religion, doch wieder generalisirend der vielgestaltigen Wirklichkeit gegenüber. *Genau genommen gibt es so viele Religionen, d. h. so viele verschiedene Ausprägungen der Beziehungen zu Gott, als es religiöse Individuen gibt.* Aus leicht begreiflichen Gründen entzieht sich das der Beobachtung und Beschreibung im Einzelnen. Wir dürfen doch darauf hinweisen, wie nicht bloss bei den hervorragenden religiösen Geistern die Einflüsse individueller Gestaltungskraft in der Religion sich zeigen, sondern wie z. B. in unsern christlichen Gemeinden gerade unter den religiös lebendigen Gliedern keines ist, wie das andere, wie jedes in einzelnen Punkten seine Gottesvorstellung und seine Ansichten über religiöse Fragen ganz eigenartig ausgeprägt hat, wie die Äusserungen der Frömmigkeit bei jedem wieder andere sind, das ganze Verhalten des Frommen zu Gott im Glauben, im Gebet und Wandel individuell bedingt. Keines macht sich genau dasselbe Bild von Gott, keines handelt in seiner religiösen Bestimmtheit genau wie das andere. Aufgabe einer wissenschaftlichen Religionspsychologie wäre es, die geistigen Gesetze nachzuweisen, nach welchen sich dieser Vorgang der Aufnahme und Auslösung religiöser Kraft im einzelnen Individuum vollzieht, den Einfluss bestimmter individueller Eigentümlichkeiten auf das religiöse Verhalten des Menschen darzulegen, wenn auch freilich im einzelnen Fall solche Untersuchung ihre Schwierigkeiten hätte, sowol wegen der Verborgenheit des empirischen Materials, als wegen der die Gesetzmässigkeit immerfort durchbrechenden Freiheit des Willens, womit wir beim Individuum stets rechnen müssen. Wir können zur Analyse des innern Besitzstandes der religiösen Individuen und der *Gesetze, welche den individuellen*

Digitized by Google

Verlauf des religiösen Lebens bestimmen, im folgenden nur einige allgemein gehaltene Andeutungen geben.

Aus dem Wesen der Individualität folgt, dass dieselbe die ihr zufliessenden Kräfte — auch die geistigen — sich *assimiliren*, sie verarbeiten, umbilden muss, um sie *als Bestandteil des eigenen Wesens in den Organismus einzufügen.* Das Individuum darf sich, will es nicht durch die einwirkenden göttlichen Kräfte zerstört werden, nicht blos receptiv, es muss sich zugleich schöpferisch verhalten: *wahre Religion ist Tätigkeit, geistige Arbeit.* Die tätige Aufnahme göttlicher Kraft geschieht durch den *Glauben;* Gott ist eine Kraft *ausser* dem Menschen, wo der Glaube fehlt; er wird zur Kraft *im* Menschen, wo der Glaube diese Kraft ins persönliche Leben überleitet. Der Glaube ist die Turbine, die dazu dient, die strömenden Kräfte der Geisteswelt, die zuvor an uns vorüberbrausten oder gar gegen uns anstürmten, uns zuzueignen, sie zur Förderung unseres Daseins wirksam zu machen. Und der Glaube, selbst eine individuelle Funktion, nimmt die göttlichen Kräfte *in individueller Form* auf. Bei der Ausprägung der Religion in den einzelnen Individuen wird die Verschiedenheit bedingt sein einmal durch die *Naturanlage* selbst; die Religion wird notwendigerweise ein anderes Gepräge haben müssen beim vorwiegenden Verstandesmenschen, als beim Gefühlsmenschen, oder bei einer eminent willensstarken Natur; die Naturanlage wird durchschimmern und die Religion mehr nach der einen oder andern Seite hinneigen, wenn auch — soll sie nicht durch solche Einseitigkeit in ihrem Wesen gefährdet werden — weder Erkenntnis, noch Gemüt, noch Wille vernachlässigt werden darf, da vielmehr Gott mit dem ganzen Innenleben erfasst sein will. Die Verschiedenheit der Ausprägung der Religion wird anderseits bedingt sein durch *den übrigen Geistesbesitz,* der — selbst wieder ein Resultat der Naturanlage, sowie auch der Umgebung, des Volkes, des Landes, des Klimas, der Beschäftigung etc. — einem Menschen eignet. So ist denn für die Religion von nicht zu unterschätzendem Einfluss der allgemeine Bildungsstand eines Menschen, seine Kenntnisse, seine bisherigen Erfahrungen und Erlebnisse, wissenschaftliche und philosophische Ansichten, vor allem ja auch — als das Gebiet, welches sich mit der Religion am nächsten berührt — seine Moral, seine Charakterqualitäten. Damit dürften die Grundlinien angegeben sein, innerhalb welcher die bei der individuellen Ausprägung der Religion wirkenden Gesetze zu suchen sind. Die Religion muss, gerade da, wo sie wirklich ein Bestandteil des geistigen Lebens ist, sich dem anderweitigen Geistesbesitz einordnen, mit ihm eine Einheit, ein Ganzes bilden, sie darf nicht

Digitized by Google

blosses Anhängsel bleiben; so nur kann das durch sie dargebotene Göttliche als Kraft im Menschen wirken und ausgewirkt werden (Glaubensleben, Werke aus dem Glauben).

Wenn die Religion durch die Eigenart des Individuums bestimmt wird, so wird sie nun aber auch, weil das Individuum selber nicht stabil bleibt, sondern dem Gesetz der *Entwicklung* unterworfen ist, sich selbst dem Verlauf des Innenlebens anpassen, in der Art, dass sie gewissen Veränderungen unterliegt, welche auf Veränderungen der Individualität als ihrer Trägerin zurückzuführen sind. Die Beziehung eines Menschen zu Gott ist nicht immer und zu allen Zeiten dieselbe; die Religion des Mannes z. B. eine andere als die des Kindes; mit dem geistigen Wachstum, mit der zunehmenden Erfahrung, wird unter normalen Verhältnissen auch ein Ausreifen des religiösen Innenlebens Hand in Hand gehen; mit der Erweiterung des geistigen Horizontes eine Umbildung der naiven und widersprechenden Gottesvorstellungen zu vernünftigen Gedanken über Gott, womit sich — ohne dass die aufsteigende Linie religiöser Entwicklung dadurch unterbrochen zu werden braucht — ein Preisgeben gewisser Bestandteile des bisherigen religiösen Besitzes, gewisser Gedanken und Sitten ganz wol vertragen kann. Unterbrochen, gestört werden kann freilich die ruhige Entwicklung des religiösen Lebens durch eine ungesunde Entwicklung der Individualität, sei's durch krankhafte Hypertrophie des Verstandes (ätzender Kritizismus, Skeptizismus) sei's durch Defekte des Charakters, welche die Adern der Religion unterbinden.

Die Anlage zur Entwicklung eignet der Religion als einem Bestandteil des sich entwickelnden individuellen Geisteslebens; darin ist die Ursache zu suchen für eine Erscheinung, mit welcher wir uns bald näher werden zu beschäftigen haben, mit der historischen Entwicklung bestimmter Religionsformen, welche jedoch das Zusammenwirken einer Mehrzahl von Individuen voraussetzt.

Dies führt uns auf die Beziehungen der Religion zur Gemeinschaft: *Die Gemeinschaft als Trägerin des Glaubens.*

Wie wir die Gemeinschaft überhaupt als eine notwendige Ergänzung des Individuums kennen lernten, so tritt uns speziell die **Religionsgemeinschaft** als im Wesen der religiösen Individualität notwendig begründet entgegen. Die religiöse Erkenntnis, das religiöse Handeln, teilt das Loos alles Individuellen: seine endliche Beschränktheit, seine Einseitigkeit. Weil die Offenbarung durch das Medium der allgemein menschlichen — generellen — und der individuellen Subjektivität hindurchgeht, so kann

Digitized by Google

das göttliche darin unmöglich allseitig vollkommen dem einzelnen Gläubigen sich darbieten. Die Wirkung der Offenbarung wird beschränkt durch die Beschränktheit des Individuums im Erkennen und Wollen. Unser *Erkennen* ist Stückwerk, *ἐκ μέρους γινώσκομεν*, sagt Paulus; der Grund für diese Tatsache ist nicht allein darin zu suchen, dass der endliche Mensch überhaupt die Tiefen des unendlichen Gottes nie völlig wird ergründen können, sondern auch darin, dass jede Individualität nach ihrer Eigenart alles erkennbare nach einer gewissen Seite nur erkennt, populär ausgedrückt: durch ihre Brille sieht. *ἐκ μέρους* — was der Einzelne von der göttlichen Offenbarung erfasst, ist bloss ein Teilstück aus dem ganzen Umfang der Offenbarung, nur *eine* Seite des göttlichen Wesens. — Und so ist der *Wille* des religiösen Individuums oft schwach, die göttlichen Kräfte, die dem einzelnen aus dem unmittelbaren persönlichen Kontakt mit Gott — in Natur und Gewissen — zufliessen, nicht immer reich genug, um dem Individuum in isolirtem Zustande Selbstbehauptung gegenüber Endlichkeit und Sünde zu ermöglichen. Ein Individuum ohne jede Beziehung zu andern seinesgleichen, nicht beeinflusst durch die religiösen Vorstellungen sowol der zeitgenössischen als früherer Geschlechter, bietet sich freilich nirgends unserer Beobachtung dar. Wir möchten uns allenfalls den Träger einer hypothetischen Urreligion als solches denken: diese könnte jedoch unter den uns bekannten psychischen Bedingungen der Offenbarung unmöglich auf einer hohen Stufe gestanden haben. So ruft die Einseitigkeit und Unvollkommenheit der religiösen Erfahrungen des Einzelnen, die Ohnmacht seines Willens, dem *Bedürfnis nach Ergänzung, Bereicherung, Stärkung durch andere Individuen*; die Religion selbst — auf bruchstückweise und stufenweise Offenbarung gegründet und in den Verlauf menschlicher Entwicklung eingehend, nie eine allgenugsame, allgemeingültige objektive Kundgebung Gottes — postulirt, soll sie ihre Vollendung erlangen, das Zusammenwirken der einzelnen Individuen in einer Gemeinschaft. Die Religionsgemeinschaft entspricht demnach gleicherweise einem Bedürfnis der Individualität, wie der Religion selber.

Wenn jede Gemeinschaft sich auf gegenseitigen Austausch und gemeinsame Produktion von irgendwelchen Gütern, materieller oder geistiger Art, gründet, sich um gemeinschaftliche Interessen und Ziele gruppirt, so wird die *Religionsgemeinschaft die Förderung der Religion, den Verkehr mit religiösen Gütern* zu ihrer Grundlage und zu ihrem Zweck haben. Welcher Art sind denn diese Güter, welche die Religionsgemeinschaft beschaffen und zu-

Digitized by Google

teilen will? Es können keine andern sein, als die Güter, welche das einzelne Individuum in der Religion sucht. Von den materiellen, als nicht eigentlich und ausschliesslich religiösen Gütern, dürfen wir hier absehen. Die spezifisch religiösen Güter haben wir bereits in der Hauptsache namhaft gemacht: die geistigen Güter der Gerechtigkeit, des innern Friedens, der Geistesfreiheit, welche die Seligkeit, d. h. das aus innern Ursachen entspringende Glück, begründen, indem sie der Selbstbehauptung und Zweckerfüllung der Individualität dienen. Mit einem Wort: das Individuum sucht Gott selber als höchstes Gut, als das Licht, in welchem die gebrochenen Strahlen der einzelnen Geisteskräfte und Güter sind vereinigt. Allen ihr zugehörigen Individuen reichen *Anteil zu geben an der Gemeinschaft mit Gott,* ihr religiöses Leben zu bereichern, ihnen zur Erreichung ihrer religiösen Ziele zu verhelfen, wäre also Bestimmung und Aufgabe der Religionsgemeinschaft.

Dass dies geschehe, dass überhaupt eine auf gegenseitige religiöse Förderung gegründete Gemeinschaft möglich sei, das setzt einmal die Objektivität göttlicher Offenbarung, anderseits aber ein *breites, gemeinsames Gebiet genereller Wesensverwandtschaft bei den einzelnen Individuen, auch in der religiösen Anlage,* voraus. Ohne diese Annahme müssten wir Erfahrungsaustausch und Verständigung in Sachen der Religion von vorne herein von der Hand weisen, gemeinsame Interessen und Güter in Abrede stellen.

Übrigens redet die Geschichte deutlich genug und lehrt, dass die individuellen Unterschiede, die trennenden Kräfte, zum mindesten nicht stärker sind, als die Einigungsmächte generell menschlicher Gleichartigkeit, dass gemeinsame Grundzüge und Grundbedürfnisse vorhanden sind, auch im religiösen Leben. In der Tat *erweist sich überall in der Geschichte die Religion als eine eminent gemeinschaftbildende Macht,* als der stärkste Mörtel, welcher die heterogensten Elemente als Bausteine in den kompakten Bau einer einheitlichen Gemeinschaft einfügt, ja vielmehr sie als Glieder *eines* Leibes organisch eingliedert. Denn freilich die Religion lässt es nicht beim zufälligen Verkehr zwischen einzelnen Individuen bewenden, sondern gerade weil ihre Güter dem Menschen die höchsten und teuersten sind, will er durch zielbewusste, dauernde Gemeinschaft sich ihren bleibenden und reichen Besitz sichern; er muss sich mit andern zur *organisirten Religionsgemeinschaft* zusammenschliessen. Auch die Religionsgemeinschaft wird, wie jede andere zielbewusste Gemeinschaft, ihre innere Einheit als Organismus hüten müssen; wird ihren von gemeinsamen Zielen ge-

Digitized by Google

leiteten *Kollektivwillen* demjenigen der Individuen gegenüberstellen, als eine mehr oder weniger bindende Autorität; wird für den Kollektivwillen geeignete Organe schaffen, welche denselben dem Einzelnen gegenüber vertreten und im Namen der Gesamtheit durchführen: entweder demokratisch — Gemeinde, Concilien, Synoden oder oligarchisch — Priesterherrschaft: Episcopalsystem und Papalsystem der katholischen Kirche, jüdischer Hohenpriester, Dalai-Lama etc. Durch *Bekenntnis, Kultus, Sitte und Verfassung*, die vier Merkmale, die jeder Religionsgemeinschaft eigen sind, documentirt dieselbe ihre innere Einheit und ihre Autorität gegenüber den einzelnen Zugehörigen. Wenn die einigende Macht der Religionsgemeinschaft — auf Familie, Sippe, Volk aufbauend — sich auf's deutlichste erweist, indem sie schliesslich — in den sog. Weltreligionen — missionirend die Volks- und Sprachgrenzen siegreich überwindet, so werden wir freilich darauf hinweisen müssen, wie auch die Religionsgemeinschaft als *Korrelat* des *Zusammenschlusses* den *Ausschluss* hat und haben muss, so gewiss sie kein loses zufälliges Gefüge sein will, sondern darauf hält, nur solche Glieder zu umfassen, welche denselben Zielen zustreben.

Wenn die *religiösen Gemeinschaften* nach aussen *in der Weltgeschichte* sich als *Mächte* erweisen, welche nicht selten ihr Gewicht in die Wagschale legen und oft mehr als politische oder wirtschaftliche Faktoren in der Geschichte entschieden haben, so ist ihr *Einfluss* auf die *religiösen Individuen*, ja der Einfluss *auf die Religion* selbst nicht zu unterschätzen, und zu beachten, wie durch die Gemeinschaft tatsächlich der religiöse Besitz des Individuums erweitert, wie ihm zur Ausführung seiner Grundsätze Halt und Hülfe geboten wird. Durch die Gemeinschaft wird die Religion *zur historischen Grösse*, indem sie die *historische Kontinuität* herstellt und dafür sorgt, dass die Erfahrung und Erkenntnis früherer Geschlechter und insonderheit die geistige Hinterlassenschaft starker religiöser Individuen, grosser Gottesmänner, der Nachwelt nicht verloren gehe (Entwicklung der Religion, Religionsgeschichte). So kann durch die Gemeinschaft religiöse Kraft konzentrirt werden, sie kann, durch die Erfahrungen vieler Individuen bereichert, die Einseitigkeit religiöser Erkenntnis des Einzelnen paralysiren und sich der objektiven Wahrheit auf synthetischem Wege annähern. Die Gemeinschaft ist unentbehrlich für die religiöse Individualität, eine Macht in unserm religiösen Denken und Handeln. Sie mehrt die Erkenntnis (Glaubensgemeinschaft), sie eint im Kultus zu gemeinsamem religiösem Handeln (Gebets- und Kultusgemeinschaft), sie stärkt in der Ausübung der auf religiöser Gesinnung

Digitized by Google

basirenden sittlichen Grundsätze (ethische Gemeinschaft). *Keine Individualität kann sich in ihrer Beziehung zu Gott ihrem Einfluss entziehen,* selbst nicht die stärkste, freieste, selbständigste, die des Religionstifters selber. Was er neues schafft, wird doch irgendwie am schon bestehenden Besitz der Gemeinschaft, den er vorfindet anknüpfen, bald gegensätzlich, bald weiterbildend und entwickelnd; so Mohammed, Buddha und auch Jesus nicht ausgenommen, der ja Matth. 5, 17 selbst bezeugt, er sei nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, und der, wie neu auch das sei, was er in seiner Person selbst bringt, doch in seiner Lehre und Sitte am alten anknüpft. Auch die grossen schöpferischen Geister verachten nicht die religiösen Güter, welche ihnen von der Gemeinschaft dargereicht werden und sie selber müssen die Religionsgemeinschaft benützen als Mittel zur Einwirkung auf die Menge.

Aber wenn wir den grossen Wert der Religionsgemeinschaft, das was sie gibt, dankbar anerkennen und wissen, wie notwendig sie dem Individuum ist, so werden wir um so kräftiger auch betonen dürfen, was sie nicht geben kann, die *Grenzen ihrer Wirksamkeit,* die nur allzu leicht übersehen werden. Gerade bei der Religionsgemeinschaft, welche dem Verkehr mit den köstlichsten Geistesgütern dienen will, bestätigt sich in vollem Umfange, was wir von den Schwierigkeiten sagten, die sich dem Austausch geistiger Güter entgegenstellen. Weder der zufällige religiöse Verkehr mit andern Individuen, noch die Einordnung in eine organisirte Gemeinschaft ist im Stande, uns mangelnde religiöse Güter und Kräfte direkt zu schenken. Was einer durch seine Beziehung zu Gott gewonnen hat an göttlicher Kraft und geistigem Gut, das kann er so wenig als andern Geistesbesitz, unmittelbar auf andere Menschen übertragen. Hätte er in reichstem Masse Gerechtigkeit, Frieden, Seligkeit, Leben aus Gott — es fehlen ihm die Mittel, sein Innenleben, seinen Zustand ohne weiteres durch direkten Verkehr der Geister andern mitzuteilen. Gott und seine Gaben können nicht von aussen her durch dritte an den Menschen heran oder in ihn hineingebracht werden; auch Jesus muss Joh. 6, 44 bekennen: „niemand kann zu mir kommen (d. h. eben emphatisch: in dem Glauben, der Gott selbst in mir und durch mich findet), es sei denn, dass der Vater ihn ziehe.“ Der sogenannte religiöse Verkehr zwischen Menschen ist, wie aller menschliche Verkehr mit geistigen Gütern, an das *Zwischenglied der Materie* gebunden und auf dem weiten Wege der Kraftübertragung kann die beste Kraft verloren gehen. Die *Mittel* die dem einzelnen Individuum und der religiösen Gemeinschaft *zur Übertragung reli-*

Digitized by Google

giösen Lebens zu Gebote stehen, beschränken sich auf *Wort und darstellendes Handeln.* Ich kann meine religiösen Gefühle, mein Gottvertrauen, meine Heilsgewissheit, ich kann meine Erfahrungen und Gedanken über Gott ausdrücken in Worten und Gebärden und Mienen, ich kann den Zustand meines von Gott beseligten Herzens zu beschreiben versuchen, ich kann was von göttlicher Kraft der Heiligkeit und der Liebe in mir lebt, darstellen durch die Tat, durch mein Leben und Wirken. Mehr kann ich nicht, mehr vermag die ganze Religionsgemeinschaft nicht. Das Innenleben selber, die Beziehung zu Gott, lässt sich nicht enthüllen, gerade meine tiefsten herrlichsten religiösen Erlebnisse lassen sich nicht aussprechen, auch die schönsten Worte sind zu schwach, meine Gedanken und Gefühle wiederzugeben: leicht wird sich der andere gar nichts oder etwas anderes, falsches, darunter vorstellen. Er kann durch treffende Worte, Gebärden, Mienen, durch lebendige Taten angeleitet, aufgemuntert werden, selber in entsprechende Beziehung zu Gott zu treten und mag durch dieses Mittelglied (mittelbar durch die Religion eines andern), Förderung in seinem religiösen Leben erfahren. Aber nicht immer, nicht notwendig ist das der Eall, und wo es nicht zur wirklichen Lebensgemeinschaft, zur persönlichen Berührung mit Gott kommt, da ist durch den Gemeinschaftsverkehr mit religiösen Individuen eben keine Religion im wahren Sinn des Wortes vermittelt worden und würden auch die Gedanken noch so genau erfasst, die Worte, Gebärden, Handlungen noch so peinlich genau kopirt. Religiöse Gemeinschaft mit Menschen kann nie die Beziehung zu Gott selber ersetzen. *Religion* kann die Religionsgemeinschaft *nicht* mitteilen, so sonderbar das auch klingen mag. Alle verfügbaren Mittel religiösen Verkehrs zwischen Menschen können niemals ins Zentrum treffen, sondern müssen ihrem Wesen nach peripherisch bleiben.

Diese Einsicht mag uns erschwert werden durch den verhängnisvollen *Doppelsinn des Wortes Religion;* die Begriffe verschieben sich unter der Hand: *Die* **persönliche Frömmigkeit** *(Religiosität) erweist sich bei näherem Zusehen als etwas von der* **Religion der Gemeinschaft** *wesentlich verschiedenes.* Die *Religion des Individuums* — und hievon werden wir ausgehen müssen — ist eine Beziehung zu Gott, persönlicher Verkehr mit ihm. Das Wort in seinem eigentlichen Sinn bezeichnet also eine *Geistesbetätigung* des Menschen, einen Zustand, wenn wir wollen, — das, was er ist durch seine Beziehung zu Gott. Als Zustand, Stimmung, Gesinnung kann die Religion nicht von ihrem Träger losgelöst werden, als etwas das auch ausser ihm und ohne ihn be-

Digitized by Google

stünde; vielmehr ist sie eine bestimmte Form des Lebens, eine Lebensfunktion, die mit ihrem Träger lebt und stirbt: sie ist auch hierin etwas durchaus individuelles; ich kann sie nicht einem andern geben. Geistes*tätigkeit*, Geisteszustand ist die eigentliche Beziehung zu Gott, die Religion des Individuums, nicht aber ein Geistes*produkt*, das für sich, isolirt vom religiösen Individuum, Geltung haben könnte, wie etwa die Wissenschaft und ihre Ergebnisse abgelöst von der Person des sie produzirenden Gelehrten Wert beanspruchen dürfen. Anders ist's mit der *„Religion"*, die *in der Gemeinschaft* Gegenstand des Güteraustausches ist. Was vom Standpunkt der Religionsgemeinschaft aus als Religion bezeichnet wird, das muss allerdings um Gemeingut zu werden, vom persönlichen Träger lösbar sein, ein objektives *Geistesprodukt*. Die Gemeinschaft (oder das Individuum für die Gemeinschaft) produzirt eine für das menschliche Auge und Ohr berechnete *Darstellung des religiösen Innenlebens*, das sich als solches der Beobachtung entzöge. Und diese, eine *Summe von Lehren, kultischen Handlungen, Sitten, Bräuchen, wird nach allgemeinem Sprachgebrauch als Religion bezeichnet,* wenn auch in uneigentlichem Sinne. Die „Religion" der Gemeinschaft drückt in Wirklichkeit *nicht eine Beziehung zu Gott aus, sondern eine Beziehung zu Menschen.* Sie ist in erster Linie menschlich orientiert und sagt aus, was für eine Stellung die menschlichen Glieder der Religionsgemeinschaft zu einander einnehmen oder einnehmen sollen. Nun soll gewiss nicht in Abrede gestellt werden, dass Bekenntnis, Kultus, Sitte darstellen können, was von wirklicher Beziehung zu Gott im Menschen lebt, als Symbol des unsichtbaren Verhältnisses zu Gott: aber diese Symbole können auch — bewusst oder unbewusst — dazu missbraucht werden, etwas darzustellen, was nicht vorhanden ist. Es kann einer bekennen, die kultischen Handlungen mitmachen und kann doch ausser jeglicher Beziehung zu Gott stehen. Das wird je und je von einem grossen Teil der Gläubigen in jeder Religionsgemeinschaft ausser Acht gelassen, die Religion der Gemeinschaft für wirkliche Religion genommen und nicht selten geradezu für höher gehalten als die individuelle Religion, für das gewichtigere, indem die durch die Gemeinschaft objektivirte Form der Religion durch eine begreifliche Verwechslung mit der objektiven Offenbarung vermengt wird.

Nicht nur ist die gemeinschaftlich bestimmte Religion das einzige Mittel zur Mitteilung an andere, sie ist auch der alleinige Gegenstand historischer Forschung. Eigentlich kenne ich nur *eine* Religion und kann sie auf psychologischem Wege wissenschaftlich analysiren; für die Kenntnis des religiösen Verhaltens

Digitized by Google

anderer, bin ich auf die Quelle der in Wort und Handlung dargestellten Religion angewiesen. Darum kann auch genau genommen keine Religionsgeschichte geschrieben werden; was unter diesem Titel geboten wird, ist, so weit es auf empirisch erreichbarem Material beruht — vom mehr oder minder feinsinnigen Rückschlüssen abgesehen — stets nur Dogmengeschichte, Kultusgeschichte, Sittengeschichte, Verfassungsgeschichte der menschlichen Religionsgemeinschaften. In diesem Sinn, als Geistesprodukt menschlicher Gemeinschaft — durch Zusammenwirken von individuellen und gemeinschaftlichen Faktoren — *hat die Religion ihre Geschichte*, ihre wohl durch Individuen hindurchgehende und von ihnen getragene, aber deren Wechsel überdauernde *Entwicklung*. Und wir werden annehmen dürfen, dass im allgemeinen dem Fortschritt der religiösen Ideen und Sitten der Gemeinschaft auch eine Hebung des religiösen Innenlebens der Individuen entspricht. Doch darf der Parallelismus der beiden Entwicklungsreihen keinesfalls ohne weiteres als Regel angenommen werden. Eine Zeit eifriger Fortbildung der Gemeinschaftsreligion kann zugleich eine Zeit des Niedergangs der individuellen Religiosität sein. Die theologische Geschäftigkeit der Schriftgelehrten der jüdischen Gemeinde nach dem Exil und ihr Gesetzeseifer war dem wirklich religiösen Leben der Gemeinde, ihrer wirksamen Beziehung zu Gott umgekehrt proportional; ähnlich war es mit dem kirchlichen Eifer des Katholizismus, etwa zur Zeit des Tiefstandes vor der Reformation, oder mit der Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche.

Wenn wir zum Schlusse dieses Abschnittes zusammenfassend versuchen, den *religiösen Besitzstand des Individuums* zu analysiren und die einzelnen Elemente auf ihre Herkunft zu untersuchen, so finden wir, dass derselbe aus zwiefacher Quelle entstammt: teils unmittelbar aus unserer persönlichen Beziehung zu Gott, teils erst mittelbar durch das Zwischenglied anderer religiöser Individuen der Gegenwart oder Vergangenheit, mit welchen wir in Religionsgemeinschaft stehen. Wir können das Verhältnis der in Betracht kommenden Faktoren durch einen Vergleich uns vergegenwärtigen. Wenn wir den religiösen Besitz der verschiedenen Menschen mit Goldmünzen vergleichen, so wäre das *Göttliche* darin der Goldgehalt — verschieden an Reinheit und Gewicht in den verschiedenen Religionen —; das *allgemein menschliche* in der Religion (was allen verschiedenen Ausprägungen gemeinsam ist, also die übereinstimmenden begrifflichen Merkmale) das wäre die gleiche Form der Münzen; das eigentlich *individuelle* endlich wäre das verschiedene Gepräge derselben, wie es die

Digitized by Google

Münzen verschiedener Zeiten und Länder unterscheidet. Von den geistigen Gütern freilich, welche von Rechteswegen nicht bloss einen Verkehrswert repräsentiren, sondern ein inneres persönliches Besitztum, hat genau besehen jedes das besondere Gepräge seines Besitzers. Jedes kraftvolle Individuum ist kraft des in ihm wohnenden Geistes Majestät genug, seine eigene Münze mit eigenem Bilde zu prägen. Weil nur das wirklich geistiger Besitz sein kann, was durch unsere Individualität hindurchgegangen, mit dem übrigen Bewusstseinsinhalt verschmolzen der Eigenart, assimilirt wurde, so müssen, wie wir sahen, auch die Erfahrungen von Gott, die göttlichen Gaben und Kräfte, im individuellen Glauben verschieden ausgeprägt werden. Nun aber besteht der religiöse Erwerb nicht bloss aus reinem unvermischtem und ungeprägtem Gold, dem wir ohne weiteres, nachdem wir es aus Gottes Hand empfangen, durch individuelle Aneignung unser Gepräge aufdrücken, sondern zum teil auch aus schon geprägten Münzen, die wir fix und fertig aus der Hand anderer Individuen erhalten. Auch diese sind zwar Gold oder enthalten doch solches in gewisser Quantität und Legirung, müssen aber vielleicht zuerst noch ausgeschmolzen und nach unserer Individualität umgeprägt werden, ehe wir sie benützen können. Wir müssen in den Aussagen anderer über Gott, in ihren religiösen Handlungen den göttlichen Goldgehalt, was von objektiver Offenbarung und Kraft daran ist, suchen, und es scheiden von der menschlichen Zutat. — Zuweilen freilich will die Religionsgemeinschaft ihre Individuen dieser Mühe entheben, indem sie es übernimmt, die von dem einzelnen Individuum geprägten Münzen in bestimmter Form für die Nachkommenden umzuprägen, nach einheitlicher Form (Gepräge des Kollektivwillens der Gemeinschaft), wo nicht durch den Verkehr von Hand zu Hand das eigenartige individuelle Gepräge sich von selbst abgeschliffen und verwischt hat. Die Gemeinschaft verhält sich also nicht so sehr selbst produktiv, sondern sie ordnet die religiösen Erfahrungen ihrer Glieder und bemüht sich, denselben feste Form und bestimmten Verkehrswert zu geben und sie in Umlauf zu setzen, indem sie sozusagen ein Kurstableau aufstellt, ein Verzeichnis derjenigen religiösen Begriffe und kultischen Bräuche, welche als gangbare Münze Kurs haben sollen im religiösen Verkehr ihrer Glieder. So ist entstanden, was wir von Religion besitzen.

Digitized by Google

Die Inspirirten des XVIII. Jahrhunderts
mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz.

Von Lic. *W. Hadorn,* Pfarrer in Köniz und Dozent der Theologie in Bern.

Eine der merkwürdigsten kirchengeschichtlichen Erscheinungen des 18. Jahrhunderts sind die Inspirationsgemeinden in der Wetterau und im Wittgenstein'schen, die Vertreter eines ultraseparatistischen, eschatologisch interessirten Mystizismus. deren Einfluss auf die Folgezeit grösser gewesen ist, als man gewöhnlich annimmt. Wir besitzen über sie eine erschöpfende wertvolle Monographie von Gœbel in der „Historischen Zeitschrift" 1854–1857 (Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden), auf die ich überall da, wo mich meine Quellen im Stiche liessen, zurückgegriffen habe. Daneben widmet ihnen Ritschl in seiner Geschichte des Pietismus (II, 359 ff.) eine eingehende Behandlung, wobei es freilich hie und da ohne Vergewaltigung der geschichtlichen Wirklichkeit durch die Theorie nicht abgeht.

I.
Die allgemeine Prædisposition für die Inspiration im Anfang des XVIII. Jahrhunderts.

Der Anfang des XVIII. Jahrhunderts fand die protestantischen Kirchen in einem nicht unbedenklichen Fieberzustand. Die lutherischen Kirchen Deutschlands waren durch den Pietismus in die grösste Aufregung versetzt, ihre Basis, auf die sie rechtlich gegründet waren, das Staatskirchentum und die Orthodoxie, wurde zum ersten mal erschüttert. Die Kirchen versuchten den Pietismus auszuscheiden, was nicht ohne stürmische Auftritte, Zusammenrottungen des Pöbels, Ungerechtigkeit und Bitterkeit gelang. Die Ausgestossenen flüchteten sich nach jenen Oasen der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Wetterau und im Wittgenstein'schen (Berleburg), deren Grafen in ihrem Gebiet die Grundsätze der Religionsfreiheit durchgeführt und manchem um des Glaubens willen Verfolgten Asyl und Heimat geboten hatten. Die grössere Zahl der Pietisten liessen sich freilich nicht ausstossen. Sie beharrten auf ihrem guten Recht, in der Kirche bleiben zu dürfen, und ihre Anschauungen und Postulate in derselben zur Geltung zu bringen. Halle-Wittenberg war ihre Stütze der feindlich gesinnten Universität Leipzig gegenüber; Aug. H. Francke das Haupt, welches ihnen Ansehen und Schutz verschaffte. Die Extremern aber zogen aus der feindseligen Haltung der Kirche die naheliegende Konse-

Digitized by Google

quenz, ihrem Gott ausserhalb des Schattens der Kirche frei nach ihrem Glauben und Gewissen zu dienen.

Zu diesem Trüpplein von Exulanten gesellten sich jene separirten Mystiker, die, um ungestört ihren Träumen nachhangen zu dürfen, schon im 17. Jahrhundert die Kirche verlassen hatten, freilich ohne darauf zu verzichten durch ihre zahllosen und wortreichen Alarmschriften die in der Kirche Verharrenden zur schleunigen Flucht aus Babel zu drängen. Der Südosten des heutigen Westphalens, die von der Eder durchzogenen Täler von Wittgenstein und Berleburg, der Kreis Büdingen in Oberhessen, boten diesen Separirten eine sichere Festung, von wo aus sie ihre Ausfälle machen konnten. Hier finden wir Täufer, Philadelphianer, Böhmisten, Anhänger der von glühendem Hass gegen die Kirche beseelten Mystiker *Gichtheil, Breckling* und *Gichtel*, Schüler von *Gottfried Arnold*, Gesinnungsgenossen der *Gräfin von Merlau* und des Ehepaares *Petersen*, endlich auch Quäker, die gleich den Sendboten der Engländerin *Jane Leade*, der Stifterin der philadelphischen Societät, versuchten, die deutschen Kirchen auf den Anbruch der Vollendungszeit vorzubereiten. Und damit auch die romanischen Rassen vertreten seien, hatten sich versprengte französische Reformirte, für die wegen der Aufhebung des Ediktes von Nantes und des unglücklichen Ausganges des Kamisarden Krieges ein Verbleiben in ihrem Vaterlande unmöglich geworden war, in jenes Frei- und Schutzgebiet für alle um des Glaubens willen Verfolgte geflüchtet. Die bunte Gesellschaft lebte freilich ohne innern Zusammenhang neben einander, gemeinsam war ihnen neben ihrer mystischen Grundstimmung nur die Separation von der Kirche.

In Frankreich war die protestantische Kirche nahezu schutzlos geworden, auch innerlich fehlte der rechte Halt. Wenn wir den ernsten Busspredigern dieser Zeit glauben dürfen, hatte die Kirche die schwere Heimsuchung verdient. In England war der Höhepunkt der Krisis, welche die Kirche und das Land erschüttert hatten, am Ende des 17. Jahrhunderts längst vorüber. Die Toleranzakte des Oraniers bildeten den Abschluss, allein noch waren die Dissenters mindern Rechts und der Kampf wurde im Stillen mit geistigen Waffen weiter gekämpft.

Anders in der Schweiz. Die notwendige Auseinandersetzung zwischen Staatskirchentum und Independentismus erfolgte in diesem streng aristokratisch regirten Lande erst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts. Man hatte es geschickt verstanden, jede freiere Regung dadurch unschädlich zu machen, dass man ihr das Brandmal wiedertäuferischer Sektirerei aufdrückte und im Hintergrunde

Digitized by Google

stand drohend und warnend das nur halb in die Scheide zurückgestossene Schwert, das im Bauernkrieg seines blutigen Amtes gewaltet hatte. Es war nicht geraten, eine eigene Meinung zu haben. Das hat das Häuflein von Pietisten erfahren, welche im letzten Jahrzehnt des XVII. Jahrhunderts eine Reform der Kirche und des christlichen Lebens angestrebt hatten. Sie haben sich dadurch politich verdächtig gemacht, denn, so sagt die Anklageschrift der Religionskommission im Berner Pietistenprozess „wo eine Trennung in der Kirchen entstanden, bleibt das Übel nit daselbst, sondern communicirt sich in der Republik, und geratet also selbige gleich der Kirchen in Verwirrung.“ (S. 25.)

Ich darf wol bei den Lesern von „Blösch's Geschichte der Schweiz. Reformirten Kirchen“ die Kenntnis der hauptsächlichsten geschichtlichen Tatsachen dieser für die Folgezeit bis in die Gegenwart herab so wichtigen *ersten pietistischen Bewegung* als bekannt voraussetzen (vergl. II. Band S. 30—55. Ferner Hagenbach. Kirchengeschichte des XVIII. und XIX. Jahrhunderts. Band I. S. 175—196.) Ich setze da ein, wo nach der Verbannnung und Bestrafung der pietistisch gesinnten Geistlichen und Laien das Staatskircheentum vor der Gefahr innerer Zerbröckelung einstweilen bis auf weiteres bewahrt zu sein und die „Versuchungsstund über die Evang. Kirche durch neue selbstlaufende Propheten“ zu Ende zu gehen scheint.

Aber unter der Asche glühte das Feuer weiter. Die Verbannten, die unschuldig hatten leiden müssen, erschienen den Stillen im Lande, den heimlichen Pietisten, als die Märtyrer Jesu Christi, die Kirche als die Verfolgerin der treuesten Diener Christi. Die eschatologischen und chiliastischen Erwartungen wurden dadurch nur noch gestärkt, denn das geweissagte Zeichen vor dem Ende, die grosse Verfolgung der Jünger Jesu, war eingetroffen. Die Worte, welche König 1699 seinen Richtern zugerufen hatte, drangen zu den Fenstern des Gerichtssaales hinaus zu der ängstlich harrenden Gemeinde und erweckten dort ein deutliches Echo:

„Ich zeuge aber in Treuen, dass ich zwar willens bin, für alle Lehr meines Gottes zu leiden, aber doch für keine williger, als für das herrliche Reich meines Königs. Aber sie sollen wissen, dass von nun an so viele gute Seelen und Schäflein Jesu wider sie seufzen und Tränen vergiessen. Ein grosses Gericht wartet auf sie. Mir grauet, wenn ich daran gedenke.... Sie ergreifen sich an mir elendiglich und machen sich schuldig grosser Sünd. Ich bitte Gott in Christo Jesu, er wolle denen, so es aus Unwissenheit tun, es nicht zurechnen. Mich aber freut zu leiden, um so mehr, weil ich leiden muss von eben des Bekenntnisses

Digitized by Google

wegen des herrlichen Reiches Christi, über welches Jesus ist verspeyet und verspottet worden. Es wartet auf sie das Gericht, das Jesus der sardischen Kirchen gedräuet, dass er wolle über sie kommen zu einer Stund, da sie nicht gedenken.“

Diese Worte erregten damals einen gewaltigen Sturm der Entrüstung. „Jeder,“ berichten die Acta Pietistica, „ist darüber ergrimmet, und hat ihm Jedermann in grossem Geräusch zugeredet, der eine dis, der andere jenes Schmähwort. Der Heimlicher Wurstemberger rief: „„wenn dieser jung G'sell so aufreden will, will ich hinaus gehen““ und Tillier schrie: „„Zum Land use, zum Land use mit solchem unverschämten Gesellen““!

Man kann sich denken, welche Worte mehr Eindruck machten im Volke, diejenigen Königs oder diejenigen der offiziellen Vertreter der Religion und der Kirche. Es lag eine unheimliche Schwüle über dem Land. Die innere Lösung von der Kirche vollzog sich langsam aber sicher. Man wartete nur noch auf den Propheten, der das zündende Wort sprach. Lange brauchte man nicht zu warten. Es erfolgten Offenbarungen. Die Asseburg in Deutschland und bald nach ihr das Ehepaar Petersen, bei dem König eine Zufluchtsstätte gefunden hatte, wurden gewürdigt, Offenbarungen und Gesichte zu empfangen, aber während das immerhin nur vereinzelte Erscheinungen waren, erfolgte im Jahre 1717 die grosse Ausgiessung des Geistes über die Gemeinden der Wetterau und die Gründung der wahren Inspirationsgemeinden, deren Propheten in Deutschland und in der Schweiz auf dem durch die vorhergegangenen Ereignisse und die glühenden chiliastischen Erwartungen so gut vorbereiteten Boden eine günstige Aufnahme fanden.

II.

Die Gründung der Inspirationsgemeinden.

Die Bewegung der Inspiration nahm ihren Anfang in dem Cevennengebirge von Frankreich. Die reformirten Bewohner der Cevennen wollten sich in den furchtbaren Hugenotenverfolgungen am Ende des XVII. Jahrhunderts nicht wehrlos hinschlachten lassen und griffen zum Schwert. Unter dem Druck dieser Kämpfe und Verfolgungen erfasste eine religiöse Begeisterung die Kämpfer, die nach ihrer Kleidung *Kamisarden* genannt wurden. Die Soldaten lebten wie Heilige, beteten und lasen in der Schrift, wie Cromwells herrliche Kämpfer. Der Enthusiasmus in seiner reinsten Form wurde plötzlich lebendig. Propheten standen unter ihnen auf und weissagten. Nichts wurde ohne sie unternommen,

Digitized by Google

sie rieten zur Schlacht, und weissagten den Sieg. Wie eine Krankheit, wie ein verzehrend Feuer, griff diese Geistesbewegung um sich. Um 1701 zählte man schon 8000 Inspirirte. Die meisten Propheten und Inspirirten waren junge Leute, gänzlich ungebildet, aber, wenn sie vom Geist ergriffen wurden, konnten sie in der ihnen fremden reinen französischen Sprache (langue d'oui) reden, während sie sonst nur den Dialekt (langue d'oc) gebrauchten. Das ist zweifelsohne eine Wiederholung des in der alten Kirche bekannten Zungenredens. Diese Aussprachen des Geistes waren von lebendigen körperlichen Bewegungen (Convulsionen) begleitet, die beweisen, dass der Körper, namentlich das Nervensystem, stark in Mitleidenschaft gezogen war. Der Anführer der Kamisarden selbst, Jean Cavalier, war ein Prophet, und wurde — wie Jeremias — fast wider seinen Willen vom Geiste zum Prophetenamt genötigt. Zuerst herrschte strenge Zucht im Heer der Kamisarden, aber nach und nach machte sich die Rohheit der Kriegsführung geltend und das Heer artete aus. Ausschweifungen traten an die Stelle der Zucht. Der Kampf erlosch allmählich und die Propheten zogen sich in die Berge zurück, wo sich kleine separatistische Gemeindlein bildeten. Die Prophetengabe erhielt sich noch bei einzelnen, war aber nicht immer eine Quelle der Heiligung (vergl. I. Kön. 13_{11-32}).

Mehrere der flüchtigen Inspirirten kamen nach dem unglücklichen Ausgang des Kamisardenkrieges nach Genf und nach London, an welch letzterem Orte sie zunächst eine günstige Aufnahme fanden. Sie suchten durch ihre Aussprachen die Zuhörer zum Kampfe gegen Rom zu entflammen und Busse und Heiligungsernst zu wecken. Sie verloren jedoch bald ihren Anhang, zumal da die in Aussicht gestellten Gerichte Gottes nicht eintrafen und sittliche Vergehen in ihren Reihen ihr Ansehen schmälerten. Aus der reformirten Gemeinde in London wurden sie 1707 ausgeschlossen und so waren sie gezwungen, sich zu eigenen Inspirationsgemeinden zusammenzutun. 1711 verliessen einige der hervorragensten Führer England, um in Holland ihr Werk fortzusetzen und von Holland aus unternahmen sie Prophetenreisen durch ganz Deutschland bis nach Wien.

Während das nüchterne England diesen Fremdkörper ziemlich rasch ausgeschieden hatte, fanden die Inspirirten in Deutschland bei den Pietisten und Separirten grossen Anhang. Man hatte Mitleid mit ihrem Schicksal und Bewunderung für ihre Reden. Das war es ja, was man längst erwartet hatte, worauf man durch die Jane Leade und Petersen längst vorbereitet war! Nun hörte man Gottes geoffenbartes „unmittelbares“ Wort. Und da sie

Digitized by Google

auch unter dem Drucke der Obrigkeit zu leiden hatten, darf man die gegenseitige Annäherung begreifen. Die Gichtelianer und Mystiker, die Pietisten und Versammlungsleute nahmen sie mit offenen Armen auf. Die erste Inspirationsgemeinde wurde 1714 merkwürdigerweise in Halle, der Hochburg des Pietismus gegründet. Ein französischer Sprachlehrer, welcher mit einem der Inspirirten verwandt war, war zufällig die Veranlasssung, dass sich die reisenden Propheten dort niederliessen. Sie fanden aber zunächst nicht bei der Umgebung Frankes, sondern bei den *Separirten* Eingang. Hier, wo man bereits an das „unmittelbare“ Wort Gottes glaubte und darauf wartete, konnten sie 4 Wochen verweilen und ihre inspirirten Ausprachen halten. Schliesslich bildete sich die Inspirationsgemeinde, bestehend aus Reformirten und Lutheranern. Beim ersten Liebesmahl zählte man 31 Anhänger. Auffallend war, dass die Gabe des prophetischen Redens, der Gesichte und Offenbarungen, übertragen werden konnte (vergl. II. König 2, 9. Akt 8, 19.). Die Inspirirten aus Holland gründeten so die Gemeinden, hielten die ersten Aussprachen und alsbald wurden andere ergriffen, die dann in der Gemeinde als „Werkzeuge“ wirkten[1]). Es war wie wenn man ein Feuer angezündet hätte. Einige der Pietisten, so sogar Franke und der Domprediger Knauth, waren ihnen anfänglich günstig: Franke zog sich aber sofort zurück, als er merkte, dass die Inspiration um sich griff. Knauth, der sich von den neuen Freunden nicht trennen wollte, wurde seines Amtes entsetzt.

Neben der Magd Maria Elisabeth Mathes wurden 3 Hallenser Studenten, ein Theologe, ein Mediziner und ein Jurist, sämtlich Brüder namens Pott, vom Geist ergriffen. Sie fingen an zu weissagen und Reisen zu unternehmen, um die Separirten zu sammeln. Das war im Jahr 1714. Auch in *Berlin* wurde die Gründung einer Inspirationsgemeinde versucht, aber hier wie in Halle kam es zu Ärgernissen und Unruhen. Falsche Propheten traten auf und machten die Sache lächerlich. Da die Behörden die Bewegung argwöhnisch beobachteten, so zogen sich die Inspirirten 1715 nach der Wetterau und der Grafschaft Wittgenstein zurück, wo nun die grosse Erweckung unter den Separirten, der sog. *Inspirations-Periodus* entstand.

Die Separirten in der Wetterau waren in einem trostlosen Zustand. Sie hatten mit der Trennung von der Welt Ernst ge-

[1]) Man wird beim Lesen dieser Schilderungen unwillkürlich an die Zeit der Didache gemahnt, deren reisende und sesshafte Propheten mit ihren Gaben und „Tropen“ (XI 7. 8 — XIII. 1.) manches mit den inspirirten Propheten des XVIII. Jahrhunderts gemein haben.

Digitized by Google

macht und sich von allem zurückgezogen. Nicht nur die Kirche, sondern alles mit der Welt irgendwie zusammenhängende. weltliches Vergnügen, weltliche Arbeit, weltliches Amt. Besitz und Erwerb, Ehe und Familie, galt ihnen in gleicher Weise als sündhaft. Sie wollten nur im Umgang mit Gott stehen und schlossen sich, als Einsiedler oder zu zweien im Wald und in der Wildnis lebend, von den Menschen ab, ohne zu merken, dass sie in dem Maasse Gott verloren, wie sie den Menschen abstarben. Das letzte Fünklein von Liebe erlosch, Misstrauen herrschte in dem toten abgestumpften Herzen. Kein Wunder, dass das Erscheinen der Inspiririrten für sie eine wahre Erlösung war. Dadurch wurden sie wieder zu Menschen gemacht, indem diese Propheten, unter deren Autorität sie sich beugten, sie zu Gemeinden verbanden und in ihnen Teilnahme für Gottesdienst und Gemeindeleben erweckten. Sie selbst sahen darin die Erweckung aus dem Sündenschlaf, die Rückkehr von einem sehr gefährlichen Irrweg. Insofern hat Gœbel Recht, wenn er urteilt, die Inspirirten hätten die teilweise Rückkehr der Separirten zum kirchlichen Christentum verbreitet und vermittelt [1]). Das lag zwar gar nicht in der Absicht der Inspirirten, aber der (ungewollte) Erfolg ihrer Arbeit war doch der, dass diese Leute merkten, dass man ohne menschliche Gemeinschaft, ohne Gemeinde, nicht mit Gott Gemeinschaft haben kann.

Unter diesen Separirten in der Wetterau gab es viele Schwaben, welche die Härte der Regierung über die Grenze getrieben hat. Ein erster Trupp war 1707 unter der Führung des frommen Pfarrers *Gruber* nach der Wetterau gekommen, weil sie in Würtemberg ihrer mystischen Anschauungen wegen verfolgt wurden. Der Pietismus, der auch in Württemberg Eingang gefunden hatte, fand an Hofprediger Hedinger in Stuttgart eine mächtige Stütze. Er ist der eigentliche Vater des schwäbischen Pietismus, der sich gelegentlich auch der unschuldig verfolgten Separirten annahm. In seiner Stellung als Hofprediger hatte er einen gewissen Einfluss auf die herzogliche Regierung. Leider starb der Mann schon 1703 und nun brach der Sturm, den Hedinger freilich hatte kommen sehen, über die Pietisten herein. Die Pfarrer *Gruber* und *Gmehlin*, welche beide die mystischen Lehren vertraten (Unsündlichkeit und Vollkommenheit, Reinigungszustand nach dem Tode, Wiederbringung aller Dinge, tausendjähriges Reich, Verwerfung der Ehe), wurden abgesetzt, ihre Lehren verdammt und das Lesen der mystischen Schriften verboten. Die

[1]) Gœbel 1854, 309.

Digitized by Google

Verfolgung hatte auch in Württemberg wie überall den Erfolg, dass ein grosser Teil der Pietisten endgültig von der Kirche abgesprengt wurde. Daher haben wir noch heute im Schwabenland neben „kirchlichen“ Pietisten eine Reihe von kirchenfeindlichen Pietistengemeinschaften, in denen das nun zweihundert Jahre alte Misstrauen gegen die Kirche nicht mehr ausgerottet werden kann. Gruber flüchtete sich mit seinen Getreuen in die Wetterau, wo er innerlich verbittert und gebrochen, in der oben beschriebenen Weise einsam, ohne Andacht, ohne Gebet, ohne Gottesdienst und Sakramente lebte. Er selbst, wie seine Freunde wollten nichts von irgend einer Gemeindebildung wissen, so tief hatte sie der Eckel an jeder kirchlichen Gemeinschaft erfasst. In diesen trüben Wassern fischten nun 1708 die Neutäufer mit Erfolg, indem es ihnen leicht wurde, die überspannten Leute für ihre Lehre zu gewinnen. Diese Täufer wanderten dann aus, zuerst an den Niederrhein, dann nach Pensylvanien. Die übrigen schlossen sich an die Inspirirten an. Gruber wehrte sich lange gegen diesen Einfluss, schliesslich beugte er sich vor der Macht des Geistes, dessen Offenbarung ihm zu gewaltig wurde [1]. Wie ihm so ging es noch andern Separirten, so dem ehemaligen Theologen *Neumann, Haug* und *Ulrich*. Dieselben bezeugen, dass es unter den Separirten trostlos und öde ausgesehen habe. Sie verglichen die vollständige Separation einem ausgedörrten nach Regen schmachtenden Land, sie hatten in ihrer Vereinsamung und Abschliessung alle Liebe verloren, und als die Inspirirten nun in ihren Offenbarungen erklärten, dass der Geist der Liebe nur in der Gebetsgemeinschaft ausgegossen werden könne und sie sich darauf hin wieder einmal zu gemeinsamem Gebet vereinigten, da ging es ihnen wie Gefangenen, die unverhofft zur Freiheit gelangen. Haug sagt von dieser Zeit: „Die ungemeine Veränderung der Freunde im Marienbornschen und Büdingenschen ist so herrlich, dass, wer die bisherige Zerrüttung der Gemüter hat mit angesehen und nun die dringende und ungeheuchelte Liebe derselben sieht und die tägliche Gemeinschaft des Gebets, vor Freuden weinen muss“.

Der bedeutendste Mann unter den Inspirirten war aber kein Theologe, sondern der ehemalige Sattler *Joh. Friedrich Rock* in Stuttgart. Derselbe gehörte zu den pietistischen Anhängern

---

[1]) Mit Gœbel (317) und gegen Ritschel II 368 halte ich dafür, dass Gruber in Konsequenz seines Mystizismus zur Anerkennung der Inspiration kommen musste. Mystizismus und Enthusiasmus liegen auf der gleichen Linie.

Digitized by Google

Hedingers und dachte an nichts weniger als an Separation. In der Verfolgungszeit von 1706 wurde er blos deshalb, weil er mit einem Gefangenen gesprochen hatte, acht Tage ins Gefängnis gesetzt und aus der Zunft ausgestossen, sodass er sein Handwerk und damit den Verdienst verlor. Darauf hin musste er sich, ob er wollte oder nicht, zu den Separirten flüchten. Dass solche grausame Behandlung von Seiten des Staates und der Kirche mit schuld sind an der Separation und ihren Folgen, wer wollte es noch leugnen? Rock schrieb selbst 1732 an Ziegendorf: „Sie haben uns aus der Kirche und hiermit aus dem Land hinausgepredigt und gestossen. Hernach hat uns der Herr getrieben, gegen ihren Gottesdienst zu zeugen“.

Als *Werkzeuge,* welche Offenbarungen empfingen, wurden nun neben den bisher Genannten nach langem inneren Widerstand gewonnen: Gruber, Neumann, Ulrich, Rock; und noch ferner erweckt: der Sohn Grubers, die Ursala Meyer aus der Umgebung von Thun, Schwenfelder, Margaretha Melchior und der Strumpfweber Gleim.

(Schluss folgt.)

Bücherschau

Die christliche äussere Liebestätigkeit im Verhältnis zum Reiche Gottes v. G. Wendt, Pastor in Grossbadegast-Dissau 1896, bei Paul Baumann 60 Pfg. legt auf Grund der Bibel dar, wie jede christliche Liebestätigkeit zur Ausbreitung des Reiches Gottes, dessen Wesen ja die Liebe ist, dienen und der welcher sie ausübt, eine von Christus ergriffene Persönlichkeit sein müsse.

d

Das johanneische Christentum, das Christentum der Zukunft. Von Prof. Dr. Hch. Kratz. Berlin, Schwetschke & Sohn; 50 S. 8°. 80 Pfg.

Die eindringliche, von klarer und wissenschaftlicher Manier beherrschte Broschüre zeigt, wie tief die liberaltheologischen Anschauungen auch da eingedrungen sind, wo man noch die Wiederkunft Christi erwartet, weil sie Matth. 24 und 25 in Aussicht gestellt ist. An Stelle des klerikalen petrinischen und des dogmatischen paulinischen Christentums hofft der Verfasser auf das johanneische, als das Christentum des Geistes, der Freiheit und der Liebe. In scharfem Gegensatz zu Rom, in lebhafter Kritik der Buchstabengläubigen, „Christentumhemmenden“ protestantischen Lehrkirchen, kirchen- und bekenntnispolitisch sehr weitherzig, vereinigt der einfache Gedankengang der [illegible] Kapitel die beiden fruchtbarsten Strömungen innerhalb jeder Theologie u. Religiosität, welche sich in die Worte zusammenfassen lassen: Durch Freiheit zur Wahrheit und durch persönliche Hingabe zu lebensvoller Kraft.

A. W.

Digitized by Google

Die Inspirirten des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz.

Von Lic. W. *Hadorn,* Pfarrer in Köniz und Dozent der Theologie in Bern.

III.

Die wahren Inspirationsgemeinden. Das Wesen der wahren Inspiration. — Gemeindeordnung und Kirchenzucht.

Wir müssen nun in Kürze auf die Inspiration selbst eintreten. Es ist schon öfter betont worden, dass die Separirten, namentlich Gruber und Rock anfänglich schwer wiegende Bedenken gegen die Inspiration hatten. Gruber und sein Sohn wehrten sich heftig gegen die Zureden derselben, aber sie wurden schliesslich vom Geist überwunden. Von dem jungen Gruber hören wir z. B., dass sein Kampf bei 24 Stunden währte. Das Stürmen und Klagen der Inspirirten über den Unglauben ergriff ihn so mächtig, dass er anfing zu seufzen und zu stöhnen und einen höllischen Busskampf über seinen Zweifel und seinen Unglauben in dieser Sache durchmachte. Das währte die ganze Nacht hindurch und oft warf ihn der Geist in heftigen Bewegungen zu Boden. Schon fühlte er sich gedrungen, einzelne Worte für diesen oder jenen auszustossen, aber er wehrte sich mit aller Macht dagegen: „Lieber wollte ich mein Leben lassen, als im Namen des Herrn zu sprechen", und bald darauf: „O, soll ich denn mein Leben allhier lassen, so soll doch mein letzter Seufzer Jesus sein!" Endlich siegte der Geist über das Fleisch und er rief aus: „O Herr Jesu, ist es denn auch dein Wort, welches durch mich gesprochen wird?"

Da legte ihm die in der Bewegung des Geistes tanzende und springende Frau Wagner die Hände auf und sprach: „Ja, ja, es mein Geist, der durch dich redet, fürchte dich nur nicht". Und sofort erfolgte eine Aussprache, in der er einen falschen Geist, der in der Versammlung anwesend war, überführte und offenbarte.

Dies ein Beispiel von vielen, wie es bei der Erweckung der Werkzeuge zuging.

Das Eigentümliche bei diesen Inspirirten ist, dass bei ihnen die Verkündigung des Wortes Gottes nicht vom Studium, auch nicht vom freien Willen des Redenden abhängig ist, sondern dass

Digitized by Google

es sich nach ihrer Meinung um eine Wiedererweckung der im alten und neuen Testament bezeugten *Prophetengabe* handelt, wonach der Geist Gottes seine Werkzeuge auswählt und ergreift, so dass diese selbst ihren Leib, ihre Zunge, ihr Sprachvermögen in blinder Unterwerfung dem aus ihnen redenden Geist zur Verfügung stellen. Man vergleiche nur das soeben gesagte mit Jeremias I, 6—8.

„Ach Herr Jahwe! Ich verstehe ja nicht zu reden, denn ich bin noch jung. Jahwe aber sprach zu mir: Sage nicht, ich bin zu jung! denn zu allen, zu denen ich dich senden werde, sollst du gehen, und *alles was ich dir auftragen werde, sollst du reden.* Fürchte dich nicht, ich bin mit dir, dich zu erretten.“

Und weiter XX 7—9: „Du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen, du hast mich ergriffen und bist mir zu stark geworden. Zum Gelächter bin ich geworden und jedermann spottet meiner. Ja, so oft ich rede, muss ich laut aufschreien und Unbill und Vergewaltigung rufen. Denn das Wort Jahwes ward mir ein Anlass zu stetem Schimpf und Spott. Dachte ich bei mir: Ich will schweigen und nicht mehr in seinem Namen reden, da war es in meinem Innern wie loderndes Feuer, das verhalten war in meinen Gebeinen. Ich mühte mich ab es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht.“

So ging es, wie wir an dem Beispiel des jüngern Gruber gesehen haben, den Inspirirten. Liegt schon in diesem Reden etwas gewaltsames, so tritt dies noch mehr bei den Leibesbewegungen hervor, von welchen die Aussprache der Inspirirten stets begleitet war. Nachdem sie kürzere oder längere Zeit in stillem Gebete verharrt hatten, geriet ihr Leib in Bewegungen der seltsamsten und wunderlichsten Art. Von der Bekehrung des *Rock* hören wir folgendes: „Er geriet in einer Versammlung, während ein anderer laut auf den Knien betete, in die erste Bewegung, indem ihm das Herz im Leibe hüpfte, so dass der Leib darüber erschüttert war. Die Bewegungen wurden immer stärker, so dass er sich, um sie womöglich zu verbergen, auf die Erde niederlegte. Allein es hob ihn von der Erde auf und es kam ein so starker Odem aus dem Herzen in die Nase, dass er sich nicht genug darüber verwundern konnte. Darauf folgte ein fröhliches Lachen, das zu seiner Befremdung ziemlich lange anhielt. Diese ersten Bewegungen währten die ganze Nacht und hörten erst den andern Tag auf“. (*Gœbel* 1854. 384).

Zeigen diese Bewegungen zunächst an, dass der Geist Gottes über den Mann gekommen ist, so können sie auch bereits verraten, welches der Inhalt der Aussprache sein wird, oder sie

Digitized by Google

können das gesprochene Wort verstärken. So wird die Bewegung zum „Zeichen und Sinnbild“. Wie der Prophet Ahia beim Anblick des Jerobeam (I. Kön. 11, 30 f.) in Bewegung gerät und sein Oberkleid in 12 Stücke zerreisst, von denen er 10 dem Jerobeam gibt, zum Zeichen, dass das Reich Salomos in Stücke gehe, so lag auch in den Bewegungen der Inspirirten ein Zeichen, dem ein tieferer Sinn zukam.

So z. B. bei einer Aussprache des Gleim in Büdingen, 29. Juni 1715 (vergl. das Geschrey um Mitternacht pag. 120): „Flucht aus Babel und Egypten“. „Fliehet, eilet und säumet nicht (er ging mit verschlossenen Augen an die Treppe, fasste die zwei Seile, wickelte sie um die Beine herum und als er meinte diesen Stricken zu entgehen, verwickelte er sich immer weiter dahinein bis gar an das Loch der Treppen; da er sich denn so verwickelt, die Beine in die Höhe schlagend, ganz hinunter liess und im Ablassen wickelten sich die Beine wunderlich los, bis er auf die Erde kam; da wurde er gar los, ging dann wieder hinauf in die Stub und fuhr fort zu sprechen:) „Dass ihr entrinnen möget den Stricken der Höllen und des Todes“. Oder vom Abend desselben Tages: „Urteil über die Verächter der Gnaden Gottes“. Das Werkzeug schrie sehr und heulete entsetzlich wie ein Verzweifelnder, der nicht weiss in welche Ecke sich zu verbergen und sprach sehr stark: „Wehe! Wehe!“ jammerte erbärmlich und rief nach langem Heulen Au, Au! endlich entsetzlich aus: O Ewigkeit, du Donnerwort! kroch vor scheinender Angst unter den Ofen und rief unzählige Mal „Wehe!“ sprach endlich unter ordentlicher Bewegung aus, nachdem er sich wieder bei Tisch gesetzet: „Wehe und aber Wehe allen denen, die den Geist meiner züchtigenden Gnaden in dieser Gnadenzeit von sich stossen“.

Die Inspirirten selbst rechtfertigen diese Bewegungen (in der Vorrede zum Geschrey zur Mitternacht) geradezu durch den Hinweis auf die im alten Testament erwähnten prophetischen Zeichen und Figuren. „Zum Exempel: den ganzen Bussprozess stellte er (scil. Gleim) vor in vielen Ängsten, Klagen, demütiger Beugung, Herzensangst, Krümmungen des Leibes, wehmütigem Flehen etc. Das Gericht und Urteil der Verdammten stellte er vor mit dem gresslichen Heulen und Zähneklappern; die Herrlichkeit der Kinder Gottes mit vielem Jubelgeschrei, Freuden voller Erfahrung Gottes; item der Laodicäer Schlaf durch Schlummern, Fallen, Hinken etc. Die grossse Fluten von Morgen stellte er vor mit grossem und entsetzlichem Geräusch, Teutschland Sicherheit mit sorglosem freiem Spaziren, die kommenden Kriege mit Drommeln, Fechten. Der Löwen Brüllen drückte er mit seiner Stimme so grässlich

Digitized by Google

aus, dass allen ein Schrecken ankam. Des Adlers Klauen, zischende Stimmen, treffliches Fechten konnte er auch so wohl vorstellen, dass man ihm die eingezogenen Finger nicht auseinander ziehen konnte."

„Unter und nach solchen Inspirationsfiguren kam ein anderes Wunder, dass er viele Gebärden der Morgenländischen Völker (ihre Bekehrung auszudrücken) gemacht und öfters in fremder Sprache geredet; welche, weil sie sich in der Kähle formieret, vor Orientalisch gehalten worden. In solcher Sprach hat er sehr behend lange Reden geführet, gebetet und gesungen, mit allen sonsten denen Morgenländischen Völkern gewöhnlichen Gebärden, davon einige Wort aufgefangen und eingeruckt worden. Dabey niemand ein betrügliches Spiel der Phantasie sich wird träumen lassen; indem offt eine Zeile zwei- dreimal wiederholet, ganz Sylben-weiss und alles so unangestossen ausgesprochen worden: Welches er ausser der Bewürkung (= Entzückung) mit solcher Fertigkeit und Beobachtung des besondern Accentes nicht tun können."

Zu Verden habe Gleim mit einem Mohren *Cummani* in seiner Muttersprache geredet: Er entdeckte ihm die Heimlichkeiten seines Herzens, zur Herzens Busse und Vergiessung vieler Thränen."

Von diesen Reden in fremden Sprachen ist ein einziges Zeugnis auf uns gekommen, welches in der bereits erwähnten Schrift der Inspirirten, Geschrei zur Mitternacht, enthalten ist. Ich teile es hier der Merkwürdigkeit halber mit, zumal da Gœbel nur den Eingang der Aussprache aufgenommen hat.

Es datirt vom 2. Mai 1715 von Büdingen:

„Schetekero olahamanu, alaschemenetekora, ridchema, schetebirekora schonemenechora, schetechitichora, allaschetarischema, ollaminescheto, lischemona, ollaschaba, schetechira, reschemene schite, chatische, kuschutu, reschebo, halischema, lakuschete, schenechoto, ruschebalacha, allascherekora, *ruachadonai*, rachamana, *ruach*-chatischema, schabuschadealla haluschamene roschana, rachatischeba, roschatalacha ischemanacha allischema oschamana-alaschubo. oschamene chotoschutu. oschebolo koruschuba, allaschubu, allaschabarascha, kuschamene, schaboraracha, schenechorata karuschuma olachiti, schetekoroschobo, schenechorobo, olakaraschaba, licharaschaba, orischemana, olaschenechora, allaschamolocho, schetekoraschama, olischebonocho. alla jesus alla.[1])

[1]) Der Sinn dieser Aussprache, die ich den HH Prof. Marti und Kautzsch vorgelegt habe, ist fast ganz dunkel. Man kann einzelne Wörter, z. B. ruachadonai leicht übersetzen, aus andern durch mehr oder weniger gewaltsame Konjekturen etwas herausbringen, aber trotzdem scheinen nicht Sätze, sondern

Digitized by Google

Zeigt sich somit das Wesen der *„Wahren Inspiration“* an der Wiedererweckung der alten Geistesgaben, der Glossolalie und prophetischer Rede im Geiste „Gottes im Zustand der „Bewürkung“, das heisst eben der Inspiration und an den mit dieser Rede verbundenen prophetischen Figuren, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch die eigentliche prophetische Vision, das Schauen des Verborgenen, Überirdischen, des Vergangenen und Zukünftigen nicht fehlte. Gleim hat z. B. seinem Bruder in der Verzückung seine Jugendsünden vorgehalten, von denen er im wachen Zustand keine Ahnung hatte, und die Inspirirte Melchior hat bei der Erweckung des ältern *Gruber* demselben seinen innern Zustand enthüllt, ohne dass sie ihn vorher näher gekannt hätte. Übrigens haben schon im Kamisardenkriege die Inspirirten öfters den Ort des Feindes im Geiste anzugeben gewusst, so dass sich die Anführer darnach richten konnten. Man vergleiche hiemit 2. Kön. 6, $_9$ ff.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Inspirirten die Sammlung der Separirten zu *Gebetsgemeinschaften* durchführten. Der Mangel an Gemeinschaft hat das innere Leben der Separirten ersterben lassen, der Eintritt in die Gebetsgemeinschaft ist darum für sie gleichbedeutend mit der Wiedergeburt. Es kommt aber noch ein anderes Moment hiezu. Die Wiedererweckung der Prophetengabe und die Ausgiessung des Geistes war für die Inspirirten ein Beweis, dass sie berufen seien, die *apostolische Gemeinde*[1]) wiederherzustellen. Dazu war die Gebetsgemeinschaft nach Apost. Gesch. 2, $_{17, 18, 42}$ notwendig, auch konnte man nur auf diesem

---

nur gestotterte, gestossene Wörter vorzuliegen. Zweifelhaft ist mir zudem, wie die Inspirirten zu dieser Aussprache gekommen sind. Gewiss hat der Glossolalet. nachdem die Ekstase vorbei war, nicht mehr gewusst, was er gesprochen hat. Hat aber ein anderer vielleicht noch ungebildeter Bruder die fremde Sprache während der Ekstase nachgeschrieben, wie viel mag von diesem Elaborat noch zuverlässig und ächt sein? Trotzdem besitzt das verdächtige Stück einen gewissen historischen Wert, indem es doch ein Beweis ist für das tatsächliche Vorkommen des Zungenredens in der besondern von 1. Cor. 14 erwähnten Art. Wenn man damit auch die Glossolalien der Irvingianer zusammenhält, so würde man aus diesen geschichtlichen Parallelen neues Verstehen der bezüglichen neutestamentlichen Stellen gewinnen. Überhaupt glaube ich, dass die Geschichte der Inspirationsgemeinden sehr reich ist an Parallelen zur Prophetie des alten und neuen Testaments. Wenn man diese geschichtlich gut bezeugten Tatsachen unbefangen prüft, so wird man über die objektive *Realität des visionären* Hörens und Staunens überhaupt vorsichtiger urteilen.

[1]) Es ist die Eigenart aller Sekten, dass sie die ursprüngliche Kirche, die Urgemeinde, wieder herstellen wollen. Es gelingt ja diese Rückbildung nie, weil man sich nie um 15. 16 Jahrhunderte zurückversetzen hann. Im besten Fall gerät man bis ins Mittelalter.

Digitized by Google

Wege neue Glieder gewinnen. In diesen Gebetsvereinigungen, die sich in der Form von den modernen sog. Gebetsstunden wenig unterscheiden, hatten dann die Inspirirten Gelegenheit, zu den Unbekehrten zu reden. Ein weiteres Institut der apostolischen Gemeinde wurde aus seinem Todesschlummer erweckt, nämlich das Liebesmal, als Mahl der innigen brüderlichen Gemeinschaft. (Vergl. den Bericht „von einem gehaltenen Liebesmahl" im „Geschrei zur Mitternacht", mit Aussprachen von Gleim. 20. Okt. 1715.) Die Inspirirten wollten das Mahl genau so feiern, wie die Jünger Jesu und die älteste Gemeinde. Diese Liebesmahle bildeten den Höhepunkt des Gemeindelebens. Gesänge, Gebete und Aussprachen wechselten ab. Unter dem Einfluss des Geistes traten einzelne vor und bekannten und entdeckten einander ihre Sünden. Dann las man 1. Kor. 11 und Joh. 6. Gegen abends 7 Uhr setzten sie sich nieder und nahmen Speise und Trank zu sich, worauf nach Joh. 13 die *Fusswaschung* durch die von den Werkzeugen bezeichneten Personen folgte, für beide Geschlechter in besondern Zimmern. Dann trug man Kuchen (ungesäuertes Brod) und Wein zum Abendmahl auf, und die Werkzeuge gerieten in ein „cherubinisches und seraphisches Rasseln und Frohlocken". Aussprache folgte auf Aussprache, das Brod wird gebrochen, der Wein gesegnet. Jedes geniesst an seinem Platz sein Brod und seinen Wein.

Während der Schlussgebete war die Gemeinschaft des Geistes so stark, dass „es schien, die Korrespondenz des obern mit dem untern Jerusalem einen grossen Eindruck in dem „empfindlichen" Glauben gewürket zu haben. Alle Werkzeuge kamen in starke jubilirende Freudenbewegung. Auch diejenigen, die wenig oder nie Inspirationsbewegungen hatten, kamen in sehr starke Bewegungen. Ein Töchterlein von 10 Jahren hatte starke Bewegung und rief aus: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr unser Gott". Die ganze Feier dauerte 16 Stunden. Solche Liebesmahle fanden aber nur fünf statt und zwar in den ersten 2 Jahren 1414 und 1415. Es scheint, dass eine so hohe Spannung und Erregung weitere Wiederholungen ausschliesst. Seither wurde das heilige Abendmahl nie mehr gefeiert, auch die Taufe hielt man für überflüssig.

Separation erzeugt Separation, das ist ein geschichtlich beglaubigter Satz, den jede Sekte erfährt „wie man sich an Hand der Geschichte der vielen Spaltungen innerhalb der Methodistenkirche zur genüge überzeugen kann. Auch unter den Inspirirten brachen Spaltungen aus und die „wahren Inspirirten", die sich zu den *wahren Inspirationsgemeinden* verbunden hatten.

Digitized by Google

mussten die *falschen Jnspirirten* ausschliessen. Aber, wird man sich fragen, woran kann man wahre und falsche Inspirirte unterscheiden? Auch die falschen Inspirirten haben ihre Aussprachen als Gottes Wort ausgegeben. Auch sie reden im Geiste und haben Bewegungen. Und doch, wer die Geschichte Micha's ben Jimla's I Kön. 22, oder die Geschichte Jeremias kennt, der weiss, dass Inspirirte von ihrem Standpunkte aus Unterschiede zwischen wahrer und falscher Inspiration machen konnten und dass sie den Unterschied nicht sowol in der äussern Form der inspirirten Aussagen, sondern in ihrem Inhalt, sagen wir in ihrer Abzweckung suchten. Von den falschen Inspirirten sagten die Wahren, besonders Gruber und Rock, aus, dass der aus ihnen redende Geist, der Geist Satans sei, eine Anschauung, die wir wiederum von ihrem Standpunkt aus begreifen können (vergl. I. Könige 22, 21. 22.

Der Unterschied lag nämlich blos darin, dass die falschen Inspirirten von einer Gemeindebildung nichts wissen wollten. Sie vertreten also den Standpunkt der Separation bis zum Extrem und sie verteidigten ihre Ansicht damit, dass sie sagten: Wenn man wiederum Gemeinden gründet, so gerät man in dasjenige Übel hinein, das man mit dem Austritt aus der Kirche überwunden glaubte! [1]) Jede irgendwie kirchliche Gemeinschaft, so urteilten sie, und sei es eine Sekte, die sich die wahre Kirche nennt, ist ein Stück Welt und dadurch wird die ausschliessliche Gemeinschaft mit Gott, die der Separirte erstrebt, zerstört. Vom Standpunkte der Separation aus, haben die falschen Inspirirten völlig Recht. Dahin muss man kommen, wenn man sich separirt. Der Eintritt in eine Sekte, ist noch lange kein Austritt aus der Welt, denn auch die Sekte hat noch ein Stück Welt an sich und in sich, es frägt sich sogar sehr, ob man beim Austritt aus der Kirche und beim Eintritt in die Sekte wirklich das grössere Übel mit dem kleinern vertauscht hat. Freilich können wir für die damalige Zeit den Separirten keinen Vorwurf machen, weil sie die Kirche zur Separation genötigt hat. Gœbel hat deshalb ganz entschieden Recht, wenn er urteilt, dass die wahren

---

[1]) Gruber hatte selbst vor seiner Bekehrung diesen Standpunkt der Separation vertreten: „die wahren Separatisten fangen keine neue Sekte an, als welches wieder aufbauen hiesse, was zuvor abgebrochen, sondern sie gehen in das inwendige Heiligtum, in ihr Herz und suchen Gott daselbst in Christo Jesu durch seine Gnade im Geist und in der Wahrheit zu dienen . . . Von ihrem äusserlichen Gottesdienst ist nicht viel zu sagen, weil sie keinen geformten und nach gewissen Regeln, Orten und Zeiten abgemessenen haben, sondern solchen nach der täglichen, mündlichen und augenblicklichen Anregung Gottes einreichten.“ Gœbel 1854. pag. 316.

Digitized by Google

Inspirirten durch die Bildung von Gemeinschaften ihren Anhängern den Weg zur Rückkehr in die kirchliche Gemeinschaft geöffnet hätten. Der Schritt von der Separation zur kirchlichen Gemeinschaft fürt in irgend einer Weise, oft auf einem Umweg zur Volkskirche zurück. So ist der Sieg Grubers über die falschen Inspirirten im Grunde nichts anderes, als der Sieg des kirchlichen Prinzips über die Separation und es ist höchst interessant zu konstatiren, wie diese Annäherung an die kirchlichen Formen sich langsam aber stetig, analog dem Werdegang der ältesten christlichen Kirche, nach dem Mass der Abnahme der charismatischen Ämter und der Zunahme der Gemeindeämter vollzogen hat. Erst wurden nach den Ortschaften lokale Gemeinden gegründet. Dann setzte man Vorsteher und Gehilfen ein, weiter mussten die Ältesten mit der Leitung der Versammlungen betraut werden, da nicht immer Inspirirte anwesend waren (wie im II. Jahrhundert der Bischof gelegentlich das Amt der Propheten in Ermangelung von solchen übernehmen musste); es mussten Verwalter der Armenkasse ernannt werden, schliesslich schied man die Glieder in zwei Klassen, Eingeweihte und Kinder und errichtete man für die Kindervereine besondern Unterricht (Konfirmationsunterricht!). Die Vorsteher gründeten Konferenzen, man gab Statuten, die 24 Regeln der Gottseligkeit, heraus, wobei man eben im Stillen ahnte, dass man sich auf das stete Vorhandensein von Inspiration nicht werde verlassen können und schliesslich, nach Jahren, verstummte der Geist der wahren Inspiration. Was übrig blieb, war die Form, der Geist war verschwunden.

IV.

Die Sammlung der Verirrten.

Die Sammlung der Separirten schien nach der Erweckung in der Wetterau zunächst die Hauptaufgabe zu sein, zumal da bezüglich der Lehre mit Ausnahme der divergirenden Ansichten über den Wert der Gemeinschaft kein Trennungsgrund vorhanden war. Die Lehre vom innern Worte Gottes (vergl. den Katechismus: „Kurze, gründliche und überzeugende Unterweisung von dem innern Worte Gottes, von Einem Liebhaber desselbigen Gestellet“; die gross gedruckten Buchstaben E. L. G. verraten den Verfasser E. L. Gruber. Somit kommt der „Unterweisung“ autoritative Bedeutung zu), stimmt völig mit den Aussagen der Mystiker und Separatisten, so dass die Berufung auf den „lieben Tauler“, der viel „von der unmittelbaren freundlichen Rede

Digitized by Google

Gottes in Christo Jesu durch den heiligen Geist mit seinen Kindern in dem inwendigsten Grund ihrer Seelen erfahren und geschrieben habe", berechtigt ist. Nun ist diese Unterweisug von Gruber allerdings schon 1714 und zwar vor seiner Erweckung verfasst worden und Ritschl (II 368) hat mit Berufung auf diese Schrift geschlossen, „Gruber sei durch seine religiöse Anschauung nicht gerade disponirt gewesen, sich der Einwirkung der inspirirten Jünglinge zu unterwerfen, da seine Ansicht von der unmittelbaren Erleuchtung im Grund des Herzens der Offenbarung durch inspirirte Rede entgegengesetzt sei". Ich weiss nun nicht, ob Ritschl die Schrift vorgelegen hat, sonst müsste er aus der Antwort auf die XXI. Frage gelernt haben, dass Gruber schon damals mit Berufung auf I. Kön. 19, $_{12}$; II. Cor, 12, $_{1-4}$; Num. 12., $_{6-8}$; Off. Joh. I, $_{1-10}$ neben der Offenbarung des Wortes mit stillem samftem Sausen oder lieblichen *Leib und Seele durchgehende Bewegung*, auch die Möglichkeit einer Offenbarung „mit einem vernehmlichen und durchdringend kräftigen, aber seiner Art und Hervorkunft nach, unaussprechlichen Wort" angenommen hat, ja nachdem „die Person der *Einwürkung und Einsprach fähig und bedürftig ist*". Wer will leugnen, dass in solcher Überzeugung die Praedisposition zur Anerkennung der Propheten liegt? Und der Umstand, dass die Unterweisung noch 1745 zum dritten Mal gedruckt worden ist, beweist, dass man in den Kreisen der Inspirirten fortgefahren hat, in der schriftgemässen Lehre vom innern Worte Gottes der separirten Mystiker, wie sie Gruber vorher schon vertreten hat, die biblische Grundlage der Inspiration zu sehen. Gruber hat deshalb, als er die Aussprachen der Inspirten zum ersten mal hörte, nicht die Berechtigung dieser eigenartigen Form der Offenbarung angezweifelt — hatte er doch bereits ähnliche Bewegungen des Kopfes und der Zunge bereits vor seiner Bekehrung gehabt, was Ritschl nicht erwähnt —, sondern sich darauf beschränkt, den Inhalt der Reden auf ihre Übereinstimmung mit der Schrift zu prüfen. Ja, es ist, wie Gœbel richtig bemerkt (1854 S. 317) gegenüber der orthodoxen Lehre von der Sufficienz des Wortes Gottes, in pietistischen Kreisen der Glaube an die Möglichkeit einer Fortsetzug der Offenbarungen Gottes im Innern des Menschen, sei es durch Vision, Eckstase oder Traum, verbreitet gewesen, wobei man allerdings hinzusetzen muss, dass es sich nur um solche Offenbarungen gehandelt hat, die nicht über die Grundwahrheiten der Schrift hinausgegangen sind. Hingegen ist die Bemerkung Ritschl's richtig für den Mystiker *Hochmann*, welcher für sich nur eine „innerliche Inspiration" anerkannt hat.

Digitized by Google

Aber die Lehre vom innern Wort ist nicht der einzige Punkt, in dem Separatisten und Inspirirte übereinstimmten. Die Übereinstimmung erstreckt sich vielmehr auf die gesamte theologische und kirchliche Anschauung. Hier, wie dort finden wir eine Gleichgiltigkeit gegen die Sakramente, eine detaillirte schwärmerische Lehre von den zukünftigen Dingen, eine Geringschätzung des Ehestandes bei Einzelnen und die Verwerfung der Staatskirche und ihrer Organe. Immerhin muss gesagt werden, dass Rock, persönlich ein vir integer, eine beachtenswerte Toleranz in seinem Verhalten gegen andere geübt hat.

So stand der Sammlung der Separirten, nachdem einmal Gruber und seine Freunde gewonnen waren, nichts im Wege. Die Inspirirten unternahmen nun von 1715 an Reisen, zuerst in die Umgebung, später in die entfernten Länder, zu diesem Zwecke. Das Wort Gottes musste aus der Zerstreuung heimgebracht werden, ehe der Tag des Gerichts und der Wiederkunft anbrechen konnte. Es handelt sich dabei nicht wie bei den iro schottischen Mönchen des VI. und VII. Jahrhunderts, um einen asketischen Wandertrieb, sondern um ein intensiv eschatologisches Motiv. Die Zeit von 1690 bis 1730 war von eschatologischen Hoffnungen und Erwartungen ganz durchtränkt. Die inspirirten Propheten hatten die innere Weisung empfangen, die Auserwählten zu sammeln und ihre Zahl voll zu machen. Deshalb mussten sie überallhin Reisen unternehmen, damit die Brautgemeinden des Lammes „gerüstet seien, mit brennenden Lampen dem Bräutigam entgegen zu gehen, wenn der Ruf ergehen würde: Er kommt“.

Also nicht Evangelisation, Erweckungspredigt fassten sie ins Auge, sondern Sammlung der Auserwählten. So brauchten sie sich auch nicht mit der Frage zu beschäftigen, wie die Seelsorge an den Erweckten, die Erhaltung und Pflege des neuen Lebens gepflegt werden könnte. Es ging ja nur noch kurze Zeit. Bis spätestens 1734 musste der Herr den auf ihn wartenden erscheinen [1]).

Auf diesen Reisen beobachteten die Brüder die apostolischen Regeln. Sie reisten zu Fuss, oft zu zweien, genossen die Gastfreundschaft der Brüder, nahmen hie und da die freiwillig angebotene Wegzehrung an, bestritten aber noch häufiger die Kosten selbst. Rock arbeitete zeitweise wie Paulus unter-

---

[1]) Vergl. Geschrei XXIV: „1 ist der Anfang des Namens Jesu (weil der Buchstabe J und die Zahl 1 identisch sind), welches unter den 7 Leuchtern wandelt und zweierlei Natur, Gott und Mensch teilhaftig ist. 1 und 7 ist 17: 2 mal 17 ist 34 aber auch: 1717. Die Zeit ist nahe.“

So kam man auf die 2 Zahlen 1717 und 1734 als Endtermine.

Digitized by Google

wegs auf seinem Handwerk. Ihre Zeugnisse richteten sie an Jedermann ohne Unterschied. Wie die Apostel sich zunächst bei den bestehenden Judengemeinden einführten, so gingen die Inspiriten zuerst zu den Brüdern, den Separirten und Pietisten, bei welchen sie Verständnis und Aufnahme ihrer Verkündigung erwarten durften. Hatten sie hier festen Fuss gefasst, so wandten sie sich an die Obrigkeit, die Geistlichen und die Laien der Kirche, verkündigten Gericht und Gnade und oft kam es nach Matth. X vor, dass sich Verfolgung über sie erhob und sie flüchten mussten, den Staub ihrer Füsse über die ungehorsame Stadt schüttelnd. Die Inspirirten hatten freilich oft den Erfolg ihres Wirkens selbst untergraben, indem sie Anstoss gaben. Ihre innere Erregung und das beständige Ergriffenwerden an Leib und Geist raubte ihnen die nüchterne Überlegung. Der Mangel an eigentlicher Arbeit machte sich fühlbar am geistlichen Hochmut und an den Versuchungen zur Sinnlichkeit, denen verschiedene mit Frauenzimmern reisende Inspirirte erlegen sind. Aber auch die Separirten leisteten zum Teil Widerstand, indem sie sich nicht in die Inspirationsgemeinden einordnen liessen. DieBernerin Ursala Meyer hatte hatte wenigstens anfänglich auf ihren Predigtreisen nicht grossenErfolg. Rock hat im ganzen 94 Reisen gemacht, 9 mal war er in der Schweiz, 4 Mal in Herrenhut, die übrigen Reisen erstreckten sich auf Süd- und Mitteldeutschland. Gleim, der ebenfalls zur Gewinnung der Separirten und Mystiker ausgesandt wurde, hatte trotz seines Zungenredens wenig mehr Erfolg als die Meyer.

V.

Die Inspirirten in der Schweiz.

a. *Kirchlicher und separatistischer Pietismus am Anfang des XVIII. Jahrhunderts.*

Die Verirrten und Zerstreuten auch in der Schweiz zu sammeln, betrachteten die Propheten als eine wichtige Aufgabe. Freilich war der Boden hiezu besonders vorbereitet. Der Ausgang des Pietistenprozesses hatte eigentümliche und von der kirchlichen Oberbehörde wol nicht vorausgesehene Wirkungen. Ein Teil der Pietisten gab natürlich dem ausgeübten Drucke nach und söhnte sich mit der Kirche aus. Die Folge war, dass auch die Sieger im Prozesse milder wurden und den berechtigten Forderungen der Pietisten weniger schroff ablehnend gegenüber standen. Die auf Strafpfarreien versetzten und gemassregelten Geistlichen kamen allmählich wieder zu Ehren (mit Ausnahme Güldins, der ausgewandert war) und ihre „Jugendtorheit“ wurde ver-

Digitized by Google

geben aber nicht ganz vergessen. Selbst Samuel König durfte nach langen Irrfahrten wie ein verlorner Sohn in das Vaterhaus zurückkehren und wieder das Gnadenbrot seiner gnädigen Herren empfangen.

Freilich machte man seine gefährlichen theologischen und kirchlichen Ansichten dadurch unschädlich, dass man den Mann in einer Mathematikprofessur lokalisirte. Der Name und Geruch eines Sektirers blieb an ihm haften. Man kann über dieses Leben mit Gerock sagen:

Mit tausend Wünschen bin ich ausgegangen,
Heim kehr ich mit bescheidenem Verlangen.

Am deutlichsten spiegelt das Lebensbild des Samuel Lutz, genannt Lucius, Pfarrer in Yverdon, Amsoldingen und Ober-Diesbach, diese Wandlung in Staat und Kirche wieder. Gleichberechtigt der Orthodoxie wurde der Pietismus nicht, er blieb stets verdächtig, aber er war doch geduldet. Er erleichterte zwar das Carrièremachen nicht, aber es war doch schon möglich, dass ein Pfarrer Dachs ein kirchliches Ehrenamt erlangen konnte. Und in dem Masse, als die gewesenen Pietisten sich der Kirche wieder zuwandten, traten auch die heimlichen Freunde mit ihren Sympathien kühner hervor. Anderseits war es für die Kirche ein Akt der Klugheit, den Bogen nicht zu straff zu spannen, da der linke Flügel der Pietisten, erbittert über die ihnen widerfahrene Behandlung und beeinflusst von König und seinen Freunden, sich immer entschiedener zur Separation neigte. König hatte in seinen im Ausland abgefassten Schriften die Separation von der „von der Obrigkeit in päpstlichem Sinne geleiteten Staatskirche“ gepredigt (vergl. die Schrift von 1701, der „Weg des Friedens“) und dieselbe seinen Freunden nahegelegt. So schieden sich allmählich die Pietisten in zwei scharf getrennte Richtungen, von denen die separaratistisch gesinnte den Namen „Pietisten“ in Anspruch nahm. So erklärt's sich, dass Saml. Lutz, ein Pietist im Sinne, den das Wort anno 1695 hatte, ein Pietist, wie sein Freund Zinzendorf es war, den Pietistennamen ablehnt. Das Vorhandensein zweier Richtungen bestätigt auch die „Versuchungsstund“ von 1717, die schreibt: „Es giebt wohlmeinende unter ihnen, denen wir die bösen Fehler Anderer nicht anrechnen, aber die heutzutage (also 1717) den Namen führen, sind von denen, welche vor 30 Jahren da gewesen, merklich abgewichen, indem sie die meisten Irrtümer der Wiedertäufer, Schwenkfelds, Paracelsi, Weigels, Böhmes u. A. wieder treiben und der Obrigkeit ihr Schutz- und Schirmrecht über die Kirche und deren Lehre entreissen, auch das Predigtamt verächtlich machen möchten.

Digitized by Google

Darum überschwemmen sie die Welt mit Büchern der Mystiker, Taulers, Sebastian Francks, Hoburgs u. A. und locken die Schwachen und Weiblein an sich“.

Die Versammlungen waren verboten, aber sie bestanden im Geheimen doch weiter. Weil es aber den Geistlichen untersagt war, sich daran zu beteiligen, fielen die Leute vollständig den separatistischen Einflüssen anheim. Aus den Büchern der Petersen, Leade und der Mystiker sog man die geistige Nahrung und je härter der Druck von aussen war, desto intensiver und glühender wurde die Hoffnung auf das baldige Ende, dem man durch die „Flucht aus Babel“ um ein gut Stück näher gekommen zu sein glaubte. Ebenso natürlich ist es, dass diese Leute, separirt von der Kirche und ihrem geordneten Dienst am Wort und eines Ersatzes bedürftig, da sie keine studirten Lehrer mehr hatten, diejenigen Leute mit offenen Armen aufnahmen, deren Verkündigung aus „Geist und Offenbarung“ geschah. Die mystischen Bücher wurden trotz des Verbotes immer mehr verbreitet und die Separirten wurden zuversichtlicher. In Boltigen musste der Pfarrer Müslin am Anfang des XVIII. Jahrhunderts mehrere Jahre lang im Pfrundhaus die Erwachsenen unterrichten, um sie von den „Neigungen zu Dennhards, Daubs, Petersens irrenden Meinungen und Büchern“ zu befreien [1]). Daselbst hat ein „irriger Geisttreiber (vielleicht Spori?) in den Kirchen in allen Reden öffentlich und absourd widersprochen“ [2]).

Noch 1715 und 1717 kommen Klagen aus der Klasse Langenthal über die starke Verbreitung der mystischen und schwärmerischen Bücher unter dem Landvolk (vergl. die Ratsmanualien). Hinter den Büchern aber stehen Männer, die sie verbreiten und Leute, die sie dankbar annehmen und lesen. Das setzt Gemeinschaft voraus.

Aber auch in den übrigen Landesteilen wurde die separatistische Strömung stärker. An den Orten, wo es Täufer gab,

---

[1]) Vergl. die Biographie von Müslin, veröffentlicht von Pfr. Haller im Berner-Taschenbuch von 1857.

[2]) Lucius klagt in seinem neuen Strauss von Himmelsblumen S. 82, dass man vom Geiste Gottes, der die Kirche regiere, sogar nichts mehr wissen wolle und noch dazu seine Schüler spöttisch „Geisttreiber“ tituliren durfte, unter dem Vorwande, dass einige vom Satan besessene Menschen — wie die Münsterschen Wiedertäufer — diese hochheiligen Wahrheiten so gräulich missbraucht hatten, als ob durch den Missbrauch der richtige Gebrauch jemals aufgehoben würde.

Der Ausdruck „Geisttreiber“ wird durch diese zeitgenössische Bemerkung sehr hell.

Digitized by Google

schlossen sich mitunter die pietistisch und separatistisch Gesinnten ihnen an, da sie in gleicher Trübsal waren. Denn der anderthalb Jahrhunderte lang geführte Vernichtungskrieg der Regierung gegen die Täufer war im grossen und ganzen erfolglos geblieben und die im Anfang des XVIII. Jahrhunderts ergriffenen Gewaltmassregeln, wie Täuferjagden und zwangsweise Auswanderung nach fremden zum teil überseeischen Ländern, vermochten das Übel nicht auszurotten, sondern bewirkten nur, dass alle die um ihres Glaubens willen Verfolgten um so fester aneinander anschlossen und dass das gemeine Volk Mitleid mit ihneu zu empfinden begann. Die Obrigkeit hat dadurch nur sich selbst geschadet und das von ihr rücksichtslos vertretene System der „staatlichen und polizeilichen Religionsanstalt zur Unterdrückung der Freiheit genannt Kirche“ für alle Zeiten in immer weitern Kreisen diskreditirt.

Ähnlich war die Stimmung der Pietisten im bernischen Waadtlande. Das Waadtland wurde zwar nur zum kleinern Teil von Bern beeinflusst. Das religiöse Zentrum für die Waadt war Genf, und ebenso zahlreich waren die Beziehungen zur reformirten Kirche von Frankreich. Nun hatte Genf schon früher, lange vor Bern, seine pietistische Bewegung. Im Jahre 1659 war der Schwärmer *Labadie*, kurz nach seinem Übertritt zur reformirten Kirche, nach Genf gekommen, und von den Behörden wie vom Volke gebeten worden, in Genf zu wirken. Er sagte zu und trat sein Amt an, indem er als strenger Bussprediger mit rücksichtsloser Gewalttätigkeit gegen die Verweltlichung der Kirche kämpfte. Sein Erfolg war gering, und das mag wol die Ursache gewesen sein, dass er immer mehr zur Separation neigte. Er hielt die Volkskirche für verloren und versunkeu, einer Reformation unzugänglich und verlangte den Zusammenschluss der Wiedergebornen zu einer „église à part“, d. h. zu einer separirten Kirche. Gleichzeitig mit der Entstehung dieser Überzeugung kam Labadie wie alle Mystiker und Separatisten zum Chiliasmus. Er verliess Genf, 1666, als er einsah, dass ihm hier kein Erfolg beschieden sein werde. Immerhin hatten durch ihn diese mystischen und separatistischen Ideen in der welschen Schweiz Eingang gefunden. Dazu kommt, dass die Waadt in kirchlicher Beziehung eine eigene von der Berner Kirche abweichende Tradition hatte. Der bernische Kirchenbegriff lag nicht auf der Linie des waadtländischen durch Calvin beeinflussten Denkens. Die vollständige Durchführung des Staatskirchentums in der Waadt hatte schon im XVI. Jahrhundert gerade den edelsten Männern der Waadtländer Kirche, den Viret und Beza, Leben und Wirken verbittert, und diese Verbitterung

Digitized by Google

ist nie ganz gehoben worden. Dies zeigt sich namentlich wieder beim sog. Consensusstreit und der Pietistenbewegung im Waadtland. Beides hängt zusammen, insofern von den Waadtländern auch der Associationseid gefordert wurde, nicht nur als Erklärung gegen den Pietismus, sondern auch gewissermassen, um sie aufs neue an Bern's kirchliche Politik zu binden. In der Lausanner Formel dieses Eides von 1698 stand: „zu verteidigen die heilige evangelisch-reformirte Religion und den Gottesdienst, wie dieselben eingeführt worden sind von unsern *souveränen* Herren der Stadt und des Kantons Bern und enthalten in der helvetischen Konfession.“ — Was hat die Souveränetät der Herren von Bern mit der evangelisch-reformirten Religion zu tun? — „Sodann sollten sie sich allen Lehren widersetzen, die der genannten Religion zuwider sind, als dem Pietismus, dem Socianismus und Arminianismus.“ Den Zwang dieses Eides, der Gewissensqualen verursachen musste, empfanden nicht nur die Pietisten, sondern überhaupt alle an theologischer und humanistischer Bildung den Herren zu Bern überlegenen Geistlichen im Waadtland.[1]) Diese Leiter der Berner Kirche waren wol ausgezeichnete Staatsmänner, die eine kirchliche Angelegenheit mit derselben Ehrlichkeit behandeln wollten, wie irgend eine staatliche, aber Theologen waren sie nicht, noch weniger Kirchenmänner. Dazu fehlte ihnen das Verständnis der kirchlichen Vergangenheit und der klare Blick in die kirchlichen Bedürfnisse der Gegenwart, sonst hätten sie nicht leichthin eine Reihe edler Männer in welschen und deutschen Landen der Staatsraison zum Opfer gebracht. Die Folge dieses Streites, den wir nicht weiter berühren können,[2]) war, dass einerseits die Gebildeten dem in religiösen Dingen unduldsamen Staate und damit bei der innigen Verknüpfung beider auch der Kirche entfremdet wurden, dass anderseits, wie die Denkschrift der Berner Geistlichkeit an die Brüder im Waadtland von 1718 betont, „alle Sekten ihr Haupt erhoben.“ Die Berner Geistlichkeit meinte freilich, dass gerade deshalb Konfessionen und Formeln als Zügel für Mund und Feder um so nötiger seien; aber die Lausanner haben wol recht, wenn sie darauf erwidern: „Mit Glaubensformeln lässt sich der Geist der Zeit nicht ersticken; ihn unterdrücken, heisst eine Revolution provoziren oder Heuchler pflanzen. *Darum mehren*

---

[1]) Schweizer Zentral-Dogmen II 758. Trechsel widerspricht dieser Beurteilung, indem er ausführt, dass unter der Verstandesbildung der waadtländischen Geistlichen sich das Bestreben verborgen habe, sich dem vollen Ernst und der Tiefe der christlichen Offenbarung zu emanzipiren. Berner Tasch.-Buch 1858/90.

[2]) Ich verweise auf Blösch II 91 ff.

Digitized by Google

sich bei euch die Pietisten und Sektirer." So warf man sich gegenseitig nicht mit Unrecht die Sektirerei vor. Die Härte und Strenge Berns hat da und dort das Volk der Kirche entfremdet und die Frucht derselben war das Umsichgreifen des Mystizismus und der Schwärmerei. Ein solcher Mystiker, der in einer Offenbarung den Auftrag erhielt, sein Vaterland zu retten, musste auf dem Schaffot unschädlich gemacht werden. Er ist der Nationalheld des von Bern befreiten Waadtlandes geworden, Mayor Davel.

Diese indirekten Zeugnisse verraten deutlich, dass es auch im Waadtland Pietisten gab und dass diese Pietisten unter dem Druck der Verhältnisse sich mehr und mehr zu einer kirchenfeindlichen und schwärmerischen Richtung entwickelten.

Im Waadtland hatten, durch die parallelen Vorgänge in Genf, Frankreich, Holland und in den deutschen Ländern veranlasst, einige Männer eine Erneuerung des religiösen Lebens im Sinne des Pietismus angestrebt. In Vivis hat der Sekretär Magny gegen das Vorgehen der Bernerregierung protestirt und die Erklärung abgegeben, dass er „den sogenannten Pietismus für eine Wiedererweckung der Kraft des heiligen Geistes in der Kirche ansehe, welches begonnen habe, mehreren Auserwählten die Augen zu öffnen." Magny war der Mittelpunkt eines ziemlich bedeutenden Kreises von Pietisten, die an den Ufern des Genfersees zerstreut lebten. Er wurde 1701 verhaftet und nach Bern gebracht, nicht weil er irgendwie zu Ausschreitungen Anlass gegeben hatte, sondern einfach darum, weil er Pietist war und mit Pietisten Gemeinschaft pflegte. Auch seine Berufung auf die helvetische Konfesssion, die er anerkenne, schützte ihn nicht vor der Verhaftung. Doch wurde er bald freigelassen. Zurückgekehrt übersetzte er Tennhardts Schriften ins Französische, was ihm neue Unannehmlichkeiten zuzog, so dass er sich 1713 zur Auswanderung nach Genf entschloss. Man beachte den Entwicklungsgang dieses Mannes. Er, dem selbst die Gegner ein ehrenvolles Zeugnis geben müssen, wird verhaftet wie ein Verbrecher, als Feind des Staates und der Kirche, um seiner religiösen Ansichten willen. Aus dem Gefängnis zurückgekehrt, sucht der Mann Trost bei dem Schwärmer und Separatisten Tennhardt und will dessen Schriften auch seinen Landsleuten zugänglich machen. Es ist überall dieselbe Entwicklung und dasselbe Leid. Die Sünde der Kirche zwingt ihre treuesten Söhne in Leid und Trennung hinein, denn ein gekränktes Herz ist fruchtbar Erdreich für den Samen der Separation. Von Genf aus knüpft er Beziehungen mit den nieder-

Digitized by Google

ländischen Inspirirten, mit den Cevennenpropheten und mit den Separirten an.

Aber auch am Südwestende des Neuenburgersees gab es Pietisten, in dem waadtländischen Städtchen *Yverdon*, in welches 1703 Samuel Lutz als deutscher Pfarrer berufen wurde. Die deutsche Bevölkerung war ziemlich vernachlässigt, dagegen gab es unter den französischen Bürgerfamilien der Stadt nicht weniger eifrige Pietisten, mit denen Lutz in Verbindung treten konnte. Das Haupt der selben war der französische Helfer Faigoz. Lutz traf es gerade in die Zeit, in welcher sich die Bevölkerung der Pietisten wegen zu beunruhigen anfing. Die Geistlichkeit stand auch hier in ihrer grossen Mehrzahl in den ersten Reihen der Gegner der Pietisten. Der eifrige, um das Seelenheil seiner Gemeindeglieder besorgte Faigoz und sein Freund Lutz waren für die vornehmen und bequemen Geistlichen ein steter Vorwurf. Im Jahre 1705 und 1706 erfolgten die ersten Anzeigen der Letztern gegen Lutz und Faigoz. Nebst andern, hier nicht näher zu berührenden Punkten wurde Lutz sein Verkehr mit den Pietisten zur Last gelegt und über eine Pfingstpredigt von Faigoz wurde Klage geführt. Es folgten nun langwierige schriftliche und mündliche Verhandlungen. Zuerst schien die Angelegenheit für Lutz und Faigoz günstig zu sein, später, zumal als man hörte, der Pietismus nehme im Waadtland überhand, wurde man in Bern misstrauisch. Schliesslich wurde Lutz, der sich keineswegs vollständig mit den Pietisten identifizirte, schuldlos befunden, während Faigoz seines Amtes entsetzt wurde. Man hat Faigoz damit bitter Unrecht getan. Er war hitzig und eifrig, aber nach dem zuverlässigen Urteil Lutzens „redlich, uneigennützig und treu“ und zu solchen Männern sollte man Sorge tragen.

Die Folge war auch hier wie überall, dass die Pietisten sich von der Kirche zurückzogen. Anfangs 1711 wurde nach Bern berichtet, dass in Yverdon grosse Unordnung in Religionssachen, „ja bald zwei Religionen verspürt würden“. Die Separation war vollzogen. Verschiedene Personen hielten sich vom öffentlichen Gottesdienst und vom Abendmahl fern.

Ein junger Zürcher schrieb aus dieser Zeit von Yverdon: „Hier herrscht der Pietismus mehr als jemals. Die hiesigen Pietisten trennen sich in verschiedene Meinungen. Unter anderem kenne ich zwei Töchter vom vornehmen Geschlecht, die gar niemals die Kirche besuchen, auch nicht, wann Herr Lutz predigt, ja sie wollen nicht einmal beten, unter dem Vorwand, sie seien

Digitized by Google

heilig, sie bedürfen des Gebetes nicht, indem sie ganz in Gott leben“ [1]).

Die Pietisten waren mit Lutz sehr unzufrieden, weil er den Associationseid geschworen und durch denselben den Pietismus verworfen habe. Sie versuchten ihn auf ihre Seite zu ziehen, aber er blieb standhaft. Er war ja ein Pietist, aber nicht im Sinne des späteren Pietismus, er wollte sich zu ihnen bekennen, wie er gesagt hatte: „Gott wende es ab, dass ich nicht so thöricht seie und mich jemalen scheue, sie vor der ganzen Welt zu bekennen, verdriesse es, wen es wolle“, aber die Entwicklung, die der Pietismus je länger je mehr nahm, konnte er nicht mitmachen. Er wollte der Kirche dienen, oder in der Kirche Gott. Die Pietisten aber waren der Kirche innerlich fremd geworden. Nirgends tritt die Kluft, die Lutz von den Pietisten trennte, so klar hervor, wie in dem Briefe, den 1711 eine vornehme Waadtländerin, Fräulein de Penthaz, an ihn richtete. Sie bat ihn, das *Amt* aufzugeben, denn er sei unter dem Fluche, so lange er im Amte bleibe. Der Herr habe ihr gezeigt, dass auch nicht ein einziger Prediger, den ein Religionseid binde und der sich Menschensatzungen unterwerfe, von welcher Sekte er auch immer sei, zu seiner Gemeinschaft gelangen könne, da er sich in derjenigen des Satans befinde.

„Die Geistlichkeit sei Urheberin und Verführerin zum Abfall und Verderben, die Kirchen seien öffentliche Häuser, in welchen nicht Gott, sondern der Antichrist seinen Thron aufgeschlagen habe. Dieser habe die erste Ordnung der ersten Kirche völlig umgestellt, das Abendmahl werde ohne gegenseitige Liebe und ohne Gütergemeinschaft gefeiert und dem Lasterhaften preisgegeben, die Kinder getauft ohne Busse, mit Lustbarkeiten und äusserlichem Gepränge, wodurch sie in die Gemeinschaft des Satans eingeführt würden. Drei Arten von Predigern gäbe es, Verkäufer, Wechsler und Taubenkrämer, welche der Herr aus seinem Tempel herausgetrieben habe. Äusserliche Gesetzesprediger, Gelehrte und Schönredner, die aus sich selbst und aus den Büchern predigen und von dem unmittelbaren Worte Gottes nichts wissen wollen, ausser diesen sei dann noch eine Klasse, welche die Sünder ohne Bekehrung einfach mit der Gnade Gottes sanft trösten und sicher machen“.

Man wird zur Erklärung dieser masslosen Sprache auf ein Doppeltes hinweisen dürfen. Fräulein de Penthaz hatte ein bewegtes Leben hinter sich. Sie hatte ihre Jugend in vollen Zügen genossen und dann an ihrem Vermögen und an der Liebe Schiff-

[1]) Mitgeteilt bei Trechsel. B. T. 1858, pag. 96.

Digitized by Google

bruch gelitten. Diese Erfahrungen machten sie für die neuen Lehren der Schwärmer, unter deren Ideale auch die Güter- und Liebesgemeinschaft gehört, empfänglich. Wenn sie sich nachher bekehrt hat, so ist diese Bekehrung nur ein Schein. Das alte leidenschaftliche Wesen war geblieben, es war blos ins andre Extrem umgeschlagen. Sodann können wir auch hier den Einfluss des „Kanzlisten Gottes und ehemaligen Perückenmachers Tennhardt“ konstatiren, der unter den schweizerischen Pietisten im Anfang des XVIII. Jahrhunderts ein merkwürdiges und unbegreifliches Ansehen genoss.

Das Fräulein musste seine Kühnheit büssen, indem die gnädigen Herren in Bern sie in die Insel gefangen setzen. Bedeutend ernüchtert kehrte sie wieder heim. Allein die Herren in Bern hatten nur bei den Wenigsten einen so günstigen Erfolg. Unter den Pietisten gährte es, tatsächlich war die Trennung vollzogen, und den Standpunkt des mystischen Separatismus eingenommen. Das Ziel war eine Gemeinde von Wiedergebornen, die auf den Herrn warten, Liebe- und Gütergemeinschaft, Abendmahl mit Kirchenzucht, Betrieb der Heiligung bis zur Unsündlichkeit, keine besonderen Amtsträger, sondern allgemeines Pietistentum der Glaubenden, kein Studium der Predigten, sondern Inspiration des unmittelbaren Wortes Gottes, das waren die Programmpunkte. Noch war es zu keiner eigentlichen Gemeindebildung gekommen, obschon sich die Pietisten im Verborgenen zu Häuflein zusammengetan, aber die Frucht war reif, es brauchten nur noch die richtigen Männer zu kommen, welche sie leiten und führen konnten. Die Herde war da und der Hirte kam.

b. Die Reisen der Propheten in die Schweiz.

Man kann sich lebhaft vorstellen, wie diese Zustände und Verhältnisse, die den Inspirirten nicht unbekannt waren, sie veranlassen mussten, auch diese zerstreuten und verwahrlosten Häuflein von Christen zu sammeln. Bei diesen Reisen versuchten sie einerseits die kirchlichen Pietisten von der Kirche zu lösen, anderseits die separirten zu Inspirationsgemeinden zu vereinigen. Beides ist ihnen aber nur in sehr geringem Masse gelungen. Im Waadtland wollten die Separirten gar nichts mehr von Gemeinde bildung wissen und in der deutschen Schweiz widerstanden ihnen bei allem Wohlwollen Männer, wie Samuel Lutz, der durch seine Festigkeit der Kirche ganze Scharen erhalten hat. Aber nicht an allen Orten nahmen die Geistlichen eine so entschieden ab-

Digitized by Google

lehnende Stellung gegen die Inspirirten ein. Als J. A. Gruber im Jahr 1715 seine erste grosse Reise in die Schweiz unternahm, fand er in Schaffhausen nicht nur bei den Wiedertäufern Anklang, sondern auch einige Geistliche und Kandidaten — unter ihnen Hurter und Inspektor Runkel — liessen sich mit ihnen ein (vergl. Hagenbach I 177—180). Die betreffenden Geistlichen mussten resigniren. Die Versammlungen der Pietisten fanden fortan im Haus zum Goldstein statt. In *Bern* waren einzelne Pietisten für solche seelsorgische Besuche dankbar. Die Propheten verkehrten bei Frau Zerleeder, der Schwester des Samuel Lutz in Yverdon, ferner im Haus des Gabriel von Wattenwyl und in der Familie Wild. Den Lutz besuchten sie am 7. Dezember 1716 in Yverdon und suchten ihn zum Anschluss an ihre Gemeinde zu bewegen. In seinem Hause und in seiner Gegenwart kam der Geist über Gruber und verkündigte dem Lucius, er sei, nachdem das Ungewisse der Verfolgung sich verzogen, sehr oft schläfrig, lass und lau geworden und zeige sich auch jetzt sehr kalt und weichmütig. „Du hast zwar manchmal *dein Herz fesseln und beflecken lassen von dem Dienst der abgewichenen Kirche*, aber der Herr wolle dich mit Lebenswasser reinigen und stärken.“ Weiter wurde er aufgefordert, die frommen Seelen zu sammeln zu einer Gebetsgemeinschaft, denn der Herr sei bereit, sein Volk zu sammeln. „Es ist Zeit, dass ich abreisse alle Feigenblätter und mein öffentliches Reich aufrichte und sehen lasse in Niedrigkeit“.

Es geht aus diesen Worten mit aller Deutlichkeit hervor, wie sehr schon damals Lutz aller Separation abgeneigt war. Er hält seiner Kirche die gelobte Treue, obschon die geistliche Mutter ihren Sohn bisher sehr stiefmütterlich behandelt hatte. Der Charakter des Lutz erglänzt in einem um so helleren Lichte, wenn wir hören, dass der Mann, für den diese Aussprachen so demütigend nnd peinlich waren, vor der Religionskommission für die Lauterkeit der Inspirirten eingetreten ist! In Zürich übergaben sie im Januar 1717 ihr Zeugnis schriftlich der Obrigkeit, worauf sie „bei scharfer Kälte vier Tage gefangengesetzt wurden“. Nach einem Verhör durch die Geistlichkeit wurden sie an den Pranger gestellt, ihr Zeugnis wurde vor ihren Augen verbrannt und sie hernach nach öffentlicher Geisselung des Landes verwiesen. Als sie den Eid nicht schwören wollten, wurden sie abermals gefangen genommen und dann ohne Eid unter Bedeckung wie Verbrecher über die Grenze spedirt, Es konnte ihnen freilich kein grösserer Dienst geleistet werden, als dass man sie zu Märtyrern machte. Dadurch gewann ihre Sache an Boden und schon 1717 finden wir

Digitized by Google

in der Wetterau 40 Schweizer, die dahin ausgewandert sind, um ihres Glaubens leben zu können.

Diese Ereignisse veranlassten wol die 1717 in Zürich erschienene Schrift Hottingers: Versuchungsstund über die Evang. Kirche durch neue selbstlaufende Propheten.[1]) Die Schrift beweist, dass schon 1714 die mystische Lehre „vom innern Wort" in der Schweiz verbreitet war. Die Erscheinung der Inspirirten war der zündende Funken ins Pulverfass. Ähnliche Erscheinungen, Inspiration und Verzückung, hatten sich schon vorher in der Umgebung des in Halle zu den Separirten bekehrten Goldschmieds Giezendanner im Toggenburgischen gezeigt. 1713 war er aus der Schweiz als Pietist verbannt worden. In Halle wirkte er dann kurze Zeit als Lehrer am Frank'schen Waisenhaus, entwickelte sich aber zum Separatisten und wurde deshalb entlassen. Er bekam nun Aussprachen, reiste umher, nach der Wetterau, dann wieder in die Schweiz, zurück nach Frankfurt, bis er schliesslich in Amerika landete. Als konsequenter Separatist fand er bei den wahren Inspirirten Widerstand, Gruber nannte ihn einen vorwitzigen, selbstgelaufenen untreuen Knecht. Gewiss war seine Inspiration so ächt, wie diejenige Grubers, der Unterschied bestand nur darin, dass die falschen Inspirirten als konsequente Separatisten der Bildung von kirchlichen Gemeinschaften widerstrebten. Die wahren Inspirirten aber erklärten, sie seien vom guten Geiste Gottes inspirirt, die falschen von ihrem eigenen bösen Geist. Selbst Ursula Meyer musste es sich gefallen lassen, wegen ihres Verkehrs mit falschen Inspirirten, sechs Monate lang verschlossen zu werden, d. h. verstummen zu müssen. Es war für ein Frauenzimmer wirklich schwer, hier falsch und ächt zu unterscheiden, zumal da sozusagen nur Vater Gruber die Gabe der Prüfung der Geister besass. Die Spaltung der Inspirirten verbreitete sich weit über die Grenzen der engern Heimat der Inspirationsgemeinden, bis nach Holland, England und der Schweiz. Freilich ist dieser Ausdruck nicht ganz zutreffend. Man müsste vielmehr sagen: Wie ein Lauffeuer verbreitete sich in den Kreisen der Separirten die Inspiration, aber einzelne der Inspirirten wollten sich in Gemeinden nicht einordnen lassen noch sich der Gemeindezucht unterwerfen. Die Separirten der welschen Schweiz nahmen wol manches von den Inspirirten an, aber sie wollten selbständig bleiben. Darum wird über die falschen Inspirirten in Vevey und Genf in den zwanziger Jahren Klage geführt.

---

[1]) Schweizer, Centralorganen, II, 749 ff.

Digitized by Google

Im Jahr 1719/1720 bekam Rock abermal den Befehl, die Brüder in der Schweiz zu besuchen. In Zürich kamen sie diesmal unangefochten durch; sie besuchten die Familien Schulthess, Rahn, Bodmer und Heydegger; in Bern die treue Freundin Frau Zerleder. Sie machten nochmals den Versuch, den Samuel Lutz für sich zu gewinnen, doch ohne Erfolg. Interessant ist das Zusammentreffen Rocks mit dem alten Pietisten König, der, wie schon angedeutet, um den Preis, dass er sein Licht etwas unter den Scheffel stelle, hatte zurückkehren dürfen. Es muss bei der betreffenden Zusammenkunft weder brüderlich noch gemütlich zugegangen sein. Rock nannte den König in der Ekstase einen Gleissner und Pharisäer — was nicht ganz aller Begründung entbehrt — und betete für ihn. König wollte ihn immer unterbrechen, fuhr scheltend drein und schimpfte die Inspirirten als die ärgsten Sektirer, ärger als Juden, Türken und Heiden. Auch der Pietist Mäuslin schloss sich ihnen nicht an. So blieb ihm die Stadt Bern und das Waadtland fortan verschlossen, dafür fand er im deutschen Kantonsteil auf dem Lande einige Freunde: in Boltigen den Hans Spori, 1727 in Thorberg bei Bern die blinde Christina Kratzer, die bettlägerig seit 4 Jahren nichts gegessen und seit 2 Jahren nichts getrunken hatte (?) und durch ihre Aussagen die Brüder erbaute. Im übrigen fand Rock 1727 die von ihm gegründeten Gemeinden zerrissen und verwahrlost. „Die falschen Separirten und die alten neidischen Pietisten“ taten ihnen gewaltigen Abbruch.

Das wichtigste Ereignis für die Inspirationsgemeinden war die Ankunft Zinzendorfs im Wittgensteinschen 1730. Rock und Zinzendorf befreundeten sich schnell mit einander, sechs Jahre lang schien die Brüdergemeinde Hand in Hand mit den Inspirirten zu gehen, da trat allmählich zwischen den beiden Häuptern Entfremdung und bittere Feindschaft ein, an der Rock eher unschuldig ist, und die er mit innerem Schmerz ertrug. Beide Gemeinden massen ihre Kräfte in einem weitere 6 Jahre dauernden Kampf, in welchem die Brüdergemeinde den Sieg davon trug. Ausschlaggebend in diesem Kampf war der *Anschluss der Brüdergemeinde an die Kirche!* Damit empfingen die Inspirationsgemeinden den Todesstoss. Sie konnten sich nur noch an wenigen Orten halten. Die Brüdergemeinde trat ihr Erbe an. Unter den treu gebliebenen kleinen Gemeinden finden wir 1736 im Kanton Bern Diessbach bei Thun, Aeschi, Oberzelg bei Steffisburg, ferner Freunde in Basel, Schaffhausen und Chur, die Rock mit Wickwark in diesem Jahre besuchte.

Über diese Reise und eine folgende geben die „Diarien“

Digitized by Google

genaue Auskunft. Die Aussprachen Rocks atmen den alten kräftigen prophetischen Geist, aber es liegt Rückzugsstimmung über ihnen.

Am 11. Oktober 1735 kamen die Brüder nach Schaffhausen und stiegen im Waisenhaus auf der Steig ab, wo einige Brüder und Mitglieder auf sie gewartet hatten. In der Ekstase schrie Rock: „Es soll das Geschlecht der Abgewichenen, das wider den HErrn gehurrte Geschlecht abermahl angeschrien werden. Ich sehe, wie die Töchter der Mutter aller Hurerey sich brüsten, sonderlich die, welche sich Lutherisch oder Evangelisch nennen .... Es werden die, welche die Hure (= die Kirche) lang gnug, offt und vielmahl angeschrien haben, bald wieder sich zu ihnen machen und Gemeinschaft mit ihnen pflegen (= geht auf die Rückkehr der Pietisten zur Kirche); damit sie sagen mögen: Wir sinds und haben die reine Lehr, das rechte Abendmahl, die wahre Kirch, und die rechte Tauf, um dadurch viele, welche ihrem Unflat und falschen GOttesdienst entronnen sind, zu locken, dass sie möchten wieder eingeflochten werden und ihres Huren-Kelchs und falschen Tisches theilhafftig werden“ ... Die schreckliche Drohrede voll Fluch und Schimpferei endigt in die eindringliche Mahnung: „Gehet aus von diesem Babels-Geflick.“

Am 13. Okt. versammelten sich die Brüder wiederum am *Goldstein* bei Schaffhausen. Dabei war eine Frau *Margaretha Böschin* zugegen, welche angeblich seit 12 Jahren inspirirt war. An sie richtete Rock ein ernstes Mahnwort: „überwindet die Listigkeit der Schlangen, welche schon in dieser Seele stecket, und die sich aufgemacht hat, sie immer mehr und mehr in die Höhe zu setzen ... sie lerne zuvor in der Stille, das Schlangenwort und wahre Wort zu unterscheiden ...“ Rock deutet mit der Hand auf die Frau und sprach: „es fehlet dir nur der Anhang, wie so bald sollte man sehen, wie sich dein Geist aufschwinget und nichts mehr an dich kommen lässet? Darum bezeugt dir der Geist der Wahrheit, dass deine Seele noch sehr ungebrochen, und dein Hertz noch sehr hart und steinigt ist.“

Im Jahre 1736 am 7. Nov. besuchten die Brüder Rock, Wernher und Wickwarck wiederum die „Brüder-Mittwochs-Versammlung“ im Goldstein, um das nach und nach ermüdende und erlahmende Häuflein von Pietisten aufzurichten und zu lebendigerem Eifer anzuspornen. Seine Aussprache ist voll Liebe und Herzlichkeit, es ist ihm daran gelegen, den eingerissenen Geist der Lieblosigkeit, der Kälte und des Misstrauens zu bannen, aber man hört es seinen Worten an, dass er trotz der Versicherung, dass das Ende nahe sei, um eine verlorne Sache kämpft.

Digitized by Google

Am 31. Mai 1741 erschienen die drei Brüder, im Begriff die schweizerischen Gemeinden zu besuchen, wiederum im Goldstein bei Schaffhausen, und Rock ergriff, nach Verlesung von 1. Petri 4, $_{8-13}$ das Wort zu einer Ansprache „im Geist.“ Nachher besuchten sie die einzelnen „Mitverbundenen zu Schaffhausen“ und reisten dann über Kaiserstuhl, Baden, Lenzburg in den Kanton Bern. Am 28. Juli desselben Jahres kehrten sie nach Schaffhausen zurück und Rock redete noch 2 mal in Gegenwart von Freunden von Stein a./Rh. und Schaffhausen. In seiner letzten Ansprache klagte er: „Ihr sehet, wie ich bis daher in allen Dingen euer Bestes gesucht habe, und es war mir angelegen, nicht nur rechte Pflanzen zu setzen, sondern auch zu pflegen, aber an den wenigsten ist es meiner Seele gelungen, dass sie in die reine, in die innige und ewige Stille, durchs Creutz, möchten eingeführt werden, um ihre Ruhe in dem anbetungswürdigen Liebe-Wesen und Gott der Liebe zu haben und zu behalten ewiglich.“

Ein Jahr darauf wurden die Versammlungen am Goldstein obrigkeitlich geschlossen und der Besitzer des Hauses musste in die Verbannung gehen.

Mit den Schaffhauser Pietisten stand Hieronymus d'Annone in Beziehung. Ihn besuchte Rock am 1. Nov. 1736 mit seinen Genossen, einem Pfarrer F (?) und Bruder Chr. von Diessbach im Kanton Bern. Zu Handen dieser beiden Geistlichen hat Rock wol in der Ekstase, die ihn im Zimmer des Kandidaten Annone befiel, ein Privatissimum über das „wesentliche Wissen der Gnade“ gehalten, das nicht aus den Buchstaben, den Wissenschaften oder dem Gehirn, sondern aus Geist kommt. Doch hört man nicht, dass Annone sich den Inspirirten genähert hätte.[1])

Ein eigentlicher Herd von kleinen Inspirationsgemeinden befand sich im Kanton Bern und zwar in der Umgebung von *Thun*. Im Jahr 1736 am 12. Oktober kamen die drei Brüder nach Diessbach bei Thun. Kaum war ihre Ankunft ruchbar geworden, so strömten die Gesinnungsgenossen herbei und am folgenden Abend, 13. Oktober, konnte Rock reden. Auch der „dasige Statthalter Chr. B. von Bl.“ (Bleiken?) war dabei. Rock gab in dieser Aussprache Auskunft über eine Frage, die wol am meisten die Brüder beschäftigte: warum die für 1734 geweissagte Parusie nicht eingetroffen sei. Die Antwort lautete: „Denn es ist die geheime Zahl der ewigen Liebe noch nicht erfüllet und vollendet. So bald dieses geschehen wird und die Braut zubereitet ist, dann wird der König herein-

[1]) Der Vollständigkeit halber erwähne ich noch der Besuche Rocks in Chur und Malans, 1736. Es kam aber ebenso wenig als in Basel zur Gemeindestiftung.

Digitized by Google

brechen. Selig ist der wachet, der geläutert ist und der beharret bis ans Ende.“

Einige Tage später fand in „Aeschi bei Leisingen“ eine Versammlung statt, in des Freundes H. G. Haus, wo sich viele erweckte Gemüter in dasigen Gegenden eingefunden haben. Nach dem Liede: Seelenbräutigam, Jesu, Gottes Lamm, kam Rock in Inspiration und bat um den Geist des Gebets. Da schwere Zeiten bevorstanden, so bat er die Anwesenden, rechtzeitig sich der ewigen Quelle zu nahen. „Dieses Liebes- und Lockungswort erregte eine grosse Bewegung in und unter den anwesenden Seelen, welche es mit vielen Thränen, Winzeln und Seuffzen anhöreten; und nachdem das Lied gesungen war: Lobe den Herren, sassen sie alle über zwei Stunden in der Stille, ohne das geringste weiter zu würken, bey einander; und genossen gnädiglich und kräfftig die innige und ewige Liebe, welche der Herr mit Friede und Segen in und unter ihnen fliessen liess“.

Von Aeschi kehrten sie in die Umgebung von Diessbach zurück und hielten am 19. Oktober 1736 noch eine Versammlung im Haus des Chorrichters *Mr. B.* in *Oberzelg,* wo sich viele „gut gesinnte und erweckte Gemüter“ einfanden. Sie sangen den 24. Psalm (Lobwasser) und warteten stille, bis Bruder Chr. von Diessbach fragte: Was suchen doch die Seelen? Da geriet Rock in Inspiration und erteilte dem Fragesteller die Antwort: „Wahre Seelen, Gott gewidmete Seelen, still eingezogene Seelen suchen die wesentliche Gnade in Jesu, dem Geliebten“. Rock ermahnte sie zur Gemeinschaft zusammenzutreten und möglichst viele zu gewinnen, da „die Tage kurz und derselben wenige sind“. Nach desem Zeugnis und unterschiedlichen erbaulichen Diskursen brachen die Brüder Rock und Wickwark auf und reisten in Begleitung von Bruder Chr. von Diessbach über Bern, Basel, Schaffhausen nach Deutschland zurück.

Die Gemeinden in dieser Gegend hielten sich einige Jahre, bildeten aber kaum eine abgeschlossene Einheit, da auch die zahlreichen dort wohnenden Schwärmer, Pietisten, Separatisten und Täufer bei den Inspirirten hospitirten. Samuel Lutz, 1739 zum Pfarrer von Diessbach gewählt, trat strenge gegen sie auf und die Folge war, dass nach und nach die meisten Separirten wieder in die Kirche kamen. Eine Minderheit verhielt sich allen Bekehrungsversuchen gegenüber ablehnend.

Diese absterbenden Gemeinden wurden von Rock zum letzten Mal im Jahre 1741 besucht. Überall hatte Rock denselben Eindruck des Rückgangs. Leider sind im Tagebuch die Ortschaften, welche sie besuchten, nur mit dem Anfangsbuchstaben

Digitized by Google

angegeben, weil „es so für gut befunden, um den Verkläger der Brüder keine weitere Gelegenheit zu geben, sie zu verschulden und böses anzurichten". Es geht daraus hervor, dass die Brüder im Kanton Bern von der Obrigkeit wieder verfolgt wurden, so dass sogar das gedruckte Tagebuch die Namen der Personen und Orte verschweigen musste. In der Tat war 1741 die Obrigkeit auf die Bewegung in der Umgebung von Thun aufmerksam geworden; nicht ohne Ursache, denn neben den Versammlungen der Inspirirten wurde von einem Vorstoss berichtet, den zwei emmentalische Täufer, Ulrich Scheidegger und Hans Wyssler von Wasen zu Propogandazwecken in Amsoldingen und Diessbach machten.

In dieselbe Zeit fällt die Bekehrung des David Tschanz und der Beginn der Versammlungen im Heimberg. Im April 1741 langt in Bern ein amtliches Memorial des Schultheissen von Thun mit der Klage ein, dass die schwärmerischen Versammlungen in der Gegend stark überhand nähmen und immer neue Lehrer aufträten. Namentlich wird David Tschanz aufgeführt und eine Susanna Kaufmann, die als Prophetin ausgerufen werde und grossen Zulauf habe. Beide wurden vor die Religionskommission zitirt, Tschanz freigesprochen und die Kaufmann in milde Haft gesetzt. Kurz nach diesen Ereignissen, im Juni 1741 kamen Rock, Wickwark und Vögeli ins Land. Sie besuchten die Ortschaften R., H., D., wo Brüder von W. anwesend waren, ferner Ae., H.,B., S., T., R., H., Ae. Sicher ist, dass D. Diesbach bedeutet, allwo der „Predikant S. L." (Saml. Lucius) ist, Ae muss Aeschi sein, W das Diesbach benachbarte Wichtrach, H der Heimberg bei Thun. An diesen Orten finden mehrere Aussprachen und Versammlungen statt, und da die Brüder zwischenhinein die andern Ortschaften B., S., T., R. besuchen, so sind sie in diesem Gebiet zu suchen. S kann Steffisburg sein, wo sich Anhänger der Inspirirten vorfinden, T Thun, B und R können nicht näher bestimmt werden.

Die Aussprachen auf dieser Reise zeichnen sich durch rührende Innigkeit und brennenden Eifer für das Seelenheil der Brüder aus, aber ebenso entschieden dringt Rock auf die Verleugnung der Welt, wozu auch die Kirche gehört, und auf die Vereinigung der Gleichgesinnten.

Persönlich redet er die Alten und die Jungen an, jene zum Stille werden, diese zur Entschiedenheit mahnend. Die Donner des Gerichts rollen noch, aber das Gewitter verzieht sich; hie und da wetterleuchtet es noch, aber der alte Rock ist milder geworden. Die Wolken haben sich verteilt und am Abendhimmel steht der Bogen des Friedens. „Fasset es, ich bin euch erschie-

Digitized by Google

nen, nicht als ein Richter, spricht der Herr, sondern als ein Vater und eine Mutter, welche alle suchet in ihre Arme zu fassen und aus der Not zu erretten." Die Brüder in Diesbach, wie diejenigen in Aeschi bekannten ihre Lauheit, dass sie die Versammlungen eingestellt und unterlassen hätten und versprachen, die *Gebetsgemeinschaft* aufs neue anzufangen und auf den apostolischen und prophetischen Grund zu stellen, wo Jesus einzig, der wahre und lebendige Eckstein ist, dessen *Geist die Heiligen zurichtet zum Werk des Amtes*, wodurch der Leib Christi erbauet werde. Rock warnte vor den falschen mystischen Begriffen und den hohen zukünftigen Dingen, doch unterliess er selten, zu bezeugen, dass jetzt Erntezeit sei, dass bald „Himmel und Erde sollen bewegt werden, worüber die Menschen, welche das Siegel Gottes nicht haben, oder mit dem heiligen Geist nicht versiegelt sind, erzittern sollen."

Am 28. Juni 1741 fanden die Brüder bei ihrer Rückkehr von Aeschi in Diessbach den Befehl des „Junkers im Schloss" vor, dass keine weitere Versammlung stattfinden dürfe. Sie durften bei ihren Gastfreunden übernachten, aber sonst solle niemand eintreten. Sie wunderten sich darüber, weil der Junker noch 1738 sich ihnen freundlich erzeigt hatte. Andern Tags kam der Herrschaftsschreiber mit der Ordre, Rock und die Brüder möchten je eher je lieber sein Herrschaftsgebiet verlassen. Sie versprachen Gehorsam, besuchten noch Lutz und reisten weiter. Ihr Gastgeber, „Bruder Christen", musste hernach dem Junker ein genaues Verzeichnis aller Ortschaften und Häuser, die Rock besucht, und aller Personen, die an den Versammlungen teil genommen haben, einreichen. Rock und Wickwark besuchten trotzdem noch einige Ortschaften, verweilten aber nirgends lange, weil sie sich stets gedrungen fühlten, weiter zu reisen; sie ahnten nicht, dass zwei Weibel ihnen stets auf den Füssen waren und Befehl hatten, sie gefangen zu setzen. Der Geist hatte ihnen zwar gesagt, „dass Bande und Gefängnis ihrer warte". Als sie wieder nach Diessbach kamen, hörten sie, dass sie ergriffen und und vor die Religionskammer gestellt werden sollten. In R befahl ihnen der Geist, sich nicht länger verborgen zu halten, sondern sich zur Verantwortung zu stellen. Sie reisten denn auch sogleich nach Bern, stellten sich vor der Religionskammer und übergaben ihr schriftliches Zeugnis, worauf sie nach kurzem Verhör im Chor-Hauss gefangen gesetzt wurden.

Dort wurden sie von einem Professor und zwei jungen Herren verhört, „mit denen sie gründlich und freundlich redeten, so dass diese Herren zufrieden waren und versprachen, dass sie noch

Digitized by Google

weiter zu ihrer Erbauung reden wollten. Sie gaben einander die Hand und befahlen einander der Gnade Gottes.

Man braucht sich über diesen freundschaftlichen Verkehr nicht zu verwundern. Der Eindruck, den Rock auch auf seine Gegner machte, war der eines lautern und tiefangelegten Charakters. Der Mann wird einem durch seine herzliche Liebe, die in seinen Aussprachen uns entgegentritt, lieb und man kann es nur bedauern, dass er nicht in der Kirche wirken konnte. Wie viel hätte er ausrichten können! Seine Aussprachen sind, namentlich auf dieser letzten Reise, so durchaus persönlich, die Bewegungen traten so sehr zurück, dass man, im Vergleich mit Gleim und mit den falschen Inspirirten, manchmal gar nicht einen Inspirirten zu hören glaubt, sondern einen gottbegeisterten nüchternen Evangelisten von grosser psychologischer Einsicht und Takt. Gegen die Diener der Kirche, nicht aber gegen die Kirche, scheint er milder geworden zu sein. Samuel Luzius blieben diesmal die demütigenden Aussprachen erspart und in Zofingen redete er ganz freundlich mit dem Pfarrer S.

Nach dem Verhör wurden sie durch den Professor in den Kefig-Thurm beim Bärengraben und dann vor den Gross-Weibel geführt, der ihnen im Namen seiner gnädigen Herren eröffnete: „Rock und Wirkwark seien als Schwermer und Phantasten auf ewig aus Stadt und Land Bern verbannt, was sie eidlich versprechen sollten.“ Diesen Eid wollten sie nicht leisten, da sie sich jetzt und in Zukunft nur durch Gottes Willen leiten liessen. Darauf las ihnen der Weibel den Eid vor und erklärte ihnen, „dass seine gnädigen Herren, wann sie wieder kommen sollten, dieses dann so ansehen werden, als einen von ihnen geschwornen Eid und sie darnach abstrafen.“ Dann wurden sie auf die Burgdorf-Strasse geführt und entlassen. Über Zofingen und Schaffhausen kamen sie ungehindert wieder heim. Den ihnen also auferlegten Eid brauchten sie nicht zu brechen, denn es war Rock's letzte Reise in die Schweiz.

VI.

Das Absterben der Inspirationsgemeinden.

Über die letzte Periode der Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden können wir kurz hinweggehen. Das eigentliche Verhängnis für sie war die Brüdergemeinde. Es ist hier nicht der Ort, über das Verhältnis von Zinzendorf und Rock zu reden. Die idealisirende Geschichtsschreibung hat den Grafen Zinzendorf als den über alle Schwachheiten erhabenen Gottesmann dar-

Digitized by Google

gestellt, welcher den falschen Propheten Rock abgeschüttelt hat. Die Quellen zeigen uns ein anderes Bild. Trotzdem hat Gott das Lebenswerk des Grafen fruchtbarer gemacht als dasjenige Rocks. Seit der Trennung der Brüdergemeinde von Rock und den Inspirirten, d. h. von dem Zeitpunkt an, wo die Brüdergemeinde sich in den Verband der lutherischen Kirche einschloss, ging es mit den Inspirationsgemeinden abwärts.

Rock starb 1749 im Frieden, in seinem Glauben unerschüttert, treu seinem Gott, dem er gedient bis zum letzten Athemzug, nachdem er zuletzt die Last der Gemeinden sozusagen allein getragen, treu bis zuletzt auch seinem Hass gegen die Kirche, dem er zwei Jahre vor seinem Tode mit den kräftigsten Worten Ausdruck gab: „Was sollen mir denn die Babelsflickereien? Wenn es aufs Beste soll gemacht werden, so wird ein neuer Lappen aufs alte geflicket und der Riss wird ärger. Darum sage ich zu meinem Volk und zu meinen Knechten: Lasset das Alte und schaffet ein Neues, lasst Babel Babel sein; saget der Hure, dass sie eine Hure sei. Nennet die Tiere, die Böcke, die Mastschweine mit Namen. Was soll mir ihr Abendmahl? Es sind Mahlzeiten des Tieres! Was soll mir das Geplerr ihrer Lieder? Was sollen mir die vergeblichen Gottesdienstlichkeiten? Wer sich dazu gebrauchen lässt, kriegt seinen Lohn, aber den Lohn der Hure.“ So war Friedrich Rock, der grösste Prophet der Inspirirten.

Nach Rocks Tod verstummte der Geist der Weissagung. An die Stelle der Aussprachen traten die gedruckten Sammlungen der Aussprachen der Propheten, die als inspirirtes Wort Gottes die gleiche Schätzung genossen, wie die heilige Schrift. Die Gemeinden fristeten während des XVIII. Jahrhunderts das kümmerliche Dasein einer Sekte, die ihren Höhepunkt überschritten hat und weder leben noch sterben kann, die nicht weiss, welchen Zweck sie noch hat und nur deshalb nicht zu existiren aufhört, weil sie einmal zu existiren angefangen hat. Die Leute waren aus der Kirche ausgetreten, weil man sie verfolgt hatte, und weil sie in ihren Gemeinden lebendiges Wort Gottes erhielten. Nun verstummte das Wort Gottes, aber die Feindschaft gegen die Kirche blieb. Selten trat einer in Deutschland in die Gemeinschaft der Kirche zurück.

Der bekannte Gründer der württembergischen pietistischen Gemeinschaften Michael Hahn urteilt 1819 über sie: „Erst vor etlichen Tagen brachte ich in Erfahrung, wie sich auch die Partei der Inspirirten versinnliche und im Fleisch endige, was ihre Vorfahren angefangen haben; dass in ihren Versamm-

Digitized by Google

lungen fast gar nichts oder weniger als in vielen lutherischen oder evangelischen Kirchen herauskomme, und dass, ob sie schon ihre Zucht und Formen noch haben, doch Alles so geistlos sei, dass die, welche ausgeschlossen werden, sich freuen und dass die jungen Leute es für eine Qual halten, dass sie in die Versammlungen müssen. Lasst uns doch nicht Ursache zu so etwas werden! Lasst uns die Mutterkirche nicht verachten, indem wir das Unartige verabscheuen! Lasst uns das Gute, das sie hat, schützen, so lange sie es hat. Dass sie ausartete, ist wahr; aber was artet nicht aus, auf natürlichem Grund und Boden? Genug, sie ist Mutter und hat noch geistliche Glieder."

„Von der sog. Brüdergemeinde höre ich das Nemliche, und zwar kam es aus dem Munde eines wahren Mitgliedes derselben. Die Ursache sei, dass viele edle Glieder heimgehen und nicht viele mehr nachkommen; hingegen *die in der Gemeinde wie alle natürlichen Kinder geborne, gesittet erzogene Kinder in der Gemeinde behalten werden an der Stelle der vorher wiedergeboren gewesenen Menschen.* Ich frage also: Wer sieht nicht ein, dass dies die Ausartungsursache aller Kirchen, Parteien und Sekten ist, weshalb die wahre Gemeine nur aus Wiedergebornen besteht und in allen Kirchen und Parteien steckt?"

Wo sind aber die bernischen Inspirirten hingekommen? Was ich erfahren konnte, ist folgendes: die Grosszahl derselben hat sich den oberländischen Brüdern angeschlossen und ist dadurch der Kirche wieder zugeführt worden. Die Feindschaft gegen die Kirche war bei ihnen nie sehr stark, wenigstens so weit es das Oberland angeht. Der Unterschied in der Lehre war, verglichen mit der Anschauung des Lucius, gering. Rock selbst hat den schwärmerischen irdischen Chiliasmus der Mystiker nicht geteilt. Ihrer Versöhnung stand nichts im Wege, sobald sie in der Gemeinschaft der oberländischen Brüder Ersatz für die Aussprachen Rocks fanden. Ein kleiner Teil verharrte in der Separation und ward die Beute der Wiedertäufer und der Antonianer. Ein Rest erhielt sich noch bis in unser Jahrhundert unter dem Namen, den sie mit den Antonianern teilten, der „Schnäggeler", in der Umgebung von Aeschi und Wimmis. Ein letztes Aufflackern der immer trüber und dunkler glühenden Flammen des Enthusiasmus ist die Verirrung der Gebrüder Kohler in Brügglen. Der kümmerliche Rest ging in der Gemeinde des wiedergekommenen Christus auf. Damit war die Weissagung der Propheten in Erfüllung gegangen. Das A und O war da, die Zeit des Geistes und der Liebe brach an. Das ist das enthüllte Geheimnis der Weissagung, Antoni Unternährer, der wiedergekommene Christus,

Digitized by Google

und sein Evangelium: Liebet einander und seid fruchtbar auf Erden. So ist Ende diesseits und jenseits des Rheines dasselbe traurige: im Geist angefangen, im Fleisch vollendet.

Ein abschliessendes Urteil über diese Erscheinung zu fällen, steht mir nicht zu. Immerhin wird man die Inspirirten vom religionsgeschichtlichen Standpunkt unbefangener würdigen können als dies vom dogmatischen Standpunkte aus möglich ist. Der Religionsforscher wird diese Bewegung in Parallele setzen mit ähnlichen enthusiastischen Bewegungen, an denen die Geschichte der Religionen ja nicht arm ist. Seine Sache muss es sein, die merkwürdigen Begleiterscheinungen psychologisch oder psychopatisch zu erklären, unsere Sache war es bloss, sie zu registriren. Hingegen müssen wir nochmals auf das hinweisen, was für die Kirche der Gegenwart von Bedeutung ist. Die Sünde und Schuld der Kirche ist geschrieben mit grossen Buchstaben auf den Tafeln dieser Geschichte, auch der Kurzsichtige kann sie lesen. Die Kirche hat durch ihren Mangel den Pietismus erzeugt und durch ihre Härte und Gewalttat ihn zur Separation genötigt. Nun waren die Ausgestossenen wie Schafe, die keinen Hirten hatten. Diejenigen, die predigen konnten, drangen mit ihrer Stimme nicht mehr bis zu ihnen; ist's ein Wunder, wenn Propheten das innere Wort Gottes hörten?

Es gibt, jetzt mehr als früher, Theologen, welche im Enthusiasmus die wahre Religion erblicken und in der Glossolalie der ältesten Jünger, in der stotternden Rede, in dem Lallen und Jauchzen, im Weissagen und in der Ekstase das Ächteste an Religion, die Quelle des geistigen Lebens wiedererkennen wollen. Die Geschichte der Inspirirten ist eine kräftige Warnung für die Theorie und Praxis: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach.“ Das alles sind Begleiterscheinungen, die verschwinden müssen und nach denen kein Mensch die Hand ausstrecken soll. Und gefährlich ist die Bahn, neue Gottesworte, neue Inspiration zu erflehen. Rock's Reden sind schön, grossartig, von alttestamentlicher Kraft, leider vermengt mit der Süssigkeit der Sprache Kanaans und der Weichheit der Rede des heil. Bernhard. Sie fordern Busse, Glauben, Heiligung, aber Christi Wort fehlt darin. An diesem Mangel sind die Inspirationsgemeinden erkrankt und gestorben. Darum ist der Geist verstummt, er selbst lebt nur da, wo Christi Wort lebendig ist. Unsere Kirche muss über alle Schranken früherer Zeiten, über alle Spekulation, über Enthusiasmus und Glossolalie zurück zu Christi Wort und Person. Hier ist die Quelle des unzerstörbaren Lebens.

Digitized by Google

Religionsgemeinschaft und Individualität.

Von *Walther Staub*, Pfarrer in Affoltern a. A. (Kt. Zürich).

(Schluss.)

Aus dem Gesagten ergibt sich die Möglichkeit

III. des Konfliktes zwischen Religionsgemeinschaft und Individualität.

Die Konflikte zwischen zwei Religionsgemeinschaften — in welchen ja wol individuelle Unterschiede zum Ausdruck kommen können — ; oder zwischen zwei einzelnen Individuen — welche etwa Vertreter von Gemeinschaften sein mögen — , werden wir nur nebenbei in den Rahmen unserer Abhandlung hineinziehen; unser Thema weist uns speziell auf den Widerstreit zwischen Individualität und Religionsgemeinschaft, also auf den Konflikt zwischen einer isolirten individuellen Auffassung und einer gemeinschaftlich fixirten und anerkannten und durch die Autorität des Gemeinschaftswillens gestützten Religionsform. Dieser *Konflikt zwischen Einzelwillen und Kollektivwillen* wird offenbar da eintreten, wo auf einem Punkte des religiösen Lebens Gemeinschaftsinteressen und individuelle Interessen auseinanderfallen, also individuelle Frömmigkeit und kirchliche Religion sich nicht mehr decken. Dies kann entweder so zum Ausdruck kommen, dass die Religionsgemeinschaft sich in ihrem einheitlichen Bestand und geistigen Besitz durch abweichende Auffassungen und Bräuche einzelner Individuen — oder ganzer Gemeinschaften — bedroht sieht; oder umgekehrt so, dass das einzelne Individuum seine Selbständigkeit und dadurch auch die Kraft seines religiösen Lebens gefährdet fühlt in einer Gemeinschaft, deren religiöse Verkehrswerte ihm keine realen göttlichen Werte bieten und welche ihm unmöglich macht, seine eigenen Formen für die religiösen Güter zu prägen.

Wenn wir erkannten, dass genau genommen jede Individualität ihre eigene Ausprägung der Religion habe, so läge der Schluss nahe, dass alsobald beim Zusammentreffen verschiedenartig ausgeprägter Religionsformen der Konflikt ausbrechen müsste, sofern wenigstens die eine mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit und Autorität aufträte; und ein grösseres oder geringeres Maass von Autorität muss jede organisirte Gemeinschaft beanspruchen. *Dass der Konflikt dennoch nicht häufiger eintritt und dass die Einordnung des Individuums in eine Religionsgemeinschaft sich im ganzen so leicht vollzieht, das hat verschiedene*

Digitized by Google

Gründe. — Einmal wird derselbe vermieden sein, oder doch an Schärfe viel verlieren, da wo das Individuum nicht von Geburt der *Gemeinschaft* zugehört, sondern in urteilsfähigem Alter die Möglichkeit hat, sich ihr *freiwillig* anzuschliessen, zu *wählen* zwischen ihr und anderen Gemeinschaften; da wird die entwickelte, ihrer selbst bewusste Individualität sich die ihr zusagende Gemeinschaftsform wählen; so verhält es sich mit den griechischen Mysterien, sowie mit den philosophischen Schulen der Pythagoräer, Stoïker, Neuplatoniker etc., soweit sie zugleich als religiöse Gemeinschaften gelten können, mit den eklektischen Religionsgenossenschaften im spätern Rom, und in mancher Beziehung mit den Sekten der christlichen Kirche. Aber abgesehen davon, dass auch in diesen Fällen je und je gewisse Zufälligkeiten mitspielen bei der Entscheidung — dass zum Beispiel nur eine beschränkte Zahl von Religionsgemeinschaften auch im günstigsten Falle bei der zu treffenden Wahl praktisch in Betracht kommen können — sodass also keine Gewähr gegen eine spätere Kollision geboten ist, so setzt der Eintritt in eine solche Genossenschaft zumeist gerade den Konflikt mit einer anderen Gemeinschaft voraus, welcher das betreffende Individuum bisher angehörte; *der Eintritt ist in den meisten Fällen ein Übertritt.* — Die überwiegende Mehrzahl der Religionsgemeinschaften rekrutirt ihre Glieder aus Individuen, welche von Jugend auf im Sinne der Gemeinschaft erzogen und unterrichtet wurden, in der bestimmten religiösen Richtung beeinflusst. So tritt uns ja historisch die Religion zuerst als *Familien-, Stammes- und Volksreligion* entgegen. Und dadurch kommt gewissermassen die Gemeinschaft selber dem Individuum zu Hülfe, ihm die Einordnung zu erleichtern; ohne Schwierigkeit wird das geschehen, solange die Individualität nicht hoch entwickelt ist und ihre individuellen Eigentümlichkeiten sich mit den Rasseneigentümlichkeiten und der Volksindividualität decken. Die Religionsform, in die es sich einzufügen gilt, ist ja ein Produkt von ähnlich gearteten Individuen desselben Volkes und Landes. Zur Erläuterung in Kürze ein Beispiel: Der Parallelismus des Rassentypus mit den Religionen der Rassen, soweit in dieser Verallgemeinerung eine Charakteristik zulässig ist. Die Religion der Hauptvertreter der *mongolischen* Rasse, der Chinesen, passt sich charakteristisch genug an dem nüchternen, mehr phantastischen als phantasiereichen Menschenschlag und entspricht, indem sie die Pietät als höchste Tugend preist (Konfucianismus und schon Sinismus), dem durch und durch konservativen zopfigen Wesen des Volkes. Dann wieder die *semitischen* Religionen mit dem unverkennbaren Gepräge der Rassenindividualität in der scharfen Beobachtung und dem poe-

Digitized by Google

tischen Verständnis der Natur — Realisten, welche sich an die Erfahrung halten, an das Greifbare, ohne sich in abstrakte Spekulation zu verlieren. Und in dieser Hinsicht ihnen geradezu entgegengesetzt die *indogermanische* Rasse: Träumer, spekulativ grüblerisch bis zur Schwermut, tiefsinnig hinter dem Schein das Wesen suchend, unermüdlich nach den letzten Gründen strebend: so stellen sich als charakteristische Erzeugnisse dieser Gemütsart die Religionen der Perser, Inder, Germanen dar. Alles deutet darauf hin, wie gewissermassen noch unbewusst die Individualität ihr Recht behauptet und ihre Kraft wirksam erweist. Das lässt sich noch deutlicher beobachten in den *Religionen, die die Grenzen ihres Stammlandes überschreiten* und andere Völker erobern. Da sehen wir doch stets die Siegerin dem Besiegten ihren Tribut entrichten, sich in gewissem Masse der Volksindividualität des eroberten Stammes anpassen. Wir haben — wer will es leugnen — das *Christentum in arischer Modifikation* (wie auch ganz bezeichnend auf den Bildern unserer Künstler nicht ein semitischer, sondern ein arischer Christustypus vorherrscht); speziell wäre noch zu beachten die eigenartige Assimilirung des Christentums in Theologie und Kultus durch die *morgenländische* (griechische) und *abendländische* Kirche im Altertum; der *romanische* und *germanische* Typus des Christentums in der Neuzeit im Katholizismus und Protestantismus. — So mag es ja wol geschehen, dass die Individualität, ohne beengt zu sein, einer Religionsgemeinschaft sich einfügen kann, um so mehr als dieselbe stets einen gewissen Spielraum lassen wird; auch da wo grundsätzlich die Geltendmachung der Autorität auf die Spitze getrieben ist, kann nicht alles bis in die Einzelheiten gesetzlich normirt werden.

Und dem allem gegenüber haben wir den *Grund, warum der Konflikt nicht häufiger* zum Ausbruch kommt, auch *nicht zuletzt im Wesen des Individuums selber* zu suchen. Der hochentwickelten, selbstbewussten Individuen sind in Wirklichkeit wenige. Wir können nicht übersehen, dass viele Individuen, vornämlich in Sachen der Religion, geradezu ein scharf ausgeprägtes *Autoritätsbedürfnis* haben und demnach eine gewisse Dosis von Bevormundung ganz leicht ertragen. Wir dürfen nicht leugnen, dass ein grosser Teil der Gläubigen aller Religionen gedankenlos hinnimmt, was unter dem Titel Religion seit Alters her geboten wird, ohne die übernommenen Lehren und Bräuche sich näher anzusehen und sie durch innere Verarbeitung zum geistigen Besitz zu machen. Ja die selbständigste und höchstentwickelte Individualität wird kaum völlig frei sein von religiösen Besitzstücken, welche als ererbtes Inventar mit dem übrigen geistigen Hausrat des Besitzers nicht

Digitized by Google

recht zusammenstimmen. Die Individualität macht nicht immer ihre Rechte und Ansprüche bis aufs äusserste geltend. Diese Erwägungen mögen uns erklären, weshalb der Konflikt, wo er oft erwartet würde, doch ausbleibt.

Wo nun aber der Streit zwischen den beiden Faktoren ausbricht, — welches sind denn die *Ursachen?* Das Individuum, sowie auch die Gemeinschaft als Kollektivindividuum, werden als Organismen ein in sich geschlossenes Ganzes bilden und ihre Einheit behaupten müssen gegenüber den zersetzenden Kräften der Aussenwelt. Unter normalen Verhältnissen sollten Individuum und Gemeinschaft sich gegenseitig ergänzen und festigen. Die *Mittel* zur Erhaltung der Einheit können jedoch in Gegensatz treten: Das *Individuum* verlangt als Bedingung zur Selbsterhaltung die *Freiheit,* die *Gemeinschaft* will durch *Autorität* ihre Einheit wahren. Beide Forderungen können sich vertragen; häufig aber wird der Begriff der Autorität oder der Freiheit derart bestimmt werden, dass sie sich gegenseitig beschränken, wo nicht gar aufheben; wobei die Ursache bald in übertriebenen Ansprüchen der Individualität, bald in überspannten Forderungen der Religionsgemeinschaft zu suchen sein wird, indem bald Gemeinschaft, bald Individualität die in ihrem Wesen begründeten, ihnen eigentümlichen Schranken übersehen und dadurch den andern Teil in seinem Rechte verkürzen. Nicht immer leicht ist's, im einzelnen Fall darüber zu entscheiden, welcher der beiden Teile der *aggressive* gewesen sei. Das eine Mal mag das Individuum mit kühnem Mut die Offensive ergreifen, ein ander Mal befindet es sich in der Defensive gegenüber den Angriffen der Gemeinschaft. Wir werden dabei überhaupt nicht vergessen dürfen, dass es sich bei diesen Konflikten zumeist um den Antagonismus zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien handelt, welche sozusagen mit Naturnotwendigkeit bei jedem Zusammentreffen sich reiben müssen; wo der zündende Funken herausspringt, ist dann eine müssige Frage.

Zwei verschiedene Prinzipien sind es, welche im Konflikt von dem Individuum auf der einen und von der Gemeinschaft auf der andern Seite vertreten werden. Mögen die Streitpunkte im übrigen noch so mannigfaltig sein, theoretischer oder praktischer Art, ins grosse gehend oder am Detail haftend, wir werden sie mit wenigen Ausnahmen auf *eine* Grundform bringen können; es handelt sich um den Konflikt zwischen den beiden Prinzipien des *Fortschrittes* und des *Konservativismus,* entsprechend dem Wesen der Individualität und der Gemeinschaft.

Digitized by Google

Die *Individualität,* welche aus der Menge hervorragend in der Geschichte aktiv auftritt, wird in den meisten Fällen den *Fortschritt* vertreten, etwas neues bringen. So ist's auch in der Religion das Individuum, welches das neue produzirt, indem es neue Offenbarungen empfängt, oder für den vorhandenen religiösen Besitz neue Formen sucht, die seiner Eigenart entsprechen, indem es z. B. die religiösen Überlieferungen und Begriffe, die ihm von der Gemeinschaft übermittelt werden, mit den geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen seiner Zeit in Einklang zu bringen und dadurch die Einheit seines geistigen Besitzes zu wahren sucht. Die Geschichte lehrt, dass das neue stets vom Individuum ausgegangen ist, was psychologisch übrigens einleuchtend ist. Individuen (Religionsstifter, Reformatoren etc.) haben in der Religion den Fortschritt gebracht: neue Kräfte und Güter, neue Gotteserkenntnisse, neue angemessenere Formen der Gottesverehrung. Zuerst schafft die Individualität für sich, aus innerem Bedürfnis, das neue; aber, insofern sie das neu gewonnene nicht in sich verschliesst, wird sie auch neue Werte für die Gemeinschaft schaffen und Wechsel, Bewegung und Fortschritt in die Religion hinein bringen.

Die *Religionsgemeinschaft* als solche ist dagegen grundsätzlich *konservativ.* Das ist von Natur das Wesen jeder Gemeinschaft: argwöhnisch hütet sie ihren materiellen oder geistigen Besitz, ihre Güter, Ideale, Traditionen; selbst die radikalste politische Gemeinschaft, wie die sozialdemokratische wird im Lauf der Zeiten konservativ, konservativ in ihrem Radikalismus. Auch die fortschrittlichste und freisinnigste unter den religiösen Gemeinschaften und kirchlichen Parteien wird mit den Jahren konservativ in ihren freisinnigen Lehrsätzen und dadurch dem neuen unzugänglich als Partei. Dem beweglichen Individuum gegenüber wird jede Gemeinschaft das Beharrungsvermögen repräsentiren. Die Menge ist im ganzen schwer beweglich; die Inertie der Masse proportional: der Kollektivwille wird schwerer umgestimmt als der Einzelwille. Er hält sich an's alte, gewohnte, und wenn auch dieses alte nur noch eine leere Form wäre, aus welcher der Geist sich verflüchtigt hat. Und fast mehr noch als die Gemeinschaft erweisen sich in allfälligen Konflikten gewöhnlich deren Organe als ängstliche Hüter des alten, in den Religionsgemeinschaften der Priesterstand.

Das produktive Einzelindividuum will das neue, die konservative Religionsgemeinschaft hält am alten fest. Warum kann sich denn altes und neues nicht vertragen? Wir verstehen, dass die Religionsgemeinschaft im Interesse ihres Bestandes sich

Digitized by Google

wehren muss für ihren altehrwürdigen Besitz, wenn sie sich bekämpft sieht von ausgesprochen irreligiösen Individuen, welche Beziehung zu Gott weder haben noch suchen und ihren Willen lediglich durch weltliche Güter bestimmen lassen. Ist das alte die Religion und das neue der zielbewusste religiöse Nihilismus, der Materialismus etwa, dann ist allerdings der Konflikt zwischen Altem und Neuem unvermeidlich und selbstverständlich. Nicht so selbstverständlich erscheint derselbe da, wo zwei Gemeinschaften, oder zwei Individuen, oder Gemeinschaft und Individuum, beide unter Berufung auf Gott einander bekämpfen und ausschliessen. Die beiden kämpfenden Parteien wollen ein und dasselbe, sie wollen Gott erkennen, ihm dienen und durch ihn selig werden, und sie können sich doch nicht einigen. Der Widerspruch kann nicht in Gott liegen; es ist *ein* Gott und nur *eine* absolute Wahrheit; wol aber viele menschliche Individuen und darum viele relative Wahrheiten. — Die letzte Ursache des Konfliktes werden wir darin zu suchen haben, dass einer der beiden Gegner, Individuum oder Gemeinschaft, oder beide zusammen, etwas individuell menschliches als objektive göttliche Wahrheit und göttliches Gesetz verteidigen; dass mit andern Worten *individuelles statt göttlichem zum Gemeinschaftsprinzip oder Trennungsprinzip erhoben wird.* Und dieser Fehler wird sowol von der Gemeinschaft als vom Individuum gemacht.

Da ist einmal die *Religionsgemeinschaft*, welche den Konflikt dadurch hervorruft, dass sie der abweichenden Meinung und Lehre einzelner Individuen gegenüber sich auf ihr göttliches Recht beruft und ihre Lehren und Bräuche für allgemein verbindlich erklärt, indem sie vergisst, dass auch sie die göttliche Offenbarung nur in individuell bedingter menschlicher Form besitzt, und diese ihre Religionsform mit der Autorität der Gemeinschaft stützen und schützen will. Das ist jene schon erwähnte verhängnisvolle Verwechslung, welcher fast jede Religionsgemeinschaft verfällt, dass sie die gemeinschaftlich geprägte und konsolidirte Religionsform (welche sich bei näherer Prüfung als das Produkt der religiösen Erfahrungen und Gedanken ihrer Glieder erweist) als objektive göttliche Offenbarung ansieht. Es ist bei der Prägung für die Gemeinschaft allerdings manches Individuelle ausgeschmolzen worden — aber in menschlicher Form, in der Form individuellen Glaubens, bleibt die göttliche Offenbarung doch eingehüllt. Diese Verwechslung zwischen göttlicher Objektivität und gemeinschaftlich fixirter menschlicher Subjektivität eignet vornämlich den sog. *orthodoxen Gemeinschaften* in allen Religionen, welche den *Anspruch* erheben, im *Besitz des*

Digitized by Google

alleinigen rechten Glaubens, der direkten göttlichen Offenbarung in Form einer untrüglichen Lehre zu sein. Infolge davon muss auch bei dieser Art von Gemeinschaften der *konservative* Charakter besonders scharf hervortreten. Wir sehen diesen Zug zum Konservativismus am orthodoxen Judentum der Pharisäer, die das neue in Jesu Christo nicht verstanden; im orthodoxen Islam; der griechisch-orthodoxen Kirche, die seit Jahrhunderten dieselbe geblieben ist und alle fremden Einflüsse unterdrückt; in der römisch-katholischen Orthodoxie, welche alle Ketzer ausscheidet und verfolgt und nur zum Scheine mit der modernen Zeit Schritt hält; in der protestantischen und der reformirten Orthodoxie. Das Merkmal jeder Orthodoxie ist, dass sie den religiösen (oder gar theologischen) Besitz ihrer Gemeinschaft mit dem göttlichen, den davon abweichenden anderer Gemeinschaften oder Individuen mit dem menschlichen identifizirt. Sie kann ihrem Prinzip nach nicht anders als dagegen entschieden Stellung nehmen, — nicht selten ohne erst recht zu prüfen, — und jede Neuerung ablehnen. — Nicht anders ist's, wo eine Gemeinschaft statt in der Lehre in bestimmten Kultus- und Verfassungsformen oder nomistisch in gewissen Vorschriften für den Wandel das bindende sieht, während darin menschlich individuelle Faktoren enthalten sind. Wie jene zum *Bekenntnis-* und *Glaubenszwang*, so wird diese zu *Kultuszwang* und hierarchischer *Kirchenzucht* ihre Autorität aufbieten. — Die Mehrheit befiehlt; sie beansprucht das göttliche Recht für sich. Der einzelne soll „glauben" was die Gemeinschaft glaubt, soll als religiöses Individuum handeln, wie die Gemeinschaft handelt. — In solcher Gemeinschaft bleibt für freie Individualitäten kein Platz. Sie nimmt, sobald sie solche wittert, den Kampf dagegen auf. Die Geschichte ist voll von Beispielen dafür. *Stets hat das neue in Religion und Kirche, das in einem Individuum als persönliche Überzeugung auftrat, sich den Platz in der Gemeinschaft durch Kampf hindurch erobern müssen.* Die neue Offenbarung in Jesu Christo wurde als menschlicher Irrtum, als Auflösung des Gesetzes, als Gotteslästerung beschrieen. Das Kreuz ist das drohende Wahrzeichen der Gemeinschaftsautorität; aber die Geschichte hat dem Gekreuzigten Recht gegeben gegen Majorität und Autorität. — Oder es kann vorkommen, dass eine in Verstand, Gemüt, Wille kräftig entwickelte und darum eigenartige religiöse Individualität — ohne auf eine besondere Offenbarungsmitteilung Anspruch zu erheben — in den althergebrachten Formen nicht Anregung und Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse findet, keine Förderung in der Beziehung zu Gott, eben weil diese Formen nicht der direkte Ausfluss des göttlichen sind. Sie will die Begriffe und

Bräuche umprägen; anhaftend individuelles abstreifen. Das wird dann besonders notwendig sein, wenn in der menschlichen Form sich geradezu widergöttliches, Missbrauch und Irrtum eingeschlichen hat unter dem Deckmantel der Offenbarung und der Frömmigkeit; wie ja allerdings gerade die Religionsgemeinschaft die Möglichkeit bietet, dass die Religion ihrem ursprünglichen Zweck entfremdet und in den Dienst anderer weltlicher Ziele gestellt werde. Gewinnsucht, Ehrgeiz, Rechthaberei, Herrschsucht, Politik können dabei ihre Rolle spielen und erweisen sich in der Religionsgeschichte nicht selten als die treibenden Faktoren. In der ägyptischen und babylonischen Religion sehen wir Lokalgötter infolge steigender politischer Bedeutung ihrer Kultusstätten aus obscurem Dasein zu grossem Ansehen sich erheben; durch welche Hofintriguen musste nicht in den ersten Jahrhunderten der christlichen Aera das Dogma sich stützen lassen. Welchen irdischen Machtaufwand und welche Sünde hat das päpstliche Rom auf dem Gewissen. Da werden wol tiefer blickende religiöse Individuen erkennen, dass nicht der Religion dient, was in ihrem Namen geschieht und werden gegen die Korruption, gegen die Gottlosigkeit im Gewande der Frömmigkeit ihre Stimme erheben. So habens die Reformatoren getan, Zwingli und Luther, so hunderte vor ihnen und nach ihnen. Aber sie konnten die erstrebte Reinigung und Erneuerung der Religion nicht anders erreichen, als durch den Kampf gegen die Gemeinschaft, gegen die Kirche.

Anderseits ist nun auch nicht zu übersehen, dass die Ursache des Konfliktes ebenso wie in den unrechtmässigen Ansprüchen einer Religionsgemeinschaft im *Individuum* selber liegen kann, sofern dasselbe von *falschem Freiheitsbegriff* ausgeht oder ein *unrichtiges Trennungsprinzip* in Anwendung bringt. Es darf nicht geleugnet werden, dass die Schuld am eintretenden Konflikt häufig dem überspannten Selbstbewusstsein einzelner Individuen zuzuschreiben ist, welche auch das göttliche in der Religion der Gemeinschaft übersehen, oder nicht als bindend anerkennen wollen, besonders da, wo dieselbe durch Identifizierung des göttlichen Gehaltes und der menschlichen Form in ihrem religiösen Besitz, ihnen dazu Handhabe bietet, alles zu verwerfen, wenigstens mit einem Schein von Recht. Um so weniger wird in diesem Konflikt der Individualität als Gegnerin der Gemeinschaft Berechtigung zugesprochen werden dürfen, je weniger sie sich dabei von religiösen Gesichtspunkten leiten lässt; wo die Kritik vielleicht bloss dem klügelnden Verstande entspringt, nur dem System zu liebe erfolgt, ohne dass eigene religiöse Erfahrung zu Grunde läge, ohne dass religiöse Kraft darin wirksam wäre,

Digitized by Google

Religion gegen Religion, da kann von irgendwie kongenialem Verständnis keine Rede sein. Das kritisirende, kämpfende Individuum masst sich an, was ihm nicht zukommt, sobald es althergebrachtes, was andern wertvoll ist, niederreisst, ohne ein neues dafür zu bieten. Die wahrhaft grossen Geister leben nicht von der Negation, sondern betrachten die Kritik als Vorarbeit (von diesem Standpunkt aus werden wir beurteilen müssen die Mehrzahl der Rationalisten des vorigen Jahrhunderts, aber auch viele Vertreter der kritischen Theologie unserer Zeit). — Ähnlich verhält sich's, wo ein Individuum in übertriebenem Unabhängigkeitsdrang die Freiheit in Willkür verwandelt, und sei's um kleinlicher Unterschiede willen sich von der Gemeinschaft trennt (Sektirer), sei's den Zusammenhang mit der Gemeinschaft überhaupt als überflüssig hinstellt, und die geschichtliche Kontinuität überspringt (so die Wiedertäufer, welche die Erleuchtung des Geistes dem Wort gegenüberstellten, das Individualprinzip dem Gemeinschaftsprinzip).

Nachdem wir von den Ursachen des Konfliktes geredet, noch ein kurzes Wort über den Konflikt selber und seine Folgen.

Der *Kampf um religiöse Güter* wird mit grösserem Nachdruck und grösserer *Heftigkeit* geführt als wol irgend ein anderer Streit. Kein Wunder! Gilt es doch das, was dem Menschen das teuerste ist, Besitz oder Verlust des höchsten Gutes; gilt es doch die objektive Erkenntnis Gottes, die wirkliche und wirksame Beziehung zu ihm, ohne welche die Religion blosse Illusion wird. Jede Religion und Religionsform behauptet die Wahrheit zu sein gegenüber anderen Formen. Begreiflich! Aber leider, dass der nicht zu vermeidende Kampf *nicht immer mit den entsprechenden angemessenen Waffen* ausgefochten wird. Nicht nur mit blanker Waffe der Wahrheit, sondern auch nicht selten mit der vergifteten Waffe der List und der diplomatischen Ränkesucht, nicht nur mit geistigen, sondern oft mit weltlichen Waffen. Und wenn freilich dem Individuum gegen die Gemeinschaft keine Macht zu Gebote steht, als die Macht, welche in der Überzeugung liegt, so wird nicht selten der von diesem mit geistigen Mitteln begonnene Kampf durch die Gemeinschaft, welche Macht und Autorität für sich hat, ins Weltliche übergespielt und mit weltlichen Waffen und unter Zuhülfenahme materieller Kräfte zum Austrag gebracht. Und dadurch muss der Konflikt verschärft werden! Die Religions- und Kirchengeschichte zeigt uns da kein erfreuliches Bild. Nicht umsonst sind diese Tatsachen schon gegen die Religion und ihren ethischen und kulturellen Wert ausgebeutet worden: mit einem Schein von Recht: Die Religionskriege

Digitized by Google

sind ja die erbittertsten und blutigsten, welche je ausgekämpft wurden; die Religionsverfolgungen die grausamsten und schonungslosesten, welche die Geschichte kennt: die theologischen Kontroversen die schärfste Art wissenschaftlicher Polemik und als solche sprüchwörtlich geworden; der Fanatismus die wildeste Leidenschaft.

Und die *Folgen* aller der Anstrengungen? Mag der Konflikt sich entscheiden wie er will, mag er dem Prinzip der Freiheit oder der Autorität den Sieg geben, *die Geschichte zeigt, dass überhaupt weder die Gemeinschaft, noch die Individualität als Übermacht ihre Aufgabe erfüllen* können, gesunde Religion zu pflanzen und zu erhalten.

Mag der *Sieg auf der Seite der Gemeinschaft sein,* dass der Einzelwille sich der Autorität des Kollektivwillens unterwerfen muss, so wird dadurch allerdings straffe einheitliche Organisation ermöglicht. Die widerstrebenden Elemente — abweichende Lehren, Sitten, Bräuche — werden ferne gehalten, indem das sie vertretende Individuum entweder ausgeschlossen, oder zwar in der Gemeinschaft geduldet, aber mundtot gemacht wird. Die nachteiligen Folgen liegen auf der Hand. Die Gefahren und *Schäden übertriebener Betonung der Autorität* werden wir deutlich beobachten können an der *römisch-katholischen Kirche,* die ja in ihrer Organisation das Prinzip der Gemeinschaftsautorität im ausgesprochenen Gegensatz gegen allen Individualismus vertritt. Wer durch seine Meinungsäusserungen das offizielle Bekenntniss, den angenommenen Kultus, die Verfassung, gefährdet, wird als Ketzer verfolgt — im günstigsten Falle *excommunizirt.* Die katholische Kirche hat sich durch den Ausschluss der religiös kräftigsten Individuen schon manchen Schaden zugefügt; mit der Ausscheidung der Reformatoren, der Hugenotten, der Waldenser, hat sie je und je, ihrem Prinzip zu liebe, den guten Geist von ihrer Schwelle gebannt. Auch bei minder blutigen und furchtbaren Siegen als die Bartholomäusnacht war, hätte sie statt des Te Deum besser ein Ex profundis anstimmen können. Denn mit der Beseitigung und Unterdrückung der starken Individualitäten wird zugleich der Geist gebunden. Die Gemeinschaft, welche den Geist nicht in Individuen haben will, verzichtet überhaupt auf Geist. Sie wird zum geistlosen toten Formalismus hingetrieben. Sie konservirt die Religion — aber als Mumie. Und diejenigen Individualitäten, welche in der Gemeinschaft *verbleiben,* werden durch deren Autorität abgeschliffen, ihre Eigenart religiöser Anlage und religiösen Lebens — häufig, trotz einer gewissen anfänglichen Widerstandskraft (s. den Fall Schell und andere) —

Digitized by Google

schliesslich doch geknickt, nivellirt bis zur Uniformität. Es sind in der katholischen Kirche, besonders der Neuzeit, wenige markante eigenartige religiöse Persönlichkeiten; originell vielleicht als Politiker, als Künstler, als Gelehrte — Schablonen als Christen und Theologen. Man spricht von katholischen Gesichtern nicht ganz mit Unrecht: einer Erscheinung, die besonders im katholischen Klerus sich bemerkbar macht, ein sprechendes Zeugnis für die straffe Zucht des römischen Kirchensystems, das tatsächlich die individuelle Eigenart oft so gründlich ertötet, dass sich selbst in den Gesichtszügen eine gewisse Einförmigkeit zeigt (ein hübsches Gegenstück hiezu bilden die „Freischärler-Augen" in Altherrs „Beckenfridli"). Durch die nivellirenden Tendenzen geht aber nicht nur in der katholischen Kirche, sondern in jeder die Autorität stark betonenden Gemeinschaft die beste geistige Kraft verloren — der eine Teil der Glieder wird zum *gedankenlosen Formalismus* oder zur *Heuchelei*, ein anderer zum *Indifferentismus* und zum *Unglauben* hingedrängt.

Und *wo die Individualität sich der Herrschaft bemächtigt* über den Kollektivwillen respektive die denselben repräsentirenden Organe, wie steht's da mit der Religion? Wenn die Grundsätze Friedrichs des Grossen: jeder möge in seinem Reich nach seiner Façon selig werden oder der heutigen Sozialdemokratie: Religion solle Privatsache sein — von der *Stellung des Staates* oder einer politischen Partei zur Religion, verstanden werden, so können wir ihnen freudig zustimmen und werden in der Befreiung aus den Armen der Politik nur eine Förderung der Religion erblicken.

Anders, wenn die *Religionsgemeinschaft* selber in Übertreibung des Individualismus ihren Gliedern unbeschränkte Glaubens- und Gewissensfreiheit gewähren und auf jegliche Autorität zur Aufrechterhaltung der Einheit verzichten wollte. Die Religionsgemeinschaft, welche ihren eigenen Gliedern gegenüber die Religion als Privatsache erklärte und alles dem individuellen Belieben anheimstellte, würde damit sich selber aufgeben. Vertritt der Katholizismus das Recht der Gemeinschaftsautorität, so der *Protestantismus* — wenigstens im Prinzip — umgekehrt *das Recht des Individuums.* Allerdings haben sich sämtliche Reformatoren durch Gründung von — zum Teil sehr straff organisirten — Kirchen von vorn herein gegen die Übertreibung des Individualismus verwahrt, Zwingli wie Luther auch ausserdem durch die bestimmte Abweisung der Wiedertäuferei, der Karrikatur reformatorischer Freiheit. Das Prinzip individueller Selbständigkeit aller Gläubigen (allgemeines Priestertum) hat ja nicht einmal verhindert, dass die beiden evangelischen Kirchen schon nach

Digitized by Google

Verlauf eines Jahrhunderts an Stelle der anfänglichen Freiheit ein neues autoritatives System gesetzt hatten, welches an Energie der Bevormundung dem katholischen kaum viel nachstand. Aber das Prinzip blieb doch lebendig in der Kirche der Reformatoren und damit auch je und je die *Gefahr, in einseitigen Individualismus zu verfallen.* Die Leichtigkeit, mit welcher sich in unsern evangelischen Kirchen die Sektenbildung vollzieht, ist ein Beweis, dass die Individualität sich ihrer Rechte bewusst geblieben ist, aber ihre Freiheit oft missbraucht gegen die Rechte der Gemeinschaft. Noch ein anderes Beispiel: Wenn das Genfer Kirchengesetz (nach Prof. Aloys v. Orelli: „Die evangelisch-reformirte Landeskirche des Kantons Zürich und ihre Stellung zum Staat“ pag. 29 Anm.) festsetzt: „Chaque pasteur enseigne et prêche librement sous sa propre responsabilité; cette liberté ne peut être restreinte ni par des confessions de foi ni par des formulaires liturgiques“, so ist das allerdings mit dem Verfasser genannter Schrift zu urteilen, „kirchlicher Nihilismus“; glücklicherweise haben wir Ursache anzunehmen, die Praxis sei besser als das Gesetz. Denn wenn solche Grundsätze unbedingter Freiheit in einer Gemeinschaft oder Kirche zur Anwendung kämen, so wäre damit der Willkür und dem Irrtum Tür und Tor geöffnet. Die Gemeinschaft würde durch innere Zersetzung oder durch äusserliches Abbröckeln unfehlbar zerstört und die Religion selber, nachdem sich der Bruch mit der Vergangenheit vollzogen und der Gewinn der Geschichte preisgegeben, würde in der Einseitigkeit des einzelnen Individuums der Verflachung zum Opfer fallen. Eine ruhige stetige Erhaltung und Fortentwicklung der Religion wäre unter dem Zeichen des ungebundenen Individualismus eben so undenkbar, wie unter dem Druck der überspannten Autorität. Und das religiöse Leben des Einzelnen müsste in dieser selbstgewählten oder erzwungenen Isolirung an Gehalt verlieren, nicht nur an religiösem, auch an ethischem Gehalt, denn die Ethik bedarf der Gemeinschaft. C. A. Bernoullis kirchenscheuer „Lukas Heland“, der sich nach seinem Austritt aus der Kirche zusehends mehr in ästhetische Gefühlsduselei verliert und diese an Stelle des Christentums setzt, sei uns für die individualistische Einseitigkeit und ihre Folgen *ein* Beleg für viele.

Grundsätzlich wird niemand bestreiten wollen, dass der Konflikt, wie er oben geschildert wurde, weder im Interesse des religiösen Individuums, noch in dem der Religionsgemeinschaft liegt, noch auch in demjenigen der Religion selber, da diese des Individuums so wenig entraten kann als der Gemeinschaft, wenn sie lebenskräftig bleiben soll. Wir kommen damit zum

Digitized by Google

IV. Versuch der Lösung des Konfliktes.

Die *Organisation einer Religionsgemeinschaft*, ihr Verhältnis zu ihren Individuen und zu andern Gemeinschaften ihrer Art ist — so lehrt die Geschichte — durchaus *abhängig vom Wesen der Religion.* Individuum und Gemeinschaft prägen in Wechselwirkung eine Religionsform aus, um sich selber in ihrem gegenseitigen Verhältnis dadurch bestimmen zu lassen. Nach der Art des Verkehrs mit Gott wird der Verkehr der Gläubigen unter einander und ihre Beziehung zur Gemeinschaft und deren Organen geregelt. Ausschlaggebend wird hiefür namentlich sein die Auffassung vom Wesen Gottes selber, und ferner — was damit aufs engste zusammenhängt — wie die Vermittlung seiner Offenbarung, die Mitteilung seiner Gaben und Kräfte gedacht wird. Die Auffassung der Gottheit als eines Volksgottes beispielsweise bedingt die Beschränkung der Religionsgemeinschaft auf die Volksgrenzen, während ein universeller Gottesbegriff zur Weltreligion führt, welche durch den ihr innewohnenden Missionstrieb eine weltumfassende Religionsgemeinschaft als Ideal wenigstens anstrebt. Im Brahmanismus hat charakteristischerweise jede Kaste ihre Sondergötter, wobei wol freilich die soziale Scheidung das primäre, die religiöse Begründung das sekundäre ist. So hängt die Ausdehnung der Gemeinschaft mit dem Gottesbegriff zusammen. *Innerhalb* der Gemeinschaft wird das Verhältnis der einzelnen unter einander und zu den Organen der Gesamtheit wieder bestimmt sein durch die Art der göttlichen Mitteilung an die Menschen. Gilt das Heil dem einzelnen oder der Gemeinde als solcher? Im letztern Fall: wird dasselbe durch Priester — welche zwischen dem Gläubigen und Gott stehen — vermittelt, oder wird das allgemeine Priestertum aller Gläubigen anerkannt? Diese Fragen werden verschieden beantwortet, je nachdem die religiösen Kräfte und Güter auf natürlichem supranaturalem oder geistig-ethischem Wege produzirt und mitgeteilt werden. Der katholische Priester z. B. hat die supranaturalen Kräfte seiner Kirche (Sakramente) als eine Art magischer Zauberer zu vermitteln, ähnlich dem Fetischpriester: der Laie kann das nicht. Das einzelne Glied der Gemeinschaft ist abhängiger und unselbständiger, als in einer Kirche, wo es sich an der Vermittlung geistig-ethischer Güter direkt receptiv und produktiv beteiligen kann.

Da also religiöse Erkenntnis und religöse Organisation Korrelate sind, wird die Frage nach der Beilegung des Konfliktes zwischen Individuum und Gemeinschaft, mit andern Worten die Frage nach dem richtigen Verhältnis zwischen beiden, sich nicht allgemein und in abstracto lösen lassen, sondern nur für einen *konkreten Fall,*

Digitized by Google

für eine bestimmte Religionsform. Wir werden es mit dem christlichen und zwar speziell mit dem *christlich-evangelischen Religionsbegriff und der ihm entsprechenden Gemeinschaftsorganisation* zu tun haben.

Auf den ersten Blick schiene freilich die einfachste Lösung des Konfliktes auf dem Wege zu liegen, den die englischen Deisten in dem Postulat der *natürlichen Religion* gegangen und nach ihnen andere, wie Lessing in seinem „Nathan" und seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes." Sie erklären alle positiven oder historischen Religionen, — wegen der individuellen Elemente, welche ihnen anhaften, und im letzten Grund die Ursache des Streites sind — als unzulänglich; alle gleichwertig oder gleich wertlos im Vergleich mit der sog. natürlichen Religion (dem „dritten Bund" in Lessings Erziehung des Menschengeschlechts), welche eine *Abstraktion des gemeinsamen in allen Religionen, die Religion gesäubert von aller individuellen Zutat*, sein sollte. Durch Beseitigung alles individuellen wollten die Verfechter der natürlichen Religion eben Freiheit schaffen für die Individualität, sich an Hand weniger Grundwahrheiten die Religion frei individuell zu gestalten. Das bindende sollten jene Abstraktionen sein, das andere der Freiheit überlassen. — Wir können nun aber, so berechtigt, in seinem geschichtlichen Zusammenhang betrachtet, der Versuch war, demselben nicht beistimmen, weil wir Religion nicht rationalistisch als Lehre fassen, sondern *als Leben*. Leben ist aber stets individuell-persönlich; und individuelles Leben — also auch religiöses Leben, reale Beziehung zu Gott — wird nur durch Individuen (und dadurch mittelbar durch Gott, den Schöpfer selbst) erzeugt; aus der Retorte theologischer Unnatur ist noch kein homunculus religiosus hervorgegangen. Und die natürliche Religion leidet nun einmal an Unnatur: lucus a non lucendo. *Losgelöst aus ihrer organischen Verbindung* und ihren geschichtlichen Daseinsbedingungen ist sie für die Religionsgeschichte was das Volapük für die Linguistik, und die beiden teilen daher auch ihr Schicksal: nicht lebensfähig zu sein, weil sie keine organischen Gebilde sind. Wir hätten also über diesen Punkt unser theologisches Gewissen beruhigt, und dürfen der natürlichen Religion des vorigen Jahrhunderts und ähnlichen neuern Versuchen ohne Skrupeln einen ehrenvollen Platz im Antiquitätenkabinett einräumen, und uns den historischen Religionen zuwenden.

Für uns Christen hängt die Gotteserkenntnis und der Anteil an göttlichen Gütern aufs engste zusammen mit der Person Jesu Christi; auf ihm als dem alleinigen Grund erbaut sich unsere Religionsgemeinschaft, die christliche Kirche. Wenn wir versuchen,

Jesus als *religiöse Persönlichkeit* zu verstehen, sein Innenleben psychologisch zu analysiren, so tritt uns in ihm eine Individualität entgegen, von Natur denselben psychischen Gesetzen unterworfen, wie andere endliche Geister, — deren innere Wesensbestimmung aber, im Unterschied vom natürlichen Menschen, *erfüllt* ist. Durch seine nicht bloss zufällige, sondern stetige und wesenhafte Gemeinschaft mit Gott — das göttliche in ihm nicht etwas wesensfremdes, nicht ein Anhängsel seiner Natur — wird er zum göttlich bestimmten Charakter; die Individualität, durch alle Fasern ihres Wesens gotterfüllt, stellt sich dar frei von wilden Auswüchsen, durch ein einheitliches Ziel bestimmt, durch Gott, den himmlischen Vater. *Seine Individualität ist das Ebenbild Gottes;* was Göttliches in ihm ist, das ist zugleich seine Individualität, die ihm eigene Lebensform. Er selbst ist seinem innersten Wesen nach heilige Liebe, wie der Gott, der in ihm wohnt. Ob aber Gott und menschliche Individualität, die in Jesu Christo eins sein sollen, sich nicht ausschliessen, ob nicht *unendlicher* Geist und *endlicher* Geist logisch unvereinbare Gegensätze seien? Wie in der Person Jesu das Individuelle und das Göttliche sich durchdringen, das ist ein Problem, das, weil mit *inkommensurablen* Grössen rechnend, eine logisch allseitig befriedigende Lösung nicht erwarten darf, so wenig als etwa die Frage nach dem Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Naturkausalität oder göttlicher Allmacht. Die Zweinaturenlehre ist der Lösungsversuch der alten Kirche für das Rätsel, das die Person Jesu uns stellt. Das *Problem der Person Jesu* ist eigentlich doch nur das *Problem der Religion überhaupt,* wie nämlich der unendliche Geist, Gott, im endlichen Geist, im menschlichen Individuum, in Erscheinung tritt. — Und als Folge der Gottesfülle seines Geistes sehen wir das Endliche, was die Einheit der Individualität, ihre innere Kraft beeinträchtigt, zurücktreten hinter den Merkmalen der Unendlichkeit, der *Freiheit und Unbedingtheit*, was das tiefe Wort des 4. Evangeliums andeuten will: „Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, also hat er auch dem Sohne verliehen, in sich selbst das Leben zu haben“. Endliches Leben erhält sich durch Stoffwechsel, durch Verkehr mit der endlichen Aussenwelt. In Jesu ist, über das natürliche Leben hinaus, ein Geistesleben in Gott, das *in sich selbst Kraft der Selbsterhaltung* und Selbstbehauptung seines innersten Wesens trägt, einer Selbstbehauptung, die, im strikten Gegensatz gegen die irdische Naturordnung, sich sogar durch *Selbstverleugnung und Selbsthingabe* hindurch beweist. Das ist das geistige Gesetz wahrer Individualität, welches Jesus nicht nur für sich selbst, sondern auch für seine

Digitized by Google

Jünger aufstellt: „wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden." Durch Hingabe dessen, was nicht zum innersten Wesen des Menschen gehört, was nicht sein ureigenstes Ich ist — zur Selbstbehauptung der wahren Individualität gegen Welt, Sünde und Tod, zum ewigen Leben.

Und dieses wahrhaft unteilbare und unauflösbare Leben, das Jesus durch seine Beziehung zu Gott hat, will er auch uns vermitteln; er wird dadurch zum *Religionsstifter*. Er will uns Gott offenbaren durch Wort, Wandel und Wesen. Weil sich uns in ihm göttliche Kraft darbietet in individueller und darum persönliches Leben zeugender Form — aber menschliche Form und göttlicher Inhalt in organischer Verbindung — so darf Jesus von uns *Glauben an seine Person* verlangen, wie an Gott selber. Wer sich gegen Jesum ablehnend verhält, weist den Gott von sich, der in ihm sich offenbart. Jesus Christus ist für den Gläubigen Gegenstand religiöser Beziehung wie Gott. Jesus will dadurch, dass er uns mit sich selbst und mittelbar mit Gott in Beziehung setzt, *uns zu wahren Individuen machen, die sich selbst behaupten*, gegen die ihre Einheit gefährdenden Naturkräfte der Endlichkeit und gegen die Sünde. Sein Gott, das höchste Gut der christlichen Religion, ist eine *geistige* Grösse. Ein *ethisches Verhältnis* liegt seiner Bezeichnung Gottes zu Grunde; er ist der Vater im Himmel; wir sollen zu Kindern Gottes werden. Und darum fordert und gibt auch die Beziehung des Menschen zu Gott sittliche Kräfte, Demut, Vertrauen, Liebe, Gehorsam. Denn nur durch das ethische Verhalten, durch die *Gesinnung*, wird der Mittelpunkt des individuellen Lebens berührt. — Nach seiner Religion und nach den Zwecken, die er in sie legt, richtet sich *Jesu Urteil über den Wert des Individuums einerseits und der Gemeinschaft anderseits;* er lässt uns darüber, wenn wir sein praktisches Verhalten und seine gelegentlichen Äusserungen in Betracht ziehen, nicht im Zweifel, wenn wir auch begriffliche Erörterungen über die uns beschäftigende Frage selbstverständlich nicht bei ihm suchen dürfen. Wie grossen Wert er der *einzelnen Menschenseele* beilegt, erhellt etwa aus seinen Gleichnissen Lucas 15, und vor allem daraus, dass er uns mehr denn als Lehrer und Prediger als Seelsorger entgegentritt und dass dementsprechend ein guter Teil seiner Lehrworte gelegentliche Aussprüche, an *einzelne* gerichtet, sind. Jeder Mensch, ohne Unterschied von Volkszugehörigkeit und Stand, darf auf sein Interesse zählen. Und dass er im Menschen das Individuum sieht, dessen persönliche Eigenart er achtet, geht aus der Weitherzigkeit hervor, mit der er

Digitized by Google

Nebensachen übersieht, und auf die Hauptsache zielt. „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns“ lehrt er seine Jünger Mark. 9, 38—40 und zeigt damit, dass er nur die verkehrte widergöttliche Gesinnung von seiner Jüngerschaft ausschliessen will, und im übrigen der Individualität freien Spielraum gewährt. Es ist zur Genüge bekannt, wie meisterhaft er in seiner Seelsorge individualisirt, ohne jemals nach der Schablone zu verfahren. Von seinen Jüngern, denen sein bildender Einfluss zuvörderst galt, ist jeder, soweit wir sie aus den Evangelien und aus ihren Schriften kennen, eine volle eigenartige Individualität, die durch den Glauben an ihn nicht aufgehoben und ertötet, sondern zum christlichen Charakter umgebildet ward. Es ist noch viel zu wenig beachtet worden, wie die Selbständigkeit der Apostel sich schon darin erweist, dass sie in ihren Briefen den Meister s. z. s. nie zitiren, sondern in *freier* Weise aus dem Sinn und Geist Jesu heraus reden — mit grösserem oder geringerem Verständnis seines Wesens freilich. — Aber wenn Jesus in einziger Weise der Eigenart der Individualität Rechnung trägt, so hat er allerdings auch den *Wert der Gemeinschaft* und zwar der ethisch-religiösen Gemeinschaft erkannt. Nicht das Individuum in seiner Isolirung besitzt seinen ewigen Wert, sondern nur sofern es Glied des *Gottesreiches* wird; nicht als „Übermenschen“, der von stolzer einsamer Höhe auf die andern herabschaut, will er den Menschen retten, sondern dadurch, dass er ihn einführt in das Gottesreich, in welches nur die Liebe den Eingang findet, worin die Liebe zu Gott, dem Vater, und die Liebe zu den Brüdern Korrelate sind. Nur in der Gemeinschaft — von andern gefördert und sie fördernd — kommt das Individuum zu seiner Entfaltung und höchsten Vollendung. Darnach richtet sich auch der religiöse Verkehr zwischen Individuum und Gemeinschaft. Beiden will der Herr ihr Recht geben; der Individualität in der Freiheit, durch welche sie ihre Eigenart behauptet; der Gemeinschaft durch die Liebe, welche das getrennte eint und bindet. Die Jünger sind gleichen Rechtes, ein jeder in seiner christlich bestimmten Individualität; sie sollen nicht streiten, wer der erste und grösste sei, sondern dienen (Mark. 9, 35): sie sollen keine Autorität beanspruchen in der Religionsgemeinschaft, sondern Brüder sein unter Brüdern; das lehrt jenes ausserordentlich charakteristische Wort Matth. 23, 8—10 „Ihr sollet euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister, Christus, ihr alle aber seid Brüder. Nennet auch niemanden auf Erden euern Vater, denn einer ist euer Vater, der in den Himmeln. Auch sollet ihr euch nicht Lehrer nennen lassen, denn einer ist euer Lehrer, Christus.“

Digitized by Google

Wie überhaupt das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft durch das Wesen einer Religion bedingt wird, so hat Jesus durch seine Gottesoffenbarung die Grundlinien der christlichen Religionsgemeinschaft und ihrer Organisation festgelegt. Aber auch nur die Grundlinien. Ein Blick auf die Geschichte der christlichen Kirche genügt, uns zu zeigen, dass die Organisation keine für alle Zeiten gegebene ist. Die ganze *Kirchengeschichte* der neunzehn christlichen Jahrhunderte stellt sich uns vielmehr dar als eine Reihe von mehr oder minder glücklichen Versuchen, die beiden Faktoren der Individualität und der Gemeinschaft in's Gleichgewicht zu bringen; und kaum gewonnen, wird dasselbe wieder gestört, bald durch den Gewichtstein der Autorität, welcher, in die Wagschale der Gemeinschaft gelegt, dieser den nötigen Nachdruck geben soll, bald durch denjenigen eines einseitigen Freiheitsbegriffes, welcher dem Individuum das Übergewicht verleiht über die Gemeinschaft. Die Kirchengeschichte ist ein Oxillieren zwischen den beiden Polen des Individualismus und kirchlichen Sozialismus: Ausbildung des katholischen Kirchenbegriffs, der ‚Civitas Dei' mit dem Grundsatz extra ecclesiam nulla salus — Befreiung der religiösen Individualität in der Reformation —, Rückschwenkung zur Orthodoxie in der protestantischen und reformirten Kirche, — Reaktion zu Gunsten individueller Freiheit in Pietismus und Rationalismus, — und alles durchziehend die Sektenbildung, worin je nachdem bald das individuelle Element (Freiheitsdrang), bald das gemeinschaftliche (enger Zusammenschluss) gegenüber der offiziellen Religion zum Ausdruck kommt. — Wir würden den Christen aller Zeiten entschieden unrecht thun, wollten wir dieses Suchen nach Gleichgewicht einfach auf Missachtung der vom Religionsstifter gesetzten Ordnungen zurückführen; das ist wohl häufig, doch nicht immer der Fall. Jesus hat, indem er gemäss seiner Religion die beiden Faktoren der christlichen Persönlichkeit und des Gottesreiches in's Verhältnis setzte, wol den *Grundriss* zur christlichen Kirche gezeichnet und das Baumaterial geliefert, die zweckmässige Ausführung des Baues aber den kommenden Geschlechtern überlassen. Jede Zeit muss, gerade wenn sie ein altehrwürdiges Prinzip bewahren will, dasselbe nach den vorliegenden Bedürfnissen und mit den vorhandenen Mitteln neu gestalten. Jedes Zeitalter mag, ohne das gegebene Fundament zu verlassen und den Bauriss zu ändern, seine Kirche in seinem eigenen Stil erbauen. Es mag in der Selbstsucht und Herrschsucht der menschlichen Natur begründet sein, wenn zur Thesis der religiösen Individualität die Religionsgemeinschaft in scharfe Antithesis tritt,

Digitized by Google

und dadurch die Synthesis erschwert oder verunmöglicht wird. Ob in einer für die jeweiligen Verhältnisse passenden Organisation der Kirche die richtige Synthese der beiden gegebenen Faktoren, des individuellen und des gemeinschaftlichen, gelinge, das ist jedesmal eine Lebensfrage für die Kirche und ihre Glieder und für die Religion selber; doppelt für unsere Zeit mit ihren individualistischen und sozialen Strömungen, welche mit der einen Hand von Gœthe den Becher des Individualismus, mit der andern von Lassalle und Genossen den des Sozialismus entgegennimmt, um aus beiden in vollen Zügen zu trinken: unsere Zeit, deren persönlicher und gemeinschaftlicher Geistesbesitz an moderner Philosophie (Erkenntnistheorie, Entwicklungsbegriff), an moderner Naturwissenschaft und Geschichtsforschung, an moderner Technik laut nach einer Auseinandersetzung mit dem traditionellen Christentum ruft.

Es muss sich also eine Verbindung zwischen religiöser Individualität und Religionsgemeinschaft finden lassen, welche beiden ermöglicht, ihre organische Einheit zu bewahren in gegenseitigem Verkehr, — dem Individuum, das Göttliche (Gottesoffenbarung, Gotteskraft, Gott als höchstes Gut) anzueignen in einheitlicher Verbindung mit dem übrigen Geistesbesitz; der Gemeinschaft, das Göttliche festzuhalten als Einheitsband ihrer Glieder. Der Konflikt wird vermieden sein und das richtige Verhältnis zwischen beiden hergestellt, da wo *beide, sowol Individuum als Gemeinschaft, sich in ihren religiösen Funktionen dem Wesen der Religion anpassen,* wo jeder der beiden Teile bestrebt ist, in seiner Art die rechte wirksame Beziehung zu Gott zu finden und zu erhalten. Nicht die Vielheit menschlicher Lebensäusserung, sondern die Einheit göttlicher Lebensbestimmung ist hier wie dort Wesen und Zweck der Religion; nicht menschliches Individuum, nicht menschliche Gemeinschaft, sondern Gott im Individuum und in der Gemeinschaft. Die *christliche Religion,* d. h. die Beziehung zu Gott, in welche der Mensch im Reich Gottes tritt, ist nun aber *zugleich das individuellste und das gemeinschaftbildendste* was es gibt. Als Grundregel für eine christliche Religionsgemeinschaft wird darum gelten müssen: *Die Gemeinschaft behandle die Religion als das individuellste im Geistesleben ihrer Glieder, so werden die Individuen die Religion als soziale Macht handhaben lernen.* Darf das Individuum die Einheit seines innern Lebens, sein Wesen beibehalten, so wird es sich der Einheit der Gemeinschaft willig eingliedern.

Wie hätte sich demnach eine Gemeinschaft wirklich christlicher Individuen zu gestalten? Die Gemeinschaft, die Kirche,

Digitized by Google

ist berechtigt und verpflichtet, nur diejenigen als ihre Glieder anzuerkennen, welche mit ihr eins sind in ihren Zwecken und Zielen. Fehlt diese Übereinstimmung, so ist die *Einheit* der Gemeinschaft und damit ihre erste Existenzbedingung gebrochen und sie hört auf, als normaler Organismus zu funktioniren. Sie hat also die Aufgabe, dafür zu sorgen, dass ihre religiösen Grundsätze Gemeingut aller ihr zugehörigen Individuen, des heranwachsenden Geschlechtes wie der Erwachsenen, werden und bleiben, und muss Mittel finden, die irreligiösen Elemente auszuscheiden, die unchristlichen Einflüsse zu neutralisiren. Da aber alle Religion und besonders die christliche, den Zweck hat, die durch Endlichkeit und Sünde geschwächte Individualität zu stärken, zu bilden, ihrer Bestimmung zuzuführen, so darf die Gemeinschaft den Zweck und das Organ (individuelles Glaubensleben) aller lebendigen Religion, die Individualität, nicht beschränken und erdrücken. Die Gemeinschaft — als Kollektivindividuum — ist niemals Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck; nicht einen abstrakten Kirchenbegriff, wol aber die Summe ihrer Individuen gilt's zu fördern und zu erhalten. Zum innersten Wesen des Individuums gehört Selbstbehauptung, *Freiheit.* Die Art der Wirksamkeit der Gemeinschaft, ihres Einflusses auf die Glieder, wird also nicht die auf äussern Zwang gegründete rechtliche, sondern die den freien Willen berücksichtigende sittliche sein. Die Rechtsgemeinschaft beugt ihre Glieder unter einen fremden Willen; die *ethische Gemeinschaft* bildet deren eigenen Willen zur freien Selbstbestimmung. Die Religionsgemeinschaft muss eine ethische Gemeinschaft sein, denn sie hat den Verkehr mit den individuellsten Lebensgütern zur Aufgabe und eine Rechtsgemeinschaft, welche sich in die innersten Angelegenheiten des menschlichen Lebens einmischt, erdrückt die Individualität. *Das zulässige Mass von Gemeinschaftsautorität wird am zutreffendsten darin ausgedrückt sein, wenn wir die Wirkungsweise der Religionsgemeinschaft als religiöse* **Erziehung** *ihrer Glieder beschreiben.* Der Erzieher behandelt den Menschen als sittlich freie Persönlichkeit oder besser, er will ihn durch die Erziehung dazu machen, indem er die vorhandene Anlage benützt. Diese ethische, dem Verkehr mit religiösen Gütern geweihte Gemeinschaft, welche die Religion als Sache der Überzeugung, als das individuellste im Geistesleben, behandelt, sehen wir Christen verwirklicht im *Reich Gottes.* Es ist die Erziehungsstätte des himmlischen Vaters, die Gottesfamilie, worin religiöse Charaktere gebildet, Christen erzogen werden. Jesus hat das Reich Gottes gestiftet und bezeugt „mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Er hat keine Kirche gegrün-

Digitized by Google

det, am allerwenigsten eine nach den Grundsätzen weltlicher Staatsgewalt rechtlich organisirte Kirche. Als *christliche Kirche*, welche auf der lokalen Christengemeinde basirt und aus der Summe derselben besteht, tritt das Reich Gottes in der Welt in Erscheinung, und als organisches Gebilde, als reale Gemeinschaft, gibt sie der Einheit ihrer Güter und Ziele Ausdruck durch Bekenntnis, Kultus, Sitte und Verfassung, wodurch die Reichsgottesgaben Jesu Christi und das Verlangen nach ihnen bejaht werden. In der Geschichte sehen wir jedoch die eine christliche Kirche sich zerteilen in eine Anzahl *rechtlich organisirter Einzelkirchen*, und wir können die vorhandenen Produkte einer Jahrhunderte langen Entwicklung nicht mit einemmal verschwinden lassen, wenn wir auch diesem geschichtlichen Prozess keine absolute Notwendigkeit und innere Berechtigung zusprechen dürfen. Wir sind, wo es gilt, für die gegenwärtige Zeit das Verhältnis zwischen Religionsgemeinschaft und Individuum zu bestimmen, genötigt, mit den Tatsachen zu rechnen und die gegebenen Mittel zu benützen. Wir müssen uns begnügen — auf Grund des über die Rechtsgemeinschaft und ihr Verhältnis zur Religion gesagten — zu betonen, dass eine rechtlich organisirte Einzelkirche ihre Aufgabe, christliche Charaktere zu erziehen, um so besser erfüllen wird, je mehr sie sich in ihren Funktionen und Forderungen dem ethisch bestimmten Gottesreich annähert. Jede christliche Kirche muss als Religionsgemeinschaft ihre organische Einheit dokumentiren durch eine bestimmte Art des Bekenntnisses, des Kultus, der Sitte und Verfassung und die Zugehörigkeit zu ihr daran binden. Aber eine jede christliche Kirchenform sollte doch eigentlich billigerweise, sofern der Anteil an göttlichen Gütern, am Heil und nicht bloss die Zugehörigkeit zu ihr als Sonderkirche davon abhängig gemacht wird, *in ihren Forderungen sich decken mit denen des Gottesreiches;* verlangt sie mehr, so ist dieses Plus von Forderungen offenbar nicht christliches, sondern kirchliches, nicht göttliches, sondern menschliches Gebot, und eine solche Kirche verwickelt sich in den Widerspruch, dass sie auf Grund ihrer Satzungen ein Individuum ausschliessen muss oder dass ein Individuum sich selbst von ihr ausschliesst, das doch Christ sein will und dem auch, nach den von Jesus selbst aufgestellten Bedingungen, die Zugehörigkeit zum Gottesreich mit Grund nicht abgesprochen werden kann. Freilich tritt jede Einzelkirche mit dem Anspruch auf, ihr Sonderbekenntnis, ihre speziellen Vorschriften für Kultus und Sitte, ihre besondere Art der Verfassung, seien nur die naturgemässen richtigen Folgerungen aus

Digitized by Google

den Grundsätzen Jesu Christi und sie sei verpflichtet, diese ihre Bestimmungen mit rechtlicher Autorität zu stützen, um dem Irrtum und Missbrauch zu wehren und sich die Einheit christlichen Glaubens und Lebens bei ihren Gliedern zu sichern. Als ob durch solche Mittel überhaupt die religiöse Einheit hergestellt werden könnte! Das ist eine Verkennung des Wesens der Religion überhaupt und des Christentums besonders. Worauf es einer Kirche, welche nichts anderes als eine *christliche* Kirche sein will, überhaupt ankommen muss, das ist, dass ihre Glieder im rechten Verhältnis zu Gott stehen, im Geiste Christi mit ihm verbunden. Das ist aber eine allzu individuelle Angelegenheit, als dass sie rechtlich geregelt und kontrollirt werden könnte. — Es ist wol nötig, dass wir den Gott Jesu Christi recht erkennen, sonst können wir keine Christen sein und es ist wahr, dass irrtümliche Vorstellungen unserm religiösen Leben verhängnisvoll werden können. Aber kann etwa der *Bekenntniszwang*, die Verpflichtung auf noch so genaue Bekenntnisformeln — Augustana oder Helvetica oder Tridentinum — die Einheit der Auffassung sichern? Oder werden alle, welche bona fide das Apostolicum — das im Unterschied von den Sonderbekenntnissen als Einigungsmittel aller Christen empfohlen wird — bekennen, unter dem Wortlaut seiner Artikel dasselbe verstehen und in die nämliche Beziehung zu Gott treten? Oder sollen wir, um die Einheit des Glaubens zu sichern, auf die göttliche Offenbarung in der hlg. Schrift verweisen und alle Christen darauf verpflichten? Jedenfalls wird dann doch, wie wir ihren Inhalt auslegen, wieder Sache individueller Freiheit sein und Differenzen werden nicht ausbleiben, und die katholische Kirche, welche den Papst zum infallibeln Interpreten der Schrift erhebt, zieht wenigstens die konsequente Folgerung aus dem Bekenntniszwang. Durch Bekenntnisse mit rechtlicher Verbindlichkeit kann wol der Verstand bis auf einen gewissen Grad gebunden, nicht aber die Religion als *eine* bestimmt werden. Worte und Geist decken sich nicht immer. — Der Kultus ist der Ausdruck des frommen Gemütes und will als Darstellung religiöser Gefühle zugleich erbauen. Aber der *Kultuszwang*, d. h. die Verpflichtung, an gewissen kultischen Handlungen der Kirche Teil zu nehmen, bietet keinerlei Gewähr dafür, dass alle von denselben Gefühlen beseelt, von derselben Stimmung ergriffen seien. Kultuszwang hat nur da Sinn, wo der Kultus als objektiv wirkendes Zaubermittel und die Teilnahme an demselben als opus operatum gewertet wird (Taufzwang). — Aber die Sitte, der christliche Wandel, wird doch zur Erhaltung der Ein-

Digitized by Google

heit einer christlichen Kirche unerlässlich sein? Ja, wenn damit gesagt werden will, dass, wer einen unchristlichen Wandel führt, kein Christ sein kann. Nein, wenn damit irgendwie nomistischer *Krichenzucht* das Wort geredet, Bann und Exkommunikation empfohlen werden soll. Wir können nicht nach Art einer Verbrecherkolonie die unchristlichen Elemente ausscheiden und die Christen vor der Berührung mit ihnen bewahren. Solche Art von Kirchenzucht würde leicht in Sykophantentum und jesuitische Spionage ausarten und müsste, da weder die Gemeinschaft noch ihre Organe allwissend sind, zu verhängnisvollen Missgriffen führen (Beispiele in der Kirchenzucht der Sekten und pietistischen Gemeinschaften). Gewissensbevormundung, wie in der römischen Beichtpraxis, ertötet das Gefühl der Verantwortung und kann allenfalls die äussere Einheit des Handelns, nicht aber die des Willens garantiren.

Bekenntnis, Kultus, Sitte, können also, sofern sie als rechtliche Normen von der Kirche aufgestellt werden, deren Einheit nicht erzwingen; Verstand, Gefühl, Wille ihrer Glieder kann in Hinsicht auf die Religion trotzdem ganz verschieden bestimmt sein. Die Gemeinschaft versuche daher, durch *ethische* Einwirkung auf ihre Glieder ihre organische Einheit zu wahren, indem Bekenntnis, Kultus und Sitte als *Erziehungsmittel* der Gemeinschaft verwendet werden unter Berücksichtigung des freien Willens des Einzelnen. Die Verfassung (Kirchengesetz) beschlägt allerdings das rechtliche Gebiet und soll anzeigen, dass die Erziehung in christlichem Geist sich nicht ungeordnet vollziehen soll — sie hat also nur die äusseren Existenzbedingungen der Gemeinschaft zu regeln. Dadurch, dass Bekenntnis, Kultus, Sitte als religiöse Erziehungsmittel in der Hand der Kirche dienen, werden sie auch inhaltlich anders bestimmt und mehr prophylaktisch als therapeutisch verwendet: statt theologischer Bekenntnisformel die zur freien Anwendung dargebotene Offenbarungsurkunde der hl. Schrift — statt Zeremonialgesetz Erbauung des Gemütes durch öffentlichen Gottesdienst in Wort und Sakrament — statt Kirchenzucht und Gewissensbevormundung Bildung des öffentlichen Gewissens und Schaffung eines christlichen Milieu, von welchem Heiligungskräfte ausgehen auf das heranwachsende Geschlecht und in die nichtchristlichen Kreise. Und dem entspricht die *Betätigung des Einzelnen an Bekenntnis, Kultus und Sitte als Ausdruck der durch die Erziehung der Gemeinschaft gebildeten Gesinnung.* Und die Einheit der Kirche? Sie liegt darin, dass alle ihre Glieder unter den nämlichen erzieherischen Ein-

Digitized by Google

flüssen stehen. Die ethische Erziehung zielt eben auf die Gesinnung. Die wahre Einheit aller Christen liegt in ihrer christlichen Gesinnung. Die rechte Gesinnung des Herzens, das mit Wort und Tat nicht identische, aber das ganze Leben — Reden und Handeln — bestimmende Verhältnis des Menschengeistes zu Gott und Welt und Mitmenschen, hat Jesus als das innerste Wesen des Christentums, als die Grundbedingung der Zugehörigkeit zum Gottesreich hingestellt (Bergpredigt), und Paulus sieht die *κοινωνια πνευματος* darin verwirklicht, dass die Christen *το αὐτο φρονουντες* (gleich gesinnt) seien (Phil. 2, $_{1, 2}$). Da die Gesinnung das innerlichste, individuellste im Menschen ist, so ist es von vornherein ausgeschlossen, dass die Gemeinschaft für jeden einzelnen Fall feststelle, wo und in welchem Masse ihre Forderungen erfüllt seien; sie muss es der Selbstprüfung jedes ihrer Individuen und der Prüfung Gottes überlassen, zu beurteilen, ob es ein würdiges Glied sei. Aber ihr Selbstbewusstsein, ihre organische Einheit ist in der freien Darstellung dieser christlichen Gesinnung gewahrt. Und das Individuum kann, wo die Gemeinschaft sich auf erzieherische Einwirkung beschränkt, die von der Kirche dargebotenen religiösen Wahrheiten und Kräfte nach seiner Eigenart, in Einheit mit dem übrigen Geistesleben assimiliren, sodass sie in ihm persönliche Überzeugung werde, eine das ganze Leben durchdringende und bestimmende Macht.

Die Freiheit zur individuellen Aneignung der Religion, welche eine Gemeinschaft ihren Gliedern gewährt, wird dieser selbst zu statten kommen; sie gewähre Freiheit, dann wird das Individuum von selbst die Rechte der Gemeinschaft — deren Wert es erkennt — achten lernen. Man denke doch nicht zu gering von der Macht der Religion, von der Macht Gottes. Die Religion ist die persönlichste Angelegenheit, die es gibt, aber, wie bereits betont, zugleich eine eminent gemeinschaftbildende, einigende Macht. Die Gemeinschaft lasse ihre Glieder wirklich *religiös* werden, d. h. sie lasse sie in persönliche Beziehung zum christlichen Gott treten — ohne sich immer mit aufgehobenem Zeigefinger dazwischen zu stellen — dann bedarf es der künstlichen Mittel zur Wahrung ihrer Autorität und Einheit, des Bekenntniszwangs und der Inquisition, gar nicht. *Die Religion wird die Einheit schon herstellen* und die Individuen verbinden. Die Freiheit des *christlichen* Individuums ist nicht Willkür und Ungebundenheit, sie hat ihre Schranke an der **Liebe**. Die christliche Gesinnung ist Liebe, Liebe zu Gott und den Menschen; das Christentum, wo es lebendig ist, verbindet die Menschen, nicht durch

Digitized by Google

Utilitaritätsrücksichten, nicht durch rechtliches Übereinkommen, sondern durch das stärkste Band, das der Liebe. Die Liebe gegen den Nächsten ist — das wird von allen zugestanden — mit der Gottesliebe der Kern des Christentums. Aber merkwürdig, dass viele ernste Christen, welche im täglichen Verkehr in Haus und Beruf diesen Grundsatz treulich befolgen, gerade für den religiösen Verkehr eine Ausnahme machen und um kleiner religiöser oder theologischer Differenzen willen in ihrem Urteil und Betragen gegen andere Christen oder andere Gemeinschaften die elementarste Liebe ganz vermissen lassen. Je mehr die Gemeinschaft durch ihre Organisation das Vorurteil widerlegt, dass individuelle Verschiedenheit in der Aneignung der Religion zu verwerfen sei, desto mehr wird die Liebe, welche nicht das ihrige sucht, nichts zum Argen deutet, alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles erduldet, auch den Ton des religiösen und theologischen Verkehrs beherrschen. Bei einer wahrhaft christlichen Gemeinschaft ist es nicht mehr der Selbsterhaltungstrieb allein, was die einzelnen zusammenführt und zusammenhält, auch nicht ein verfeinerter Selbsterhaltungstrieb, sondern ein neues Prinzip, die Liebe, und wie der Organismus der Religionsgemeinschaft, so wird auch derjenige des Individuums in der Selbstverleugnung die Selbstbehauptung finden; es fühlt sich der Gemeinschaft, d. h. ihren Gliedern verpflichtet, es wird dieselben nicht zu Mitteln für seine Zwecke degradiren, sondern sie als Selbstzweck achten; es wird aus Liebe zu ihnen am rechten Orte unerschrocken für die Wahrheit einstehen, auch wenn es gilt, liebe Gewohnheiten zu stören (Jesus, Reformatoren), anderseits aber auch nicht unnötig individuelle Auffassungen und Liebhabereien voranstellen, sondern sich die weise Beschränkung der Liebe auferlegen in Berücksichtigung fremder Eigenart (Paulus nach Rom. 14, Zwingli „vom erkiesen der spysen"). Durch die Liebe wahrhaft freier christlicher Individuen wird der Religionsgemeinschaft am besten gedient sein.

Die Pflichten und Rechte sowol der Gemeinschaft als des Individuums wären damit umschrieben: Erziehung der Menschen unter Wahrung ihrer individuellen Freiheit — Liebe zur Gemeinschaft und ihren Gliedern durch Überwindung des egoistischen Selbsterhaltungstriebes. Aber wenn die Religionsgemeinschaft der bindenden Autorität in Glaubenssachen entkleidet, und die nur durch Liebe gebundene Freiheit des Individuums zur Benutzung und Gestaltung der sich ihm darbietenden religiösen Einflüsse proklamirt wird, — *gibt es dann überhaupt noch objektive Wahrheit über Gott, noch verbindliche Vorschriften für unser Verhalten*

Digitized by Google

ihm gegenüber? Löst sich dann nicht vielmehr die Religion auf in tausend Meinungen, von denen jede vielleicht einen Schimmer von Wahrheit enthalten kann in individuell gefärbter Strahlenbrechung, ohne volles Licht über Gott zu bringen? und wer soll im einzelnen Fall entscheiden über Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrtum?

Die Schwierigkeit ist doch weit geringer als sie auf den ersten Blick scheinen mag. Fürs erste dürfen wir nicht vergessen, dass auch die Gemeinschaft — wie oben ausgeführt — nicht objektive Wahrheit über Gott, nicht Gott selbst vermitteln kann, dass vielmehr auch sie die Offenbarung im Gewande des Glaubens besitzt, also göttliche Elemente mit menschlichen vermischt. Auch die Autorität der Gemeinschaft würde also dem *denkenden* Menschen die Qual der Wahl nicht ersparen. Und sodann werden wir aus dem Zweck der Religion, dem Individuum zur inneren Erneuerung und zur Erfüllung seiner Bestimmung zu verhelfen, den *Grundsatz* ableiten: *religiöse Wahrheit ist für mich, was mir hilft Endlichkeit und Sünde überwinden, was mich sittlich fördert.* Glaube und Sitte, dogmatische und ethische Wahrheit stehen in engster Beziehung. Sünde, Gerechtigkeit Gottes, Schuld, Strafe, — Gnade, Heiligung sind Wechselbegriffe. Haben wir im *Gewissen* einen autonomen Masstab für unseren sittlichen Zustand, so ist uns damit zugleich ein *Kriterium* für die Wirksamkeit und, was das gleiche bedeutet, *für die Wahrheit der Religion*, religiöser Vorstellungen und religiösen Verhaltens gegeben. Es wird also, da die ethischen Bedingungen im Menschen bei aller individueller Verschiedenheit doch im Grunde dieselben sind, auch im Urteil über die Religion sich *weitgehende Übereinstimmung* erzielen lassen. Freilich wird daneben die individuelle Verschiedenheit in der sittlichen Beschaffenheit und in der geistigen Anlage überhaupt sich auch in verschiedener Ausprägung der Religion geltend machen. Wir sind genötigt, einzuräumen, dass verschiedene Menschen verschiedene religiöse Bedürfnisse haben können, dass für mich religiös wertvoll und somit wahr sein kann, was für dich wertlos, weil unwirksam und darum unwahr ist. Cum grano salis gibt es doppelte Wahrheit. — *Wie weit muss denn die Berücksichtigung individueller Bedürfnisse als berechtigt zugestanden werden?* Mit andern Worten: wie haben sich die einzelnen Religionsgemeinschaften und deren Glieder zu andern Gemeinschaften als Vertreterinnen anderer Religionen oder anders gearteter Ausprägungen derselben Religion zu verhalten?

Im allgemeinen werden wir den *Grundsatz* aufstellen: *Jede*

Digitized by Google

christliche Religionsgemeinschaft und von ihr vertretene Religionsform hat ihre relative Berechtigung, sofern sie sich auf Jesus Christus — die Offenbarung Gottes in ihm — *gründet* Und diejenige christliche Gemeinschaftsform wird die *beste* sein, *welche im Stande ist* — dem Zweck des Christentums entsprechend — *möglichst viel christlich voll durchgebildete Individuen in Freiheit und Liebe unter einander zu verbinden.*

Jede *christliche* Gemeinschaft habe ihr Recht, sagen wir, den ausserchristlichen können wir wol eine vorübergehende geschichtliche Bedeutung, doch keine dauernde Berechtigung zusprechen vom christlichen Standpunkt aus; aus dem einfachen Grund, weil die religiösen Güter anderer Religionen anderer Art sind. Es ist also freilich unser Urteil nicht ein allgemeingültiges, sondern ein persönliches Werturteil. Aber wir können doch nachweisen, dass unser Werturteil eigentlich insofern ein allgemeingültiges ist oder doch sein sollte, als jedes Individuum, das auf einer gewissen Stufe sittlichen Urteils steht — das tatsächlich nicht nur seine Endlichkeit, die Ohnmacht gegenüber der Natur, sondern auch dem Zwiespalt der Sünde, das Schuldbewusstsein als Übel empfindet — so urteilen muss. Allen Menschen gemeinsam ist, ob bewusst oder unbewusst, die Erlösungsbedürftigkeit; diese kann aber nur gestillt werden durch die Güter der christlichen Religion: durch das Evangelium vom heiligen und gnädigen Gott. Es lässt sich auch unschwer an Hand der Geschichte beweisen, dass das Christentum die vollste Entfaltung der Individualität im persönlichen Leben und im Kulturleben der Menschheit gezeitigt hat. Damit ist das Unwahre in Lessings Geschichte von den 3 Ringen dargetan, damit zugleich die Berechtigung und Pflicht der christlichen Kirche ausgesprochen — bei aller Respektirung der Individualität — mit ihren religiösen Gütern *Mission* zu treiben. Sie wird durch die Mission die andersartige Volksindividualität nicht beeinträchtigen, sondern der Individualität der Heiden erst recht zur Freiheit und Vollendung verhelfen, wenn sie die Mission nicht mit der Weltpolitik vermengt, und wenn sie einfach christliche Mission, und nicht Sondermission (für die protestantische, reformirte, katholische, methodistische etc. Kirchengemeinschaft) treibt. Sie bringe einfach Jesum Christum, und die individuelle Ausgestaltung überlasse sie der Geschichte, entgegen der katholischen Mission, welche zwar, in ihrer berüchtigten Adaptionspraxis, scheinbar die heidnische Volksindividualität schont, in Wirklichkeit aber das wahrhaft christliche verhüllt und das individuell katholische aufzwingt. Prinzipiell sind die Forderungen des allgemeinen protestantischen

Digitized by

Missionsvereins nach individueller Mission im Recht, wenn auch manche andere Missionsgesellschaften in praxi unbewusst diesem Ziele vielleicht näher gekommen sind. Das Christentum ist seinem Wesen nach international, über die engen Schranken der Volksindividualität hinaus. Darum wird es auch keine Individualität, welcher Art sie sei und welchem Volk sie angehöre, beschränken, vielmehr jeder zur Förderung dienen können. Auf das Christentum als Weltreligion lässt sich das Wort Jakob Burckhardts (Kultur der Renaissance, 7. Aufl., I pag. 145) übertragen: Der Kosmopolitismus ist eine höchste Stufe des Individualismus.

Was die *innerchristlichen Gemeinschaften* und ihr Verhältnis zu einander anbetrifft, so können wir allen relative Berechtigung zuerkennen; seien es *Konfessions- oder Parteiunterschiede*, sie können in individuellen Verschiedenheiten begründet sein und einem individuellen Bedürfnis dienen, sodass von gewissen Individualitäten gerade in jener bestimmten Form der Ausprägung das Christentum am besten angeeignet werden kann und sie am meisten fördert. Und es ist deshalb verwerflich, wenn eine Gemeinschaft durch *Propaganda* einen Christen, der anderwärts Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse, wirksame Beziehung zu Gott, gefunden hat, zu sich hinüberziehen will, nur um ihre eigene Macht zu vermehren. Die *Kirchenpolitik*, auch wo sie nicht Konfession gegen Konfession, sondern innerhalb einer Kirchengemeinschaft Partei gegen Partei ausspielt, ist ein Krebsschaden für das religiöse Leben. Nicht Parteimänner, weder katholische noch evangelische, weder orthodoxe noch Vermittler noch freisinnige, braucht der Herr der Kirche, sondern Christen. Sehen wir das redliche Streben Christ zu sein, so sollen wir trotz verschiedener Parteifärbung den andern als vollgültig anerkennen und ihn mit *Konversionsversuchen* verschonen, durch die er wol mehr verlieren als gewinnen könnte. Es kann ihm wertvoll sein, was uns wertlos ist. Konversion heisst Bekehrung und soll auch Bekehrung sein, von weltlicher zu christlicher Gesinnung. Ist diese in einem Menschen vorhanden, gleichviel zu welcher historischen Gemeinschaft er sich halte, so ist eine neue Bekehrung weder nötig noch möglich und die „Konversion“ zu einer andern Kirchenform ein leeres Spiel. Darnach sind zu beurteilen die katholische Propaganda, viele pietistische und methodistische Bekehrungen, in denen häufig neben der wirklichen *μετανοια* noch die individuell recht wenig begründete Annahme gewisser Formen und Mienen einher geht und gar zum Merkmal der Bekehrung gemacht wird. Geradezu mit Abscheu erfüllen uns aber Komödien wie die *Umtaufe* eines Boris oder einer hessischen Fürstin auf dem russischen

Digitized by Google

Thron, welche verraten, dass die Kirche, welche solches fordert, keine blasse Ahnung vom Wesen religiöser Überzeugung hat. — Wir werden als evangelische Christen andersgläubige in ihrem Glauben belassen, dagegen uns das Recht vorbehalten, im Falle geistiger Verwahrlosung und wo das religiöse Leben der Individualität bedroht ist, den Bedrängten zu Hülfe zu kommen mit der rein geistigen Waffe des Wortes (*Evangelisation* in Italien, Spanien, Frankreich), in dubiis aber uns an den Rat Gamaliels (Actor. 5.) halten. Wenn wir von den verschiedenen christlichen Gemeinschaftsformen diejenigen als die besten bezeichneten, welche möglichst viele christlich voll durchgebildete Individuen in Freiheit und Liebe verbinden, so wird uns dieses Urteil auf eine *umfassende, etwa nach Art der Sulzeschen Gemeindeverbände innerhalb der Kirchgemeinden gegliederte, Landeskirche* (nicht Staatskirche!) weisen, wobei wir allerdings gestehen müssen, dass wir in keiner der uns bekannten Landeskirchen das uns vorschwebende Ideal auch nur annähernd verwirklicht sehen.

Das Zugeständnis, dass wahre christliche Religion in verschiedenen christlichen Kirchen und in diesen unter verschiedenen individuellen Formen sich finden könne, erschreckt uns nicht. Wir erblicken hierin die einfache Folge jener Tatsache, mit welcher wir uns bereits auseinandergesetzt, dass die eine göttliche Offenbarung durch die Vielheit der Empfänger in der Form des Glaubens modifizirt werde. Dadurch, dass die Offenbarung in den Menschengeist eingeht, der sie persönlich erfasst und darauf reagiert, *muss die Religion zu etwas fliessendem werden, muss die geschichtliche Bewegung und Entwicklung des Menschheitsgeistes, dessen Bestandteil sie ist, mitmachen.* In der Kirchengeschichte sehen wir die christliche Religion in Bekenntnis, Kultus, Sitte ihre Wandlungen durchmachen und beurteilen die zeitlich bedingten Ausprägungen als verschiedene Entwicklungsformen und Entwicklungsstufen oder auch als Entartungen und Verkümmerungen des Christentums. Die Religion in ihrer geschichtlichen Erscheinung ist also selber — wie Individuum und Gemeinschaft, in denen sie sich verwirklicht — ein organisches Gebilde und soll als solches des Stoffwechsels der innern Erneuerung, der Entwicklung fähig sein. Wo beiden, der Religionsgemeinschaft und der religiösen Individualität als gleichberechtigten Faktoren Anteil an der Ausgestaltung der Religionsformen eingeräumt wird, ist eine *gesunde Entwicklung* angebahnt. Einseitigkeit führt zur Entartung. Einseitige Gemeinschaftsautorität zur entwicklungslosen Stabilität, einseitiger Individualis-

Digitized by Google

mus zur Neuerungssucht. Durch das Individuum gehe die Religion ein in den Verlauf der Zeit und nehme in der Theologie Anteil am Geistesleben eines Geschlechtes, durch die Gemeinschaft wahre sie die historische Kontinuität, den Zusammenhang mit der Vergangenheit. Aber wie kann denn eine Zeit beurteilen, ob ihr theologischer Fortschritt in der Richtung der folgerichtigen Entwicklung oder der Entartung liegt? Es wird hier verallgemeinert der schon ausgesprochene Grundsatz gelten: *religiös wahr ist für eine Zeit diejenige Entwicklungsform der Religion, welche sittlich fördert,* welche dem Zweck der Religion entsprechend, eine *Erneuerung des Menschengeschlechtes* erzielen kann. Wo das geschieht, da ist offenbar wirksame Gotteskraft, da ist reale Beziehung zu Gott vermittelt worden, Und dass in gesunder Entwicklung das göttliche in der Religion bleibe und nur die menschliche Form wechsle, dafür bedarfs zweier Faktoren, welche den Fortschritt beherrschen: *lebendigen Glaubens und freier Kritik.* Glaube, welcher (im Unterschied von abstrakter theologischer Reflexion) in frommer Herzensgemeinschaft mit Gott, stets aus ihm selber schöpft, die Quellfassung, — und Kritik, freie wissenschaftliche Forschung, welche (im Gegensatz zum blinden Glauben) als Filter das göttliche Quellwasser von menschlichen Zutaten reinigt, die sich im Lauf beimengen wollen, welche dem Glauben den nötigen Weitblick gibt, das wesentliche vom unwesentlichen zu unterscheiden. Glaube und Wissenschaft führen uns immer wieder auf Jesum Christum zurück, ihn psychologisch und historisch immer besser zu erfassen und die von ihm und seinem Evangelium ausgehenden Kräfte für unsere Zeit wirksam werden zu lassen, zur Erhebung der Menschheit aus Sünde und Endlichkeit. Jesus Christus ist der alleinige Grund unseres religiösen Lebens; aber Christus muss in jeder Zeit neu geboren werden; an ihm hat jedes Individuum genug.

Die alten Einzelkirchen haben mit Autoritätsgewalt dem Individuum göttlichmenschliche Religionsformen aufgedrungen. Wie viel sie gutes gewirkt, wollen wir nicht verkennen. Aber in den gegenwärtigen zerfahrenen Zuständen und dem Massenabfall nach Aufhebung des gesetzlichen Druckes, sehen wir doch nicht nur Ungunst der Verhältnisse, sondern eine Schuld auch unserer Kirche, die Kirchentum und Christentum nicht unterscheidend, die persönliche Freiheit zu wenig geachtet, ihren Gliedern die individuelle Aneignung der objektiven Religion zu wenig ermöglicht hat. Wir brauchen *persönliches* Christentum, das individueller Besitz, innere Überzeugung ist; darf es erst

Digitized by Google

persönlich sein, so wird es auch wieder Gemeingut und Gemeinschaftssache werden. Als verzweifelt können wir die Lage unserer Kirche nicht ansehen; es sind auch im Widerspruch und Abfall Anzeichen sich regenden Lebens vorhanden. Wir glauben — im Gegensatz zu mechanischem Christentum und unchristlichem Individualismus — an das christliche Individuum des 20. Jahrhunderts, frei im Glauben und gebunden in der Liebe. Wir glauben an die Versöhnung von Individuum und Kirche. Wir glauben an die Zukunft der Kirche als des in Erscheinung tretenden Gottesreiches: erst viele Herden unter vielen Hirten, dann mancherlei Herden unter einem Hirten, bis endlich die letzten Schranken fallen und eine Herde und ein Hirt sein wird.

Bücherschau

Ehe u. Eheschliessung im Lichte der Offenbarung und nach den Gedanken, welche der modernen Gesetzgebung zu Grunde liegen von Aug. Schilling Pfarrer a. Metropolitan. Leipzig Volksschriften-Verlag.

Der Verfasser reclamirt die Schliessung der Ehe, die ihrem eigentlichen Wesen nach eine Institution zur Heiligung und Erlösung sei und daher ihren Zweck nur innerhalb der Kirche erreiche, wieder für diese und will die Mitwirkung des Staates nur auf die Vorbereitung zur Eheschliessung und die Anerkennung der Tatsache der Eheschliessung beschränken. — Extra exclesiam nulla salus! d

Produktiv-Genossenschaft u. produzirende Konsum-Genossenschaft. Ein Vortrag v. J. M. Bösch, Winterthur. Buchdruckerei Geschw. Ziegler. 1900.

Der Unterschied zwischen beiden Arten von Genossenschaften wird auseinandergesetzt und die bisherige Entwicklung beider kurz vorgeführt. Viel nationalökonomisches Material, z. B. über die Krisen, in wirklich populärer Darstellung. Verf. steht durchweg auf dem Standpunkt des Unternehmers und tritt doch entschieden für die Notwendigkeit einer weiteren kräftigen Ausbreitung der Konsumgenossenschaften ein. R. P.

W. Bornemann. Christl. Vollkommenheit nach kathol. und evang. Auffassung. Magdeburg, Creutz'scher Verlag, 8°. 31 S. 50 Pfg.

Was die katholische und die lutherische Lehre unter der sog. christlichen Vollkommenheit, besser: unter dem Streben nach Vollkommenheit, verstehen, ist hier in Form eines Vortrages einander gegenübergestellt. Auf der einen Seite: Kirchendienst, gute Werke, Mönchstum; auf der andern (Augsburg. Bekenntnis): Gottvertrauen, Gebet, Berufsarbeit, Nächstenliebe. Beide Reihen brauchen einander in der Praxis nicht auszuschliessen. Ehrlicher wäre es, in der theolog. Ethik zu sagen: Wir haben nichts in uns, was diesem Begriff Vollkommenheit entspräche. Sch.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google